

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**Mestrado em Ciência da Religião**

**Lucas Soares dos Santos**

**OS SENTIDOS DE MASCULINIDADES EM TEXTOS DE BLOGS DA  
ASSEMBLEIA DE DEUS E IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

**Juiz de Fora**

**2019**

Lucas Soares dos Santos

**Os Sentidos de Masculinidades em textos de Blogs da Assembleia de Deus e  
Igreja Universal do Reino de Deus.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira

Juiz de Fora  
2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Soares dos Santos, Lucas.

Os Sentidos de Masculinidades em textos de Blogs da Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus / Lucas Soares dos Santos. -- 2019.

134 p.

Orientador: Emerson José Sena da Silveira

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2019.

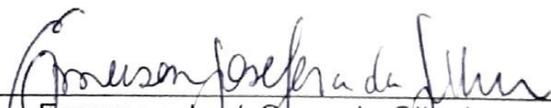
1. Religião. 2. Masculinidade. 3. Gênero. I. Sena da Silveira, Emerson José, orient. II. Título.

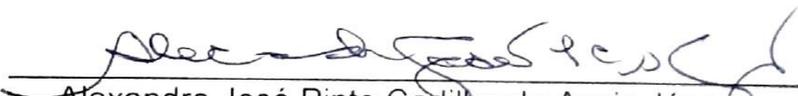
**LUCAS SOARES DOS SANTOS**

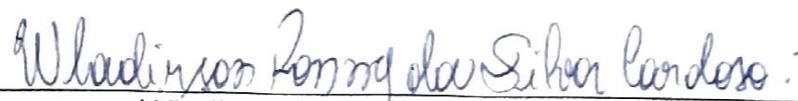
**OS SENTIDOS DE MASCULINIDADES EM TEXTOS DE BLOGS DA ASSEMBLEIA  
DE DEUS E IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Ciência da Religião da  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
como requisito parcial à obtenção do grau  
de Mestre em Ciência da Religião.

Dissertação defendida e aprovada em 14 de março de 2019.

  
\_\_\_\_\_  
Emerson José Sena da Silveira  
Universidade Federal de Juiz de Fora

  
\_\_\_\_\_  
Alexandre José Pinto Cadilhe de Assis Jácome  
Universidade Federal de Juiz de Fora

  
\_\_\_\_\_  
Wladirson Ronny da Silva Cardoso  
Universidade do Estado do Pará

À Cely Maria Soares dos Santos, por toda a sua ajuda e apoio incondicional em cada etapa da minha vida.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha família, principalmente a minha mãe e meu pai, pela compreensão e incentivo durante esse percurso, além do apoio incondicional, mesmo nos momentos mais difíceis.

A todos os amigos que, direta ou indiretamente, me ajudaram a prosseguir nessa trajetória dupla de pesquisa e produção por meio de incentivo, compreensão, diálogos, críticas, sugestões e infusão de otimismo. Agradeço em especial aos grandes amigos Thales Moreira (PPCIR UFJF), Rondineli Bezerra Mariano (PPGPSICOLOGIA UFJF), Bernardo Sollar Godoi (PPG-PSI UFMG), Thiago Luiz de Sousa (PPG-FIL UFMG), Raquel ( PPCIR UFJF), Danilo ( PPCIR UFJF) , Diego ( PPCIR UFJF) e Bruno ( PPCIR UFJF) pelas críticas construtivas, amplo apoio, encorajamento e paciência dispensados no período crucial de elaboração dessa dissertação.

.Aos professores e funcionários do PPCIR pelo acolhimento e pela dedicação ao desenvolvimento de seus respectivos programas.

Ao meu orientador Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira, pela atenção concedida e pelo abalizado e profícuo trabalho de orientação realizado ao longo de todo o curso.

À Universidade Federal de Juiz de Fora por apoiar financeiramente minha pesquisa por meio de uma bolsa de estudos.

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

Pepeu Gomes

## RESUMO

O presente trabalho tem como objeto principal compreender a relação entre religião e masculinidade nos textos de Blogs evangélicos que foram selecionados para análise do seu conteúdo. O objetivo da pesquisa é observar a maneira pela qual os sentidos de masculinidade são articulados com a religião. Compreender como a religião é utilizada explicita ou implicitamente nos textos selecionados ajudará a perceber como se desenvolve a dinâmica de fundamentação de comportamentos e de ideias relacionadas aos modelos de masculinidade que aparecem nos textos a partir da linguagem religiosa e seus símbolos. Por essa razão, a pergunta que norteará o percurso da presente pesquisa é: quais são os significados que os discursos público-eletrônicos em Blogs evangélicos veiculam sobre o “*ethos*” masculino? Para viabilizar a pesquisa em termos metodológicos, será utilizado como o método da análise de conteúdo. A partir dessa metodologia será criadas categorias para que auxiliem na aglutinação dos textos que desenvolvem a temática que é o objeto da pesquisa. A interpretação do material reunido para se dará a partir de uma perspectiva qualitativa. Nesse momento, o uso de teorias antropológicas e sociológicas será empreendido com a finalidade de ajudar a melhor compreender a dinâmicas dos sentidos de masculinidade que aparecem nos textos. A presente pesquisa será dividida em três partes. Na primeira parte, será feita uma apresentação de caráter histórico de duas das principais igrejas evangélicas brasileiras, a saber a Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus. Na segunda parte a pesquisa tomará um contorno um mais teórico. Nesse momento será apresentado algumas teorias sobre masculinidade, os desafios para se pesquisar a relação entre religião e gênero e, por último, pesquisas que buscaram analisar a conexão entre essas duas temáticas. Na última parte do trabalho, será realizada uma análise qualitativa dos conteúdos reunidos por meio das categorias criadas. Essa etapa da pesquisa tem caráter mais prático. Nela os textos serão interpretados à luz das teorias antropológicas e sociológicas que foram apresentadas no segundo capítulo da presente dissertação.

Palavras-chave: Religião. Masculinidade. Gênero

## **ABSTRACT**

The main objective of this work is to understand the relationship between religion and masculinity in the texts of Evangelical Blogs that have been selected to analyze their content. The aim of the research is to observe the way in which the meanings of masculinity are articulated with religion. Understanding how religion is used explicitly or implicitly in the selected texts will help to understand how the dynamics of the foundation of behaviors and ideas related to the models of masculinity that appear in the texts from the religious language and its symbols are developed. For this reason, the question that will guide the course of the present research is: what are the meanings that public-electronic discourses in evangelical Blogs convey about the masculine "ethos"? To make the research feasible in methodological terms, it will be used as the method of content analysis. From this methodology will be created categories to help in the agglutination of the texts that develop the theme that is the object of the research. The interpretation of the collected material will be given from a qualitative perspective. At that moment, the use of anthropological and sociological theories will be undertaken with the purpose of helping to better understand the dynamics of the meanings of masculinity that appear in the texts. This research will be divided into three parts. In the first part, there will be a historical presentation of two of the main Brazilian evangelical churches, namely the Assembly of God and Universal Church of the Kingdom of God. In the second part the research will take a more theoretical outline. At this point, some theories about masculinity, the challenges to research the relationship between religion and gender, and finally, researches that sought to analyze the connection between these two themes, will be presented. In the last part of the work, a qualitative analysis of the contents will be carried out through the created categories. This stage of research is more practical. In it the texts will be interpreted in the light of the anthropological and sociological theories that were presented in the second chapter of the present dissertation

Keywords: Religion. Masculinity. Gender

## LISTA DE TABELAS

Tabela 01 .....	85
Tabela 02 .....	85
Tabela 03 .....	86
Tabela 04 .....	87

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>2 ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL E A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS</b> .....	19
2.1 A ASSEMBLEIA DE DEUS: UM BREVE OLHAR SOBRE A SUA ORIGEM NO BRASIL.....	19
2.1.1 A expansão da Assembleia de Deus no Brasil.....	26
2.1.2 A Assembleia de Deus e a sua consolidação no cenário religioso brasileiro.....	31
2.2 IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.....	33
2.3 QUESTÕES DE GÊNERO NA ASSEMBLEIA DE DEUS E IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.....	46
<b>3. TENSÕES E PERMANÊNCIAS NO ESTUDO DAS MASCULINIDADES: TEORIAS E METODOLOGIAS</b> .....	50
3.1 OS ESTUDOS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E MASCULINIDADE.....	51
3.2 TEORIAS SOBRE A MASCULINIDADE.....	61
3.3 APROFUNDANDO O CONCEITO DE MASCULINIDADE HEGEMÔNICA.....	61
3.4 OS ESTUDOS SOBRE MASCULINIDADE E TRADIÇÕES EVANGÉLICAS.....	66
3.5 MASCULINIDADES E PENTECOSTALISMO.....	69
<b>4 OS SENTIDOS DE MASCULINIDADE EM BLOGS PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAIS</b> .....	77
4.1 OS BLOGS E A METODOLOGIA PARA ANÁLISE.....	79
4.2 OS BLOGS E A RELIGIÃO: UMA RELAÇÃO COMPLEXA.....	81
4.3 A APRESENTAÇÃO DOS BLOGS OSÉIAS 46 E BLOG DO RENATO CARDOSO.....	84
4.4 ANÁLISE DOS TEXTOS.....	86
4.4.1 A suposta “crise da masculinidade” e o medo da “efeminização” dos homens.....	87
4.4.2 Masculinidade e sexualidade.....	100

4.4.3 O homem como provedor financeiro da família e pai responsável.....	112
<b>CONCLUSÃO</b> .....	121
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	125

## INTRODUÇÃO

O tema da presente pesquisa surgiu de uma conversa com meu atual orientador. À época debatíamos sobre a possibilidade de desenvolver uma pesquisa que fosse inovadora dentro do cenário da Ciência da Religião no Brasil. Na ocasião fui informado de um texto seu intitulado “A heterossexualidade, os evangélicos e o pós-tradicional: notas sobre desconstruções e ressignificações sexo-gênero”, que aborda a questão da heterossexualidade e masculinidade, entre os evangélicos e a relação com os novos desafios que a modernidade impõe aos movimentos religiosos, principalmente aqueles que defendem a perpetuação de identidades de gênero fixas, tidas como naturais desde sempre.

Após essa conversa, acessei o texto e partir desse primeiro contato iniciei meu caminho nos estudos de gênero e religião. Entretanto, até esse momento, eu conhecia alguns poucos textos e desconhecia completamente os estudos sobre masculinidade. Ao ler o texto do que me foi indicado, descobri um dos livros que me apresentaram os estudos sobre masculinidade e religião. A partir da obra *Religião e Masculinidade* (2009) de Fernanda Lemos, encontrei as bibliografias que me auxiliaram no início da pesquisa, abrindo os caminhos para que eu conseguisse encontrar outras obras sobre o assunto.

Enfim, eu decidi o tema que abordaria: a relação entre religião e masculinidade. Assim, iniciei minhas pesquisas sobre o campo na tentativa de aprofundar meus conhecimentos sobre o assunto. Encontrei livros e artigos sobre o assunto, sobretudo os que foram escritos por Raewyn Connell<sup>1</sup> (1995, 1998, 2002). Entretanto, ainda havia uma lacuna a ser preenchida: quais pesquisadores buscaram compreender a relação entre masculinidade e religião?

Com minhas leituras sobre o tema da masculinidade e aprofundamento das pesquisas eu descobri o texto de Maria das Dores Machado (1997) intitulado “Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos”. A leitura desse livro me ajudou a compreender que a relação entre religião e masculinidade é complexa e

---

<sup>1</sup> Antes de adotar o nome social de Raewyn Connell, a autora era oficialmente conhecida por Robert Connell - seu nome de registro. Nessa pesquisa iremos Robert Connell nas referências dos livros que ainda constam com essa identificação para respeitarmos o título e o nome do autor que aparecem nas obras.

instigante. Uma das primeiras questões que me interpelou foi a capacidade do pentecostalismo de reconfigurar o *ethos* da identidade dos homens que se convertiam ao cristianismo. Essa hipótese antropológica mudou minha postura sempre crítica em relação ao pentecostalismo e as questões de gênero.

Com minha compreensão sobre os pentecostais remodela, decidi que eles seriam o movimento que eu iria abordar em minha pesquisa. Devo deixar claro que mudança tem relação com a pesquisa feita por Machado (1997) e os resultados que indicavam que o movimento pentecostal transformava a concepção de masculinidade entre os homens. Após escolher qual movimento religioso eu iria abordar, faltava descobrir o material que utilizaria para desenvolver meu trabalho de pesquisa. Foi a partir dessa demanda que procurei por sites e blogs evangélicos que abordassem o assunto. Nessas pesquisas identifiquei sites que compartilhavam textos sobre o tema, porém ao final da seleção, elegi o blog Oséias 46<sup>2</sup> seria escolhido para a minha investigação. Entretanto, ao examinar o blog Renato do Cardoso<sup>3</sup>, percebi que o conteúdo sobre masculinidade e religião que eram compartilhados por ele ofereceriam uma percepção um pouco diferente sobre masculinidade, que poderia enriquecer o meu exame. Dessa forma, decidi que utilizaria os textos dos dois blogs, um com relações como o movimento pentecostal (Assembleia de Deus) e o outro com conexão com a Igreja Universal do Reino de Deus. Com essa escolha eu fiquei confiante de que poderia, ao final da minha pesquisa, indicar alguma diferença na abordagem dos dois blogs ou, ao contrário, perceber que os textos abordavam a questão de forma bem similar.

Para escolher o método que iria utilizar para examinar os textos eu fiz uma pequena pesquisa sobre aqueles que comumente eram mais usados para pesquisas que usariam texto como material de análise. Em um primeiro momento, decidi que utilizaria a análise do discurso de origem francesa, sobretudo aquela que foi formulada pelo filósofo francês Michel Pêcheux (1985), porém ao longo da minha pesquisa decidi optar por utilizar a análise de conteúdo da forma como foi pensada por Laurence Bardin (2009). A mudança de metodologia diz respeito a uma percepção que tive em relação aos pressupostos epistemológicos de cada uma. No caso específico de uma teoria<sup>4</sup> que utiliza, especialmente, premissas das ciências sociais e da psicologia, a análise formulada por Bardin poderia oferecer um exame com um menor grau de contradições

---

<sup>2</sup> Disponível em : <https://oseias46a.blogspot.com/> acesso: 20/02/2019

<sup>3</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/> acesso: 20/02/2019

<sup>4</sup> O conceito de masculinidade hegemônica.

epistemológicas entre a metodologia e as pesquisas que utilizarei para fazer meu exame dos textos.

Após eu ter decidido todos as questões iniciais para meu trabalho, iniciei a pesquisa sem problemas alarmantes, o que infelizmente não durou muitos meses. Tive três problemas no percurso da minha pesquisa que me trouxeram dificuldades. O primeiro, foi a falta de bolsa para financiamento da pesquisa no primeiro ano do mestrado, pois dificultou a compra de livros ou fazer cópias de textos disponíveis na biblioteca. O segundo ocorreu no segundo ano do mestrado, em meados de 2018, com a perda de textos importantes para minha pesquisa que estavam armazenados no computador e que salvei alguns poucos trabalhos. O terceiro problema aconteceu no final de 2018, na etapa mais importante. Nos últimos meses de 2018 tive problemas de saúde que me fizeram parar de ler e escrever por alguns dias. Esses problemas duraram até fevereiro de 2019, o que alterou o cronograma da pesquisa. Ao final, embora com os percalços, terminei a análise dos textos.

Com o objetivo de identificar como a relação entre a masculinidade e religião aparecem nos textos dos blogs Oséias 46 e Renato Cardoso, houve a necessidade de investigar em um primeiro momento as igrejas principais igrejas do movimento pentecostal, a saber a Assembleia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus. Dessa forma, o primeiro capítulo da dissertação abordará as questões sobre o surgimento, o desenvolvimento e, como terceiro foco, a estabilização das duas igrejas no cenário religioso brasileiro.

Partindo do pressuposto que a Igreja Assembleia de Deus é uma das maiores igrejas pentecostais no Brasil (ALENCAR,2012). Foi necessário fazer uma investigação sócio histórica da denominação. A partir disso, algumas questões se foram investigadas para apresentação: 1) as questões sobre a origem da igreja em 1911; 2o seu desenvolvimento e início de autonomia; 3) como a igreja consolidou a sua atuação no cenário religioso.

No primeiro tópico sobre a Assembleia de Deus, vou expor como ocorreu o seu surgimento em Belém do Pará. Nesse momento será apresentado os dois missionários responsáveis pela organização da igreja, bem como a origem de cada um deles. Além disso, mostrarei as influências teológicas que moldaram as primeiras características da denominação. No segundo tópico, o objetivo será mostrar o processo institucionalização da igreja e o começo de sua expansão para a região Sudeste, bem como as transformações internas que ocorreram. Será nesse período que a igreja iniciará uma

mudança importante em sua posição em relação a cultura e sociedade, começando a utilizar os programas de rádio para evangelização. Ao final, abordarei principalmente as questões políticas internas da denominação e o início de sua participação no cenário político. É importante dizer que nossa abordagem histórica se restringe ao percurso histórico que começa em 1911 e termina no ano de 2011. É Nesse momento que a Assembleia de Deus se consolida como uma das principais igrejas evangélicas no Brasil (CORRÊA, 2012).

Em seguida, na segunda metade do primeiro capítulo, será a vez de me dedicar em apresentar o surgimento e desenvolvimento da Igreja Universal do Reino de Deus. Irei adotar a mesma metodologia que utilizei ao apresentar a Assembleia de Deus. Portanto, a abordagem dessa etapa será feita em três momentos: 1) as influências de outras igrejas no surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus, os seus principais líderes e a dinâmica interna utilizada para organização da denominação; 2) as querelas entre os líderes religiosos, o estabelecimento de Edir Macedo como o principal bispo da denominação, o começo dos programas de TV e a compra da rede Record; 3) ao final mostrarei a consolidação da igreja no cenário religioso, a sua participação na política e relação com as críticas que recebeu.

Depois de ter feito a contextualização, ao apresentando as duas igrejas como um recurso didático para indicar a filiação religiosa dos desenvolvedores/donos dos blogs, no segundo capítulo irei me concentrar em apresentar as possíveis relações entre religião e masculinidade. Para ter êxito em minha exposição nessa etapa, em um primeiro momento abordarei a necessidade de ser pesquisado as relações entre religião e masculinidade e a teoria de Connell (1995), que foi responsável por criar um o conceito de masculinidade hegemônica.

Os estudos sobre masculinidade começaram alguns anos (1990) depois do movimento feminista ter iniciado os estudos sobre as mulheres, as pressões que enfrentavam e suas relações com as transformações que trazidas pela modernidade. O início dos estudos sobre masculinidade as pesquisas desenvolvidas pelos sociólogos e antropólogos não se concentraram em abordar uma possível influência da religião na construção da masculinidade. Essa falta de interesse pela relação entre os dois temas fez com que a relação demorasse para ser observada. Porém, nas últimas duas décadas o número de trabalhos que buscam compreender as conexões entre os dois temas cresceu, inserindo um novo tema dentro dos estudos sobre masculinidade. Entretanto, ainda há a necessidade de que se façam pesquisas empíricas que se dediquem em aprofundar o

conhecimento sobre a dinâmica da influência da religião na composição da identidade de gênero das pessoas que estão inseridas em comunidades religiosas ou de pessoas que não possuem uma filiação religiosa clara, mas apoiam suas concepções de masculinidade em argumentos religiosos.

Ainda no segundo capítulo, apresentarei as pesquisas mais recentes sobre a relação entre masculinidade e os evangélicos. Essas pesquisas são importantes para que se compreenda como as identidades de gênero são construídas pelos discursos religiosos (pregações, ensinamentos comunitários, programas e etc.), dentro dos relacionamentos que as pessoas mantêm em suas comunidades religiosas e como os processos de configuração das identidades de gênero ocorrem no núcleo familiar. Ao final dessa etapa, ainda apresentarei de modo específico, como as pesquisas sobre masculinidade perceberam a reconfiguração do *ethos* masculino de homens filiados a igreja pentecostais.

No terceiro capítulo, o objetivo do nosso trabalho será apresentar as conexões entre religião e masculinidade nos textos dos blogs Oséias 46 e Renato Cardoso. Nessa etapa utilizarei a análise de conteúdo para compor as categorias que serão examinadas e, para a interpretação dos textos, usarei as teorias que apresentarei no segundo capítulo do presente trabalho. Utilizarei 5 textos de cada blog escolhido para análise. Esse material foi colhido a partir das três categorias “a crise da masculinidade e o antifeminismo”, masculinidade e sexualidade e “masculinidade, responsabilidade financeira com o lar e paternidade”. Para cada categoria criei uma seção específica do terceiro capítulo com a finalidade de separar as interpretações sobre cada uma delas. O número dos textos escolhidos foi determinado pelas categorias que desenvolvi. Encontramos outras 4 publicações em cada blog sobre que abordavam a minha temática, porém se tratavam apenas de postagens que continham imagens (fotos) ou vídeos. Como o objetivo da pesquisa era examinar textos, esse material guardado para futuras pesquisas. Além disso, optar por um pequeno número de textos foi uma estratégia orientada pelo caráter qualitativo do meu trabalho. Nesse sentido, por se tratar da forma como a religião e masculinidade são articuladas, me concentrei em perceber uma dinâmica interna nos textos (como a religião era utilizada como recurso simbólico para a idealização de características “masculinas”) a fazer uma análise voltada para descobrir a quantidade de vezes que a religião era utilizada para fomentar determinada característica ou, ainda, indicar como a religião era utilizada no blog, em geral, para fundamentar seus posicionamentos em relação ao gênero. O trabalho não se concentra nos blogs, mas nas

publicações de textos dos quais a masculinidade e a religião são conectadas a partir das categorias de análise.

Deve-se ficar claro que os elementos que compõe os modelos de masculinidades que aparecem nos textos não necessariamente são adotados pelos homens pentecostais em suas situações concretas. Essa questão, inclusive, é uma demanda que acredito existir no campo dos estudos da masculinidade.

## 2 ASSEMBLEIA DE DEUS E IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

O objetivo do presente capítulo é contextualizar o surgimento e o desenvolvimento de duas igrejas de tradição cristã evangélica<sup>5</sup> com maior amplitude nacional, a saber: a Assembleia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus. Eu escolhi fazer essa apresentação para que fique claro para nosso leitor o pertencimento religioso dos autores dos textos publicados nos blogs, uma vez que a religião é a matriz simbólica (LEMOS, 2009) que fornece os elementos que vão fundamentar as características da masculinidade idealizada no conteúdo dos textos.

Em um primeiro momento, eu irei me concentrar em apresentar o advento e o desenvolvimento da Igreja Assembleia de Deus. Minha apresentação será feita a partir de uma linha cronológica: iniciarei a exposição a partir do início da primeira igreja Assembleia de Deus no Brasil, estendendo nossa abordagem até a sua expansão pelo território brasileiro e a sua relação com a cultura e sociedade nacional. No segundo momento do meu trabalho, concentrarei em fazer uma exposição do surgimento e desenvolvimento da Igreja Universal do Reino de Deus. Abordarei nesse ponto do texto o contexto de surgimento da IURD<sup>6</sup>, o seu desenvolvimento, sua expansão e, ao final, as suas relações com a cultura e sociedade brasileira e a sua consolidação no cenário religioso brasileiro.

Com essas duas abordagens contextuais, eu acredito que será possível que nosso leitor consiga compreender a matriz religiosa que subjaz o modelo de masculinidade que são formados no conteúdo do blog.

### 2 A ASSEMBLEIA DE DEUS: UM BREVE OLHAR SOBRE A SUA ORIGEM NO BRASIL

A Assembleia de Deus, levando em consideração os dados da última pesquisa IBGE<sup>7</sup> em 2010, é uma das maiores igrejas evangélicas pentecostais do Brasil (GOUVÊA, 2015). O censo demográfico revelou que a denominação possuía o número de 12.314.408 membros. A quantidade expressiva de membros também manteve a igreja como a maior denominação pentecostal quando levamos em consideramos cada região do país. O tamanho da denominação ajudou a consolidar sua participação no

---

<sup>6</sup> A partir desse momento de nosso texto utilizaremos a sigla IURD quando desejamos mencionar a igreja Universal do Reino de Deus.

<sup>7</sup> Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=ac&tema=censodemog2010\\_relig](http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=ac&tema=censodemog2010_relig)  
Acesso: 10/02/2019

campo religioso brasileiro. A Assembleia de Deus, atualmente, é uma das igrejas com influência na política, educação e na sociedade brasileira no geral (GEDEON, 2011). Segundo Freston (1992), os evangélicos sempre foram um grupo minoritário na assembleia nacional brasileira, porém, nas eleições para a constituinte, houve um aumento exponencial de sua participação. Entre aqueles que possuíam filiação a uma igreja evangélica, 18 deles se identificavam com igreja pentecostais (SOUZA, 2009)

O início da trajetória da igreja Assembleia de Deus em território brasileiro está entrelaçado com imigração de dois missionários suecos de tradição batista dos Estados Unidos para a cidade de Belém do Pará em 1910 para ajudarem a igreja batista de Belém do Pará. A relação entre os missionários e a igreja Batista de Belém é apresentada por Antônio B. de Almeida como conflituosa. O autor escreveu em seu livro um relato sobre a história da Igreja Batista de Belém. Nas histórias que ele contou, foi incluída a relação complexa que os missionários estabeleceram com a igreja e com os seus membros (ALMEIDA, s/ano).

Os dois missionários se identificaram, conforme Antônio Batista relata, como o pastor Gunnar Vingren e o missionário Daniel Berg. Eles alegaram que eram filiados a uma igreja Batista no sul dos Estados Unidos e que estavam no Brasil com o propósito de contribuir com a expansão missionária em solo nacional. Mais tarde, entretanto, os dois revelariam que a igreja a qual eram filiados fazia parte do movimento pentecostal dos Estados Unidos, o que deu início a uma complexa relação entre os missionários e a igreja batista que os recebeu no Brasil (CORRÊA, 2012). O movimento pentecostal dos Estados Unidos<sup>8</sup>, que mais tarde vai influenciar o surgimento do movimento pentecostal escandinavo<sup>9</sup> surgiu de forma organizada<sup>10</sup> a partir dos primeiros cultos na rua Azuza em 1906 (ALVARSSON, 2011). O local de reunião era um templo abandonado de uma igreja Metodista. Uma das características principais do

---

<sup>8</sup> Uma das principais influências para o surgimento do movimento pentecostal nos Estados Unidos foi o movimento de santidade (Holiness). Esse movimento teve origem no movimento metodista iniciado por John Wesley, pastor da igreja episcopal na Inglaterra. Segundo Daniel Rocha (2009, p.69), “O movimento pentecostal surgiu no movimento de “santidade”, que por sua vez deve muito ao conceito wesleyano de perfeição cristã como uma segunda obra da graça, distinta da justificação. A sementeira específica provavelmente foi a Escola bíblica de Topeka, Kansas, nos Estados Unidos. Nessa escola, Charles Pahr defendia a ideia de que o falar em línguas era um dos sinais que acompanhavam o Batismo do Espírito Santo.

<sup>9</sup> O movimento pentecostal escandinavo se refere ao movimento religioso que ocorreu em países como Noruega, Suécia, Finlândia e Dinamarca (ALVARSSON, 2011)

<sup>10</sup> Preferíamos adotar a expressão “organizada” para identificar o início do movimento na rua Azuza com um espaço próprio para as reuniões. Antes disso, os pastores e os seguidores do movimento utilizavam as instalações de suas igrejas de origem, de onde foram excluídos mais com o início das divergências doutrinárias.

movimento era o ensino das suas novas doutrinas a partir da pregação em cultos ou reuniões de oração. Nesse contexto, as pessoas não precisavam apenas ouvir e entender o que estava sendo ensinado, mas havia a necessidade de que passassem, também, por uma experiência com a mensagem que estavam ouvindo (BLUMHOFER, 1989)

Os missionários iniciaram suas pregações para ensinar suas percepções sobre conversão e salvação alguns dias depois de chegarem no Brasil (CORRÊA, 2012) Na concepção pentecostal, o cristão após a sua conversão precisa passar por outra experiência para atestar a sua santificação. Nessa nova etapa, o crente passaria a evidenciar a sua santificação a partir da glossolalia – novas línguas<sup>11</sup>. Algumas semanas depois do início da pregação, a igreja Batista de Belém iniciou um processo interno para excluir os membros que concordavam com as “novas” doutrinas que os missionários estavam inserindo na teologia praticada pela denominação.<sup>12</sup> Ao final do processo, os missionários e as outras pessoas afiliadas a igreja, que concordaram com os ensinamentos dos pastores suecos, foram excluídos da lista de membros (ALMEIDA, s/ano) Após esse fato, os dois missionários organizaram outra igreja e decidiram nomeá-la "Missão de Fé Apostólica"<sup>13</sup>.

A origem do nome Assembleia de Deus nos Estados Unidos ocorreu em 1914. Na ocasião de uma assembleia de líderes e pastores de igrejas pentecostais, decidiram unificar o movimento em torno de um mesmo nome para facilitar a integração entre as igrejas e o fortalecimento do movimento. Nesse encontro foi decidido que as igrejas seriam denominadas como "Assembly of God" (BLUMHOFER, 1989, p. 197-208). Esse nome foi apenas um dos nomes adotados entre as mais diversas organizações de igrejas. Além disso, o nome não durou muito tempo, sendo substituído em 1945 pela nomenclatura “United Pentecostal Church” (CAMPOS, 2005). Correa indica que o nome Assembleia de Deus no Brasil foi adotado durante um culto: “...os missionários suecos perguntaram aos presentes se poderiam dar um novo nome à igreja, a exemplo da América do Norte, que usava Assembleia de Deus ou Igreja Pentecostal. Todos os presentes optaram por ‘Assembleia de Deus’” (CORREA, 2012, p. 36).

---

<sup>11</sup> Segundo Goodman (1974), esse fenômeno é caracterizado pela experiência que o sujeito tem ao desempenhar a capacidade de pronunciar uma série de palavras – aparentemente sem significado racional – em momentos de êxtase. Para uma melhor explicação conferir o livro “Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia”.

<sup>12</sup> Nesse contexto usamos a palavra crente como sinônimo para a palavra cristão.

<sup>13</sup> O nome foi escolhido em homenagem a igreja “Missão Apostólica” nos Estados Unidos. Esse foi um dos primeiros nomes adotados pelas igrejas pentecostais em território americano (MARIANO, 1999).

Em 1930 aconteceu a primeira convenção geral das Assembleias de Deus no Brasil<sup>14</sup> (CORRÊA, 2012). Na ocasião todas as igrejas, por meio dos seus membros, pastores e líderes, foram convocadas para participarem do encontro com status de evento nacional. Nesse primeiro grande evento algumas questões foram colocadas em debate. Entre as mais importantes se destacam o estabelecimento de novos líderes para a região Norte e Nordeste e a participação de mulheres nas atividades da igreja. Para Alencar (2011), as primeiras reuniões gerais marcam o início da burocratização da igreja. Nessa primeira fase a igreja também assume sua identidade jurídica ao registrar o seu estatuto em cartório.

A expansão da AD para outras cidades, Estados brasileiros e a sua organização institucional ocorreu sob a liderança dos dois missionários escandinavos até metade da década de 40. Nos primeiros anos, Gunnar e Berg eram os únicos responsáveis<sup>15</sup> pelos textos estudados nas escolas bíblicas dominicais e revisavam todos os outros textos que seriam publicados em outros formatos e veículos de comunicação.<sup>16</sup>

A centralização do poder<sup>17</sup> só seria enfraquecida após os anos 40 com o início da aproximação da AD com o movimento pentecostal dos Estados Unidos, com o crescimento do alcance territorial das ADs e rupturas internas de origem política/teológica. Um exemplo das controvérsias internas que surgiam foi a possibilidade ou não das mulheres exercerem a função pastoral. A missionária Frida Vingrer, esposa de Gunnar Vingrer, foi uma das poucas mulheres na no início da Assembleia de Deus a participar das efetivamente no quadro de liderança (GEDEON, 2011). A sua atuação como “pastora”, entretendo, gerou controvérsias entre Gunnar e Samuel Nystron<sup>18</sup>. Segundo, Corrêa (2012), esse desentendimento sobre a possibilidade de as mulheres exercerem o ministério pastoral terminou com a decisão de que as

---

<sup>14</sup> A convenção mais ficou conhecida pela sua sigla CGADB.

<sup>15</sup> Conforme Correa indica (2011, p.82), “a organização administrativa, nos primeiros dezoito anos de funcionamento, tinha a supervisão das Igrejas centradas na liderança sueca, o que gerava um descontentamento entre os pastores brasileiros e os missionários. Os missionários administravam as Igrejas usando o modelo de governo eclesiástico mais próximo do congregacionalismo dos batistas por causa da liberdade das Igrejas locais.”

<sup>16</sup> Na primeira fase da AD três jornais foram fundados. Segundo Araújo (2007, pp. 41-42), três jornais se destacaram nessa etapa. Recebendo os nomes de “Boa Semente”, “Som Alegre” e o “Mensageiro da Paz”. O último foi o que desempenhou maior influência e com os anos se tornou o jornal com publicações em nível nacional com mais impacto.

<sup>17</sup> No movimento pentecostal na Igreja da Suécia (igreja de origem dos dois missionários) houve um fenômeno parecido. Embora houvessem vários líderes, a igreja manteve o mesmo líder institucional durante mais de 20 anos. Segundo Araújo (2002, p. 665), o pastor Lewi Pethrus desempenhava a função de delinear os caminhos que a igreja deveria trilhar e a representava internacionalmente.

<sup>18</sup> Samuel Nystron, foi um dos principais líderes da Assembleia de Deus na segunda da segunda até a terceira década da origem da igreja. (ALENCAR, 2011).

mulheres não poderiam exercer nenhuma função atribuída ao pastor, restando às mulheres atuarem como missionárias, professoras e diaconisas.

Nos seus primeiros anos de existência a AD possuía claramente um duplo pertencimento na formação do seu *ethos*<sup>19</sup>. De um lado missionários que rejeitavam qualquer tipo de burocratização e anteriormente marginalizados na Suécia pela pertença batista<sup>20</sup>. Do outro, duas regiões com pouco desenvolvimento econômico, assolada pela seca e por péssimas admirações políticas.

A origem sueca dos seus principais líderes vai moldar as suas principais questões teológicas e institucionais, mas o contexto (norte e nordeste) vai contribuir para o surgimento de um fenômeno complexo. A sua rápida expansão faz com que dentro da igreja surjam ambiguidades políticas, econômicas e teológicas, que talvez sejam reflexos da própria sociedade brasileira. Entre essas questões, destaco, com efeito de exemplo, a questão da autonomia que uma igreja pode ter em relação a uma outra igreja que foi responsável pelo seu surgimento. Segundo Corrêa (2012), a querela sobre dependência entre igrejas fundadas pelo mesmo ministério vai gerar uma série de mudanças internas, sobretudo no que diz respeito a organização institucional da Assembleia de Deus. Inicialmente, em nome de uma rápida expansão, as diferenças não foram determinantes para desligamentos ou punições, o que mais tarde se influenciaria o início de outra convenção de igrejas Assembleias de Deus (ALENCAR, 2011; CORRÊA, 2011; GOUVÊA, 2015).

A Assembleia de Deus não foi a primeira igreja pentecostal no Brasil. Um ano antes de sua “organização” uma denominação nomeada de “Congregação Cristã no Brasil” havia sido fundada em território nacional um ano antes da chegada dos missionários suecos. Essa igreja foi organizada em São Paulo e teve os imigrantes italianos, inicialmente, como os principais frequentadores de suas reuniões (CAMPOS, 2005). Devo ressaltar, entretanto, que a AD no Brasil desempenhou uma influência maior no cenário religioso brasileiro do que a Congregação Cristã no Brasil. Segundo Alencar (2012), isso pode ter sido, entre outras possibilidades, o fato da denominação adotar uma perspectiva calvinista em relação a evangelização das pessoas.

---

<sup>19</sup> Conjunto de costumes e hábitos que são fundamentais para os indivíduos. Valores, ideias ou crenças características de um determinado grupo, período histórico ou religião.

<sup>20</sup> Segundo Freston (1993, p.68), “os missionários suecos que tanto influenciaram os primeiros quarenta anos da AD no Brasil vieram de um país religiosa, social e culturalmente homogêneo, no qual eram marginalizados. Pertenciam a insignificante minoria religiosa num país onde vários trâmites burocráticos ainda passeavam pelo clero luterano. Desprezavam a igreja estatal, com seu alto *status* social e político e seu clero teologicamente liberal.”

É possível dizer que o pentecostalismo da Assembleia de Deus seja uma forma híbrida: encontramos características do movimento pentecostal escandinavo e a partir da década de 40 aquele que já existia em algumas igrejas na região sul dos Estados Unidos, o segundo em menor nível, é claro. Para Alencar (2012), embora os missionários tenham se apresentado como membros filiados a uma igreja americana, a AD inicialmente não desenvolveu vínculo institucional com o movimento pentecostal dos Estados Unidos<sup>21</sup>, tendo estabelecido relação institucional (embora ainda sem grande aproximação) apenas na década de 40 (CORRÊA, 2012). Durante os primeiros 20 anos de existência a AD manteve vínculo institucional com a igreja pentecostal<sup>22</sup> na Suécia.

Segundo Araújo (2011), a AD desenvolveu a teologia<sup>23</sup> e prática do movimento pentecostal escandinavo por causa do benefício pragmático que elas ofereciam em relação a organização de novas igrejas (evangelização). Enquanto o movimento pentecostal nos Estados Unidos tinha a preocupação de preparar os seus pastores e líderes teologicamente durante um período de 3 ou 4 anos, o movimento pentecostal Europeu dava uma maior ênfase a possibilidade de praticar os ensinamentos bíblicos e a expansão missionária a partir do envio de missionários (BLUMHOFER, 1989, p. 315-320). Condensavam os cursos de capacitação em períodos mais curtos, com no máximo três meses de duração. Provavelmente essa característica herdada do movimento pentecostal escandinavo contribuiu para que a expansão da AD no Brasil fosse mais rápida que de outras igrejas evangélicas brasileiras<sup>24</sup>. A ausência de cursos teológicos avançados para os líderes e missionários proporcionou a facilidade de qualquer pessoa

---

<sup>21</sup> Acreditamos que nos primeiros períodos houve uma disputa por influência entre o movimento pentecostal escandinavo e o americano. Ambos desejam ter primazia na evangelização do Brasil e expansão do movimento pentecostal.

<sup>22</sup> A igreja pentecostal na Suécia, assim como algumas igrejas no Estados Unidos, era tradicionalmente uma igreja Batista e manteve alguns elementos depois que adotou o pentecostalismo. Um desses elementos é a autonomia que cada igreja possui em relação as outras e as organizações institucionais das quais fazem parte (ARAUJO, 2007, p. 570-574).

<sup>23</sup> Com teologia queremos dizer ensinamentos básicos sobre a fé. Boa parte desses ensinamentos estão ligados a forma com que o movimento pentecostal interpreta a doutrina do Espírito Santo, conhecida nos círculos acadêmicos como pneumatologia. Para os pentecostais todo cristão precisa ser batizado pelo espírito santo para ser capacitado com dons que devem ser utilizados no evangelismo e desenvolvimento da vida cristã. Essa experiência é um dos sinais de que o indivíduo esta passando por um processo de santificação e aproximação com Deus.

<sup>24</sup>Essa característica não foi a única característica ou a mais importante, mas apenas indicar que ela foi importante entre os fatores que ajudaram na expansão da AD no Brasil. A “ausência” de burocracias institucionais foi outra característica importante. Para os missionários a igreja deveria ser guiada e governada apenas pelo Espírito Santo, sem entraves institucionais ou formulações teológicas complexas. É bem provável que essa rejeição à burocracia ou institucionalização tenha origem na própria experiência dos dois líderes suecos coma igreja Luterana de seu país de origem. Vamos abordar com maior profundidade essas outras questões na próxima sessão do presente tópico.

sem formação teológica, sem muita ênfase sistemática,<sup>25</sup> pudesse desenvolver liderança ou se tornar um missionário. Com isso, um maior número de pessoas pôde desempenhar funções de liderança (pastores, líderes obreiros etc.), importantes para a organização de uma igreja (ALVARSSON, 211, pp. 23-27).

A hibridez da AD possivelmente ajudará no desenvolvimento de uma característica específica do movimento pentecostal brasileiro. Diferente de outras tradições evangélicas (igreja Presbiteriana, igreja Batista, igreja Luterana e igreja Metodista, por exemplo<sup>26</sup>) ela é capaz de reunir em suas práticas e organização institucional (interna) elementos que contrariam o modelo de organizacional de igrejas evangélicas que tem origem no protestantismo de missão<sup>27</sup> ou protestantismo de imigração<sup>28</sup>.

Segundo Mariano (1999, pp. 10):

Os pentecostais, diferentemente dos protestantes históricos, acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje da mesma forma que no cristianismo primitivo, curando enfermos, expulsando demônios, distribuindo bênçãos e dons espirituais, realizando milagres, dialogando com seus servos, concedendo infinitas amostras concretas de Seu supremo poder e inigualável bondade

É possível dizer que a AD é progressista, mas ao mesmo tempo conservadora. Ela desenvolve elementos que ao serem comparados com outras tradições evangélicas podem ser considerados inovadores – como, por exemplo, a maior participação das mulheres em funções missionárias - em relação a outras igrejas evangélicas brasileiras, como a igreja batista ou a igreja presbiteriana, porém ela também desenvolve características reacionárias, por exemplo: a origem biológica da identidade de gênero<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Com avançado queremos dizer a formação de 3 ou 4 anos que era necessária para que uma pessoa fosse ordenada ao ministério pastoral.

<sup>26</sup> Faz-se importante uma informação: as igrejas que mencionamos com o avanço do pentecostalismo sofrem influência e acabaram incluindo em suas teologias e práticas algumas concepções sobre espírito santo que tem origem no movimento pentecostal.

<sup>27</sup> O protestantismo de missão se originou com o envio de missionários americanos e ingleses com o propósito de evangelizarem católicos e outras pessoas sem religião.

<sup>28</sup> O protestantismo de imigração foi formado por imigrantes, principalmente alemães, mas não apenas, que ao chegarem no Brasil decidiram organizar reuniões para realizarem cultos conforme suas tradições religiosas de origem.

<sup>29</sup> Cabe nesse momento um esclarecimento: existem outras igrejas pentecostais que acreditam que o gênero é construído socialmente. O fato de uma igreja adotar uma teologia pentecostal não faz com que ela necessariamente corrobore com tudo que o que a teologia diz. Há várias igrejas que mantem relação com o movimento pentecostal (ou outros movimentos), mas que fazem oposição a concepções fixas de identidade de gênero. Para uma análise sobre a relação entre igrejas inclusivas e identidade de gênero ver a tese de doutorado de Fátima Weiss de Jesus (2012) intitulada “Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na igreja da comunidade metropolitana de São Paulo”.

O início da Assembleia de Deus no Brasil é complexo. É o resultado do movimento missionário americano, mas desenvolveu práticas sob a influência das igrejas pentecostais do movimento escandinavo. Sua origem plural vai contribuir para o surgimento de muitas outras denominações, igrejas, que mais tarde contribuiriam para a segunda etapa do movimento pentecostal brasileiro<sup>30</sup>. Na próxima sessão do presente tópico abordaremos a expansão da AD, suas rupturas e conflitos com outras denominações,

### 2.1.2 A expansão da assembleia de deus no brasil

O período entre 1946 a 1988 foi um dos momentos de maior crescimento da AD no Brasil. Segundo Alencar (2011), foi nessa época que grandes mudanças organizacionais no interior da AD podem ser percebidas. Essas mudanças ocorrem juntamente com grandes mudanças que o Brasil sofria. O país passava por um período de urbanização, que transformava a vida de seus habitantes e por consequência, consciente ou não, também transformava a dinâmica do movimento pentecostal. A região Sudeste passava pelo processo que mais tarde iria transformar a região, anteriormente rural, em uma das regiões mais urbanas da federação.

Além desse fenômeno, outro tem igual impacto para a expansão da AD. O enfraquecimento do mercado da exploração de borracha nos Estados do norte do país fez com que a oferta de emprego diminuísse consideravelmente. A falta de oferta de trabalho afetou diretamente a vidas das camadas mais pobres<sup>31</sup>, o que provocou uma procura por emprego nas cidades que desempenhavam maior crescimento urbano nesse período (CORREA, 2011, p. 90-91). Essa mudança possibilitou que o “pentecostalismo migrasse” das regiões norte e nordeste para Estados como Rio de Janeiro e São Paulo. Os migrantes conseguiam residência em locais das próprias igrejas. As igrejas se transformaram a configuração dos seus templos para se adequarem as necessidades dos “irmãos”<sup>32</sup> que chegavam das regiões norte e nordeste. Alencar (2012), chama essas

---

<sup>30</sup> Segundo Freston (1994, p. 70), “o pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é da década de 1910, com a cheda da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza a três grandes grupos (em meio a dezena de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a igreja internacional da Graça de Deus (1980).

<sup>31</sup> Inicialmente os membros da AD eram pessoas pobres e sem educação formal.

<sup>32</sup> Expressão utilizada entre membros de uma mesma igreja ou movimento.

novas configurações das igrejas de “templos-pensão. Geralmente eram localizados em bairros periféricos o que possibilita um baixo custo de manutenção para os membros da igreja e aqueles que eram recebidos.

Na segunda geração da AD, após um período de grande influência da igreja Filadélfia de Estocolmo<sup>33</sup>, houve o início de uma maior aproximação com as igrejas pentecostais dos Estados Unidos. Com o enfraquecimento do poder dos líderes suecos, os brasileiros assumem os cargos de liderança nas igrejas e organizações institucionais<sup>34</sup> e iniciam um processo de mudança da identidade da igreja. Uma das mudanças mais importantes dessa nova etapa foi a educação teológica – sem o reconhecimento do MEC - realizada, em um primeiro momento, em seminários, que antes era rejeitada fortemente, porém agora passa a ser valorizada pelos líderes. A criação de institutos teológicos para a capacitação dos membros que desejam realizar formação teológica deu início ao processo de racionalização que influenciaria as ADs<sup>35</sup> em todo o país (ALENCAR, 2011, pp. 148-152).

A segunda fase da AD também se caracteriza pela perda do monopólio em relação a glossolalia e a fragmentação em vários ministérios conflitantes, mas ao mesmo tempo ligados a CGADB. Os novos modelos de pentecostalismo surgiram indicando que não era apenas na AD que os sujeitos poderiam ter experiências com Espírito Santo e desenvolver o “dom” de falar línguas espirituais. Entre essas novas igrejas pentecostais é possível encontrar expressões modernas, como o caso da igreja do evangelho quadrangular, e outras com posicionamentos explicitamente conservadores, como o exemplo da Congregação Cristã no Brasil<sup>36</sup>.

Nas décadas de 60 e 70, influenciadas pelo movimento pentecostal, algumas igrejas de tradição evangélica Batista e Presbiteriana vão aderir aos ensinamentos do ensinamento pentecostal sobre a experiência de falar línguas espirituais (MARIANO, 1999). A AD vai responder aos esses novos desafios enfatizando questões de que

---

<sup>33</sup> Embora a igreja tenha adotado outro nome após aderir ao movimento pentecostal, ela mantinha-se alinhada com a tradição batista, principalmente em relação ao governo congregacional (autonomia de cada igreja local em relação às outras).

<sup>34</sup> Segundo Correa (2011, p. 92), “devido ao crescimento das ADs, em 1921, os missionários adotaram o sistema de convenções estaduais e, em 1926, as inter-regionais, com o propósito de resolverem algumas questões internas e firmarem a identidade doutrinária das igrejas. Seguindo o exemplo das igrejas das ADs dos Estados Unidos, que, segundo Daniel, adotou o sistema de Concílio Geral em 1914, quando efetivamente houve a escolha do nome das igrejas pentecostais de Assembleias de Deus”.

<sup>35</sup> Utilizaremos ADs para quando estivermos falando sobre as várias igrejas que pertencem a denominação Assembleia de Deus.

<sup>36</sup> Segundo Alencar (2011, p. 139), “as ADs nunca tinham lidado com concorrência, pois a CCB ainda, até então, era uma igreja étnica, isolada e restrita ao Sudeste, mas é também neste período que ela se “nacionaliza” e se expande para o Norte e Nordeste, até então espaço de domínio assembleiano”.

sustentavam uma tradição do movimento. Nesse momento a um processo de construção de uma “identidade assembleiana” para que a igreja se diferencie das outras que agora fazem parte do movimento pentecostal. A tradição será o elemento escolhido para que houvesse uma distinção clara entre as igrejas pentecostais e Assembleia de Deus. Ela será formada por elementos especificamente brasileiros, descolando a igreja das suas influências nórdicas.

Conforme Alencar (2011, p. 89) indica, nesse período “[...] nas ADs, há uma Convenção e um Estatuto para burocraticamente seguir. Nas falas dos pastores nas Convenções surge reincidentemente o mote “na tradição das ADs”, “nos moldes antigos”, “preservação da doutrina e dos bons costumes”. As regras estabelecidas pelo estatuto delimitavam os deveres de cada igreja local.

A única forma para se manter “assembleiano” era seguir Essas diretrizes. Isso não significou que todas igrejas iriam seguir tudo o que foi estabelecido no estatuto sem nenhuma forma de descontentamento. Com o tempo rupturas foram surgindo, o modelo não garantia adesão total e novos desafios eram impostos. Segundo Alencar (2011, p. 139):

A militância (...) irmandade simples, voluntariosa e profundamente marcada por fenômenos pentecostais, dá espaço a um modelo institucional centralizado e regado pelas Igrejas-Sede e seus “grupos de poder”; vai se delimitar o espaço distinto entre ação e domínio dos “peritos” e grupos estamentais, dos consumidores e produtores dos bens de salvação.”

A mudança de comunidades autônomas (seguindo o modelo de administração das igrejas pentecostais da Suécia) para igrejas com modelos administrativos nos moldes das igrejas pentecostais americanas se consolidou com a maior liberdade que os brasileiros obtiveram na segunda etapa da trajetória da AD no Brasil. Nesse período surgiu o que foi denominado ministérios. Esses ministérios criavam as suas próprias convenções e estatutos, porém ainda se mentiam ligados à Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil. Isso, entretanto, não assegurava desligamentos de igrejas e o surgimento de redes de ministérios autônomas e sem relação com a CDADB.

Segundo Correa (2011, p. 181):

Os Ministérios seguem o mesmo padrão de reprodução em todas as igrejas ADs. As congregações são sempre consideradas como descendente e esta linha, chamada de linha reta de parentesco são infinitas. Mas também existem as suas ramificações de filiações nascidas por afinidade e adoção, no caso das ADs, as igrejas que nascem isoladas, no futuro se filiam a uma rede Ministério formam o mesmo corpo. Uma Igreja-sede [ageradora] compartilha-se dos mesmos traços, simultaneamente, criam similaridades e, ao mesmo tempo, diferenças entre os seus membros. Ao estabelecer a descendência, se constitui uma conexão entre as ADs que as tornam iguais as

outras descendentes de seu ancestral comum. Cada igreja nasce numa rede e no futuro pode se tornar uma geradora de outras igrejas e, assim sucessivamente, mas não perdem os traços dos seus ascendentes nunca.

O surgimento desses novos ministérios<sup>37</sup> tem origem no sucesso que algumas igrejas alcançaram. Com um maior número de membros a possibilidade de fundar novas congregações em outros bairros, cidades e Estados ficou maior. A criação de várias congregações proporcionou a igreja-sede uma rede de igrejas-filhas que, progressivamente, fez com que toda essa grande rede de igrejas e congregações fosse reconhecida com um nome que pudesse identificá-las, delimitando a identidade do grupo de igrejas.

O início de novas configurações organizacionais não foi fácil ou sem complexidades. Em algumas congregações, com o fortalecimento do pastor local o aumento do número de membros não significava, automaticamente, uma adesão a uma organização institucional, como a conferência geral das Assembleia de Deus. Algumas congregações que se transformavam em igrejas (ou não) optavam pelo rompimento de relações com a igreja-sede. Essa nova igreja poderia se unir a um grupo de igrejas diferente daquele que a originou, ou criar a sua própria o seu próprio grupo com a finalidade de aumentar seu raio de atuação (CORRÊA, 2012). Nesse período surgiu a nomenclatura “pastor presidente” para designar o líder de uma rede de ministério (ALENCAR, 2011, pp. 144). Esse fenômeno deu origem a novos ministérios que utilizaram o nome Assembleia de Deus ou adotavam outro tipo de nome - muitos mantendo apenas a palavra pentecostal para indicar a que tipo de movimento a igreja estava inserida<sup>38</sup>.

Na segunda etapa da expansão da AD, que se inicia em 1930 e termina em 1946, as querelas sobre o uso ou não de outras mídias além dos jornais tradicionalmente utilizados se iniciaram. Algumas questões apareciam nos debates: o que a igreja tinha para falar para os de fora que não pudesse ser dito por meio das pregações de evangelização e distribuição de folhetos nas ruas?

---

<sup>37</sup> Correa (2011, p. 190) indica que “um Ministério responde teoricamente às Convenções nas quais são associados. Nesse caso, não existe uma hierarquia diferenciada entre o Ministério e as Convenções Estaduais/Regionais, pois os dirigentes são os mesmos. Diante dessa realidade, se pode pensar em uma igreja com estrutura de Monopólio em seu Estado, pois não existem concorrentes próximos”.

<sup>38</sup> Esse fenômeno é importante para nosso trabalho. Todos os autores dos blogs (que se identificaram) estão ligados a igrejas Assembleia de Deus que fazem parte de ministérios autônomos, ou seja: ministérios (com uma ou mais igrejas inseridas em sua rede) que não estão mais ligadas a ministérios maiores, tais como o Ministério Madureira ou São Cristóvão – ambos com sede no Rio de Janeiro.

Como uma igreja que gostava de dizer que seguir as tradições<sup>39</sup> poderia incluir em suas práticas de evangelização e divulgação um veículo tão “novo” e considerado “mundano” – principalmente por causa das radionovelas – como o rádio? Segundo Correa (2011, p. 118):

As igrejas Assembleias de Deus mantinham regras muito rigorosas nas primeiras décadas do século XX. Porém, com o passar dos tempos, foram sofrendo um processo de flexibilização devido ao desenvolvimento industrial e tecnológico e às transformações sociais ocorridas no Brasil nas últimas décadas. Essas mudanças tiveram uma rápida aceitação, visto que as sociedades se encontravam nos limites extremos das situações marginais. As experiências trazidas pelos conceitos de vida rural necessitavam de novos modelos.

Aos poucos o uso do rádio – mais tarde o debate sobre o uso da TV surgiria e da mesma forma, com o passar dos anos, ela seria utilizada como principal veículo de comunicação - foi quebrando as barreiras da tradição. Em 1937 foi aprovado na convenção geral a utilização do rádio como instrumento de comunicação viável para evangelização (CORRÊA, 2012).

Os programas (principalmente a partir da criação do “Voz das Assembleias de Deus” em 1955) começaram a ser produzidos com a finalidade de evangelizar, todavia, por causa das querelas com outras denominações, o rádio (assim como a TV) passou a ser usados para promover discursos de defesa e de ataque (CORREA, 2011).

O programa “Voz das Assembleias de Deus” rapidamente cresceu o seu número de ouvintes, trazendo prestígio a AD (ALENCAR, 2011). O seu uso para evangelização é reconhecido como um marco para o cenário evangélico nacional. Esse serviu como modelo para que outras Assembleias de Deus implementassem o uso do rádio na estratégia de evangelização. O início do uso de programas de rádio para comunicação das mensagens religiosas também marcou o início de uma tímida flexibilidade na relação da denominação com os meios de comunicação e, conseqüentemente, com a cultura brasileira em geral.

---

<sup>39</sup> Segundo Gedeon (2011), a ideia de que existe uma tradição referente a organização, crenças sobre a atuação do Espírito Santo e a história de origem da Assembleia de Deus vai surgir na tentativa da igreja de diferenciar de outras igrejas pentecostais (Igreja o Brasil para Cristo, Igreja do Evangelho Quadrangular) que começar a surgir no Brasil

### 2.1.2 A assembleia de deus e a sua consolidação no cenário religioso brasileiro

A terceira fase, delimitada entre 1946 a 1985, da participação da AD no cenário religioso brasileiro será marcada, sobretudo, pelo surgimento de um dos maiores líderes da denominação. Em 1989 José Wellington é eleito presidente da CGADB. Segundo Alencar, nesse momento a uma mudança no que diz respeito aos conflitos administrativos.

O antigo problema da luta de poder entre nativos e Ministérios estrangeiros (no primeiro período), e entre os suecos e americanos (no segundo), que até então, podia ser dissimulada, agora se agrava e se oficializa, em 1988, com a expulsão do Ministério de Madureira (ALENCAR, 2011, p. 177)

O início do desentendimento interno vai gerar uma maior fragilidade na unidade da denominação. Nessa terceira fase, a antiga concepção de igrejas autônomas é cada vez mais distante. O governo administrativo focados na figura dos bispos ou pastores presidentes das convenções se consolida cada vez mais. A convenções iniciam processo de criação de diretrizes que ajudasse na filiação das igrejas, evitando rompimentos tão frequentes.

Ainda segundo Alencar (2011, p. 179), é nesse período que

A CGADB, cada vez mais agigantada, profissionalizando-se com corpo técnico e tecnologia moderna para realização de convenções, não mais em *templo-pensão*, dependendo do voluntarismo da membresia da igreja. As titulações, comissões e organismos convencionais, teoricamente, respondem à nova realidade. A igreja ainda se autodenomina de *movimento*, o que pode ser comprovado em suas bases locais, mas suas elites (as inúmeras cúpulas ministeriais se diferenciam pouco) agem como uma *corporação* na defesa de seus *interesses* em conchavos políticos, arranjos econômicos e disputas de *hegemonias*. São poderes e poderosos em uma disputa de racionalidade econômica, não exatamente racional.

Segundo Gouvêa (2015, p. 61), “os templos, agora mais parecidos com grandes shoppings, com grandes estacionamentos, possibilitam a venda e compra de produtos *gospel*, possuem salões, lojas, anfiteatros”. A mudança de uma teologia que defendia o afastamento da cultura e sociedade brasileira para uma concepção mais integralista vai proporcionar à AD uma flexibilização um pouco maior nas suas tradições sobre a forma como os membros devem lidar com questões estéticas e questões culturais.

Com a maior aproximação com a cultura e os avanços da sociedade brasileira, a AD gradativamente viu na utilização das mídias para comunicação em massa uma oportunidade de evangelização que antes era vista com algumas ressalvas pelos líderes e boa parcela dos membros que ainda adotavam posições conservadoras (CORRÊA, 2012). Um outro avanço produzido por essa flexibilização pode ser visto com a

profissionalização cada vez maior das pessoas que atuavam em setores administrativos das instituições da igreja. Nos primeiros anos da década de 1990 a CPAD assume seu lugar como uma das principais editoras pentecostais do Brasil. Para a consolidação da sua importância no mercado editorial evangélico, a direção decidiu construir um espaço ainda maior para que fosse possível ampliar a sua capacidade de publicar seus títulos (ARAUJO, 2007, p. 53).

Os avanços em relação ao uso de mídias para comunicação social, maior aproximação com a cultura brasileira e flexibilidade em alguns elementos da tradição<sup>40</sup> - referente a postura de total separação entre igreja, cultura e sociedade -, que se empenhavam em defender modelos de comportamento moralistas não se traduziram, entretanto, em um tratamento progressista na questão de gênero. Segundo Gouvêa (2015, pp. 61), por exemplo, “as mulheres, as notáveis, esposas de pastores presidentes são vistas apenas como sombras de seus maridos. Quanto às demais, nada é falado ou as faz falar”.

O reconhecimento do ministério pastoral exercido por mulheres nunca foi assumido oficialmente pela CGADB, sendo oficialmente negado na convenção geral realizada no ano de 1983 (ARAUJO, 2007, pp. 49). Todavia, é possível encontrar em outras denominações provenientes da tradição pentecostal da primeira fase (Assembleia de Deus), mas que não possuem laços intencionais com a CGADB a função pastoral sendo exercida por mulheres. Acreditamos que isso também aconteça em igrejas filiadas à CGADB de forma não oficial (MELO; LIMA, 2016).

A terceira etapa da história da Assembleia de Deus no Brasil é marcado pelo início de uma maior racionalização e burocratização, o que implica um enfraquecimento da concepção carismática da liderança e igreja. Nesse período também surge uma das divisões mais profunda na igreja: o desligamento do ministério Madureira (COMAD). Os anos 90 e 2000 marcam o período de modernização da igreja por meio da profissionalização do seu quadro de lideranças, pessoas que participam nos cultos atuando cantando músicas e etc.

---

<sup>40</sup> Segundo (BASSO, 2015), a ideia de uma tradição surgiu na Assembleia de Deus com a finalidade de formular um conjunto de características que a igreja deveria nutrir para que fosse identificada como uma igreja assembleia de Deus. Essa resolução foi tomada para que houvesse uma forma de diferenciá-la de outras igrejas pentecostais que começavam a surgir. Durante as suas primeiras décadas da sua história adotou uma postura de distanciamento em relação a participação cultura brasileira. No início, a igreja enfatizada que o cristão deveria mantêm um distanciamento do uso de tecnologias, festas em geral, praia e etc. Essa opção, aos poucos, tornou-se uma um dos elementos mais significativos da identidade da Assembleia de Deus.

No próximo tópico iremos nos dedicar em fazer uma pequena exposição do histórico da Igreja Universal do Reino de Deus. Adotaremos o mesmo método que utilização na presente sessão. Apresentaremos o histórico do início até o período que acreditamos ser o momento de consolidação da denominação no cenário religioso brasileiro.

## 2.2 IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

A IURD surgiu na década de 1970 circunscrita no movimento pentecostal brasileiro que já estava em sua segunda fase. A sua criação marca o início da terceira fase (onda) do movimento pentecostal no Brasil. Segundo Mariano (1999), existe uma segunda etapa no movimento pentecostal que surge entre as décadas de 50 e 60. O país passava por profundas mudanças políticas e econômicas com a consolidação da urbanização das cidades, por exemplo.

O Brasil deixava de ser um país rural para se transformar em uma nação em desenvolvimento cada vez maior e acelerado. Nesse contexto nascem igrejas que se relacionam com a sociedade com mais proximidades, deixando para trás o asceticismo da AD. As principais igrejas que surge são a igreja “O Brasil para Cristo” e a “Igreja do evangelho Quadrangular”, a igreja “Deus é amor” e, de modo especial, a “igreja de Nova Vida”, principal influenciadora das IURD. Nessas igrejas já era possível encontrar o que seria o conteúdo da pregação dos pastores da IRUD, entre eles: a cura divina e libertação de demônios. Segundo Ricardo Mariano (1995), essas igrejas desenvolveram, ao contrário da AD, códigos de conduta mais flexíveis que possibilitavam uma percepção diferente da relação que a igreja deveria manter com a sociedade e cultura brasileira.

A “igreja de nova vida” foi fundada em agosto de 1960 no bairro de Botafogo pelo missionário Walter Robert McAlister. A igreja surgiu como um desdobramento do programa transmitido por uma emissora de rádio intitulado " A voz de nova vida" e de reuniões para culto que ocorriam, principalmente, em locais de fácil acesso ao público. Robert McAlister iniciou suas atividades de pregação no Rio de Janeiro depois que conseguiu financiamento de outras igrejas. Com o passar dos meses de 1960 suas pregações começaram a atrair cada vez mais pessoas. O crescimento de frequentadores foi tão rápido que em poucos meses o local de reunião passou a ser o Maracanãzinho, dando início a “Cruzada de Nova Vida” (MARIANO, 1999).

A igreja de nova vida se destacou entre as novas igrejas pentecostais ao concentrar seus esforços de evangelização na classe média. Diferente das outras denominações que geralmente tinham membros mais pobres e templos concentrados apenas em bairros de regiões periféricas, a “igrejas de nova vida” articulou uma estratégia para alcançar as “camadas” mais ricas da sociedade (MARIANO, 1999).

Segundo Freston (1996), ela servirá com uma das mais importantes bases para o surgimento das igrejas da terceira fase<sup>41</sup> do movimento pentecostal. Os principais líderes das igrejas da terceira onda<sup>42</sup> do pentecostalismo anteriormente eram líderes da “igreja de nova vida” e ao se desligarem dela fundaram a o que mais tarde seria a “Igreja Universal do Reino de Deus”.

A “igreja de nova vida” viu, assim como em algumas ADs, sofreu com divisões internas advindas de diferenças de pensamento e estilo de administração, que surgiam com a mesma intensidade que o seu crescimento. Em 1974, após divergências em relação a estratégias de pregação e de administração das igrejas, Edir Macedo, seu cunhado R.R. Soares e Roberto Augusto Lopes deixaram a ‘igreja de nova vida’ para fundarem a “cruzada do caminho eterno” com a intenção de finalmente empreenderem o que acreditavam ser a melhor forma de organização de uma igreja (BASSO, 2015).

Essa nova organização religiosa para evangelização não deixou de ter os mesmos problemas que anteriormente foram encontrados na ‘igreja de nova vida’. Em 1977 Edir Macedo, Roberto Lopes e seu cunhado R. R Soares deixavam a instituição recém organizada para fundarem uma outra igreja que seguisse seus ideais de evangelização e teologia. A nova denominação foi “batizada” de Igreja Universal do Reino de Deus. O primeiro local para culto foi fundado no local no endereço de uma fábrica de móveis abandonada com capacidade para reuniões que comportavam aproximadamente 1500 pessoas (BASSO, 2015).

Segundo Alves e Cássia (2008), desde os primeiros anos de sua fundação os cultos conseguiam reunir uma grande quantidade de frequentadores. Em poucos meses de criação, o espaço alugado para reuniões não conseguia comportar mais pessoas, o que levou os líderes a alugarem um local maior. As características fundamentais encontradas nas reuniões da IURD seriam o “intenso combate ao Diabo, valorização da prosperidade material mediante a contribuição financeira, ausência de legalismo em matéria comportamental” (MARIANO, 1999). Essas características colocam a IURD e

---

<sup>41</sup> Freston e Marino concordam em classificar o movimento pentecostal em três etapas

<sup>42</sup> Usamos a expressão terceira onda como equivalente a terceira fase usada anteriormente.

outras igrejas que surgem na mesma década em uma terceira etapa do movimento pentecostal. Nesse terceiro movimento, as experiências com o Espírito Santo tão próprias do movimento pentecostal de primeira e segunda fase são deixadas de lado para darem lugar à ênfase ao combate contra o diabo, a prosperidade financeira e as curas divinas.

Ainda segundo Mariano (1996, p. 124), a IURD contrariava o modelo de pentecostal já consolidado pela AD e a Congregação Cristã no Brasil:

Comparadas às denominações pentecostais precedentes, as neopentecostais apresentam poucos traços de seita (no sentido sociológico do termo), mostram-se mais flexíveis e adaptadas à sociedade de consumo. Eficientes no marketing, fazem intenso evangelismo através da mídia eletrônica. Mais liberais, abandonaram vários traços sectários de sua religião e romperam com o ascetismo contra cultural, de origem puritana, personalizado no velho estereótipo pelo qual os crentes eram reconhecidos e, muitas vezes, estigmatizados. Diminuíram, por princípio e estratégia proselitista, suas exigências éticas e comportamentais. Com isso, “nascer de novo” tornou-se menos traumático

A IURD desde o seu surgimento se deslocava das outras denominações assumindo um discurso de crítica às outras igrejas evangélicas que não seguiam as suas concepções teológicas ou faziam duras críticas ao que era pregação nos templos da IURD pelos pastores. Ao mesmo tempo, a IURD assumia uma conduta que flexibilizava os códigos de conduta para uma pessoa se tornar um membro da igreja, flexibilizada a frequência que os membros deveriam ir aos cultos e sua relação com uma perspectiva mais econômica do que era abençoado por Deus. Uma das suas características mais fundamentais é a maneira que Edir Macedo vai desenvolver a doutrina da igreja sobre a salvação.

O Discurso pregado pela a igreja pretende relacionar espiritualidade (salvação) com bens materiais. As pregações enfatizam que o fiel precisa desempenhar grandes sacrifícios, principalmente financeiros, para mostrar a Deus a sua fidelidade. Em contrapartida, Deus abençoaria o crente que consegue um maior desprendimento dos seus bens com um número ainda maior do que aquele que lhe foi ofertado. Esse é o “núcleo duro” das fundamentações das pregações que impelem os frequentadores da igreja a entregarem altas quantidades de dinheiro semanalmente em cada reunião vão. Esse tipo de conteúdo difundido pelas pregações dos pastores da IURD será enquadrado por estudiosos da teologia, ciências da religião e demais áreas como um tipo de “teologia da prosperidade”. Essa perspectiva teológica desenvolvida principalmente por Edir Macedo (mas não apenas por ele) será um dos diferenciais da IURD ao

comparamos as teologias das outras denominações evangélicas no Brasil. A noção de prosperidade empregada na teologia da prosperidade significa bênçãos na vida espiritual e, principalmente, material daqueles que confiam em Deus dedicando seus bens à igreja. Os discursos e pregações sobre a prosperidade, que Deus supostamente gostaria de dar aos seus seguidores, é exemplificada por meio de pequenos testemunhos de fies que teriam recebido a tão prosperidade prometida.

Nesses testemunhos, são ressaltados o crescimento financeiro a partir do momento que o sujeito passou a confiar em Deus, confiança essa que em boa parte das vezes se traduz em doação de quantia em dinheiro. Os indivíduos que escutam essas pregações e testemunhos estão dadas as devidas proporções, circunscritos em uma sociedade capitalista que divulga, em todos os meios e formas, um discurso para o consumo de bens. Nesse contexto, os sujeitos encontram em Deus aquele que pode garantir a sua ascensão financeira. O conteúdo das pregações que enfatizam a prosperidade tem uma boa recepção em bairros pobres e também em nos templos localizados em áreas centrais das grandes e, também, pequenas cidades. O seu conteúdo pode ser resumido pela seguinte consideração feita pelo próprio Edir Macedo:

Ser cristão é ser filho de Deus e coerdeiro de Jesus; dono, por herança, de todas As coisas que existem na face da terra; proprietário de todo o Universo. Isto não é arrogância nem utopia; pelo contrário, é ocupar a posição que Deus quer que ocupemos, viver na real condição de filho de Deus, manifestando a Sua glória e exuberância. Você [...] é herdeiro de todas as coisas e na sua vida deve resplandecer a glória do seu Pai. Nada de se contentar com a desgraça ou com a pobreza. Levante-se agora mesmo e assumo a sua posição (MACEDO, 2000, p.13).

A teologia da prosperidade, como um discurso religioso com profundas relações com o consumo de bens, se propõe ser uma teologia que trate de diversas áreas da relação entre os fies e Deus; ela procura entender e atender as demandas do sujeito em seus desejos e necessidades, enfatizando prosperidade financeira e curas de todas as doenças. Para isso, ela procura sintetizar e, ao mesmo tempo, abranger a existência humana, a fim de atender as suas demandas, assentada em três elementos paradigmáticos: o espiritual, o físico e o financeiro. O tema da prosperidade financeira na IURD é, geralmente, justificado e legitimado pelo embasamento do discurso a partir de leituras de textos bíblicos; pois, para bispos e pastores, o dinheiro e os demais bens materiais, dever ser utilizados em fidelidade aos preceitos divinos pode promover o crescimento da renda e dos bens.

Na IURD, ao invés de se pregar o desestímulo à ao dinheiro ou ao acúmulo de bens, como as igrejas da primeira fase do pentecostalismo enfatizavam com seus discursos de “fuga do mundo” e dos “bens materiais”, promove, exatamente o contrário: a sua utilização de bens de consumo de vários tipos. Com isso enfatiza para os seus fiéis que Deus concede a prosperidade financeira a aqueles que desempenham maior capacidade de acreditar em suas promessas. Com esse conteúdo, a pregação dos pastores da IURD consegue atingir pessoas das mais várias origens e poder econômicos. Os pobres veem contemplados na pregação as suas demandas por dinheiro, casa e outros bens que não possuem. Deus é aquele que pode ajuda-los a mudarem de situação. Do outro lado, indivíduos de classe média encontram nas promessas de maior crescimento financeiro um caminho para aumentarem suas rendas. O seu crescimento em diversas camadas da sociedade faz com que a igreja consiga um crescimento rápido de sua popularidade entre os brasileiros. Esse fenômeno foi divulgado por meio do jornal Folha de São Paulo, em 2004, que divulgou uma pesquisa do Datafolha sobre o poder e prestígio de igrejas evangélicas entre os brasileiros.

A IURD teve a maior avaliação positiva entre todas as denominações incluídas na consulta. A pesquisa comparativa foi realizada entre os anos de 1995 e 2003 e os entrevistados que atribuíam alto prestígio à igreja subiu de 29% para 46%, já os que acharam que a IURD tem muito poder passou de 39% para 49%. Um pequeno trecho da entrevista revela o sucesso que a igreja alcançou entre os brasileiros ao construir um discurso que fosse bem recebido entre pessoas de classe média e pessoas menos favorecidas economicamente:

Para o antropólogo Otávio Velho, especialista na relação entre religião e política, a Igreja colhe os frutos de ter vingado segundo os parâmetros de sua própria ideologia, que seriam em grande medida os valores da sociedade atual. ‘A Igreja Universal, nesses últimos anos, conseguiu sair do gueto de ser identificada apenas como uma Igreja dos despossuídos, dos pobres. Hoje, ela alcança um espectro socioeconômico mais amplo, alcança também a classe média. Isso lhe deu visibilidade e quase que uma dignidade maior, numa sociedade em que o respeito fica bastante associado ao sucesso’, afirma o professor titular da UFRJ [Universidade Federal do Rio de Janeiro]. ‘Essa ideologia do sucesso, da prosperidade, que é uma ideologia da própria Universal, ficou associada à presença na Igreja de empresários e à presença forte dela na mídia’, ele diz (FOLHA DE SÃO PAULO, 4 JAN. s/ano Caderno A p.4 apud BASSO, 2010, p. 73).

Na visão da IURD, muitos dos males que assolam a humanidade, ou seja, doenças, violência, depressão, solidão, fome, privações, desemprego e pobreza, e em

particular, estão associados à obra demoníaca (chamados de encosto). Os demônios atuam diretamente na vida das pessoas, através de uma “possessão ou construindo direta ou indiretamente circunstâncias que causam opressão por meio da atuação de terceiros. A falta de relação com Deus, representada por diversos tipos de maldição, pecados e o envolvimento direto com os “espíritos malignos” são os espaços que as pessoas concedem aos “demônios”, ou seja, são a forma pela qual eles entram na vida das pessoas e começam a controlá-la.

A questão da oração para libertar as pessoas dos demônios e seus males será outro traço fundamental da IURD. Diferente das igrejas da primeira e segunda fase do pentecostalismo, a IURD adota um discurso que enfatiza que todos os cristãos estão envolvidos em uma guerra entre Deus e os demônios.

Para os neopentecostais, em geral, o espaço onde o homem vive é cheio de poderes divinos em luta contra os poderes diabólicos. O território está longe de ser neutro na terrível guerra entre Deus e os demônios, porque uma "guerra espiritual" está em andamento, se externalizando através de conjuntos em que os poderes, divino ou satânico, conquistam pessoas, populações e territórios. (CAMPOS, 1997, p. 111)

Nessa guerra, aqueles que ainda não seguem Jesus (principalmente frequentando cultos da IURD) estão suscetíveis ao domínio de demônios. Cria-se, assim, uma espécie de teodiceia que explica boa parte dos males dos indivíduos incluindo os demônios como as suas causas e Deus como agente de libertação. As pessoas que sofrem dos mais variados problemas passam a ser o alvo das pregações que oferecem curas a partir de orações que vão libertar os fiéis da “possessão demoníaca”. Nesse ponto, outro tipo de testemunho é utilizado para causar impacto na plateia que acompanha o culto (no templo ou, quando é transmitido por TV, em suas residências): os demônios ao serem confrontados pelas orações dos pastores ou obreiros, perdem a capacidade de domínio das pessoas e passam a atender à vontade daquele que fez a oração de libertação.

Nesse momento geralmente o “demônio” toma a consciência daquele que outrora possuía com total liberdade e inicia um breve testemunho contando sobre como atuava na vida da pessoa e quais são as estratégias para possuir os indivíduos que ainda não seguem Jesus. Se no testemunho de pessoas que conseguiram equilíbrio financeiro ou passaram a contar com maior poder aquisitivo a IURD seja mostrar aos seus fiéis o poder de Deus em relação ao dinheiro, no caso dos “testemunhos dos demônios” a estratégia é adotada para enfatizar o “poder” da igreja em relação aos demônios.

Assim como na AD, onde o crescimento de uma igreja levava os seus líderes a iniciarem um processo de expansão para outros bairros da cidade na qual o templo estava localizado, o crescimento dos cultos da IURD impulsionou, ao mesmo tempo, a sua expansão para outros bairros da cidade do Rio de Janeiro. Entretanto, rapidamente, a igreja enfrentaria os problemas que outrora as grandes igrejas pentecostais sempre enfrentaram: divisões internas apareceram para desestabilizar a estrutura da igreja. A IURD não deixou de ter os mesmos problemas que outrora foram encontrados pelos pastores e missionários em seus primeiros empreendimentos para evangelização. O grupo de amigos que deixaram a ‘Igreja de Nova Vida’ com novos ideais a seguirem, enfrentou mais uma cisão em 1980 com o desligamento de um dos seus principais líderes. Em 1980 R. R. Soares, um dos pregadores com maior simpatia entre os membros da igreja e principal pregador nos cultos, motivado pela forma que Edir Macedo administrava a IURD, o então missionário decidiu deixar a IURD (após receber uma compensação financeira) para fundar a “Igreja Internacional da Graça” (MARIANO, pp.56). Em 1981 o grupo, após os desligamentos dos membros iniciais, passou a ser uma dupla de líderes encarregados de impulsionarem o crescimento da nova igreja, ampliando a expansão para o Estado de São Paulo. No mesmo ano Edir Macedo decidiu organizar a sua igreja a partir do modelo no qual os principais líderes adotariam o título de bispos. Na “Igreja de Nova Vida” foi a denominação que apresentou o modelo de organização de igreja baseado no sistema episcopal. Nesse sistema a igreja é governada por um grupo de bispos, sendo um deles eleito como bispo principal, ou primaz. O início dessa nova forma de liderança foi marcado pela dupla ordenação dos, então, amigos e líderes Edir Macedo e Roberto Lopes.

Em 1984, com objetivo de expandir o alcance da mensagem da IURD, o bispo Roberto Lopes é enviado para a capital do Estado de São Paulo para iniciar o projeto de construção de um novo templo da IURD. Dois anos depois de sua chegada à capital paulistana, Roberto Lopes vai ser o responsável pelo início dos empreendimentos políticos da IURD. Seguindo conselhos de Edir Macedo, em 1986 ele vai se candidatar ao cargo de deputado federal pelo Estado do Rio de Janeiro pelo PTB. Entretanto, a parceria entre Roberto e Edir não durou muito tempo após as eleições, no final de 1987 o então bispo da IURD retorna para sua igreja de origem e inicia uma série de críticas ao modelo de administração de Edir Macedo (MARIANO, 1999). Após a saída do seu principal aliado, Edir Macedo vai consolidar a sua liderança na IURD, promovendo suas ideias e concepções teológicas com mais intensidade. Rapidamente a igreja passou a ter o

bispo como o seu principal referencial, avançando para um modelo de religião no qual a figura do líder tem a função de gerar unidade e representatividade entre as demais religiões e tradições.

A visão que Edir Macedo traçou para a IURD era moldada na ideia de que a igreja deveria ser administrada como uma empresa (BASSO, 2015). Para potencializar a eficiência de suas ações, o bispo traçou estratégias para que a lograsse sucesso em todos os segmentos que a igreja possuía. Suas doutrinas e estilo de reuniões foram construídos com modelos mais flexíveis que aqueles encontrados nas doutrinas e práticas de culto de outras denominações para atrair pessoas que não se adaptavam aos modelos do pentecostalismo de primeira e segunda fase, mas que gostariam de frequentar uma igreja possibilitasse um contato com Deus, curas e realização pessoal. Entretanto, apenas as mudanças na doutrina e na estrutura do culto não eram suficientes para fazer com que as reuniões fossem frequentadas por um grande número de pessoas. Faltava o fator geográfico. Edir Macedo evitou as regiões rurais que no início do movimento pentecostal eram as principais regiões de atuação das ADs, distribuindo seus templos em cidades urbanizadas e nos bairros com maior fluxo de pessoas. Os cultos acontecem em diversos horários do dia e em praticamente todos os dias da semana. (O horário flexível possibilitava que todas as pessoas poderiam ter acesso ao conteúdo das pregações da igreja e se tornarem frequentadores de suas reuniões. O trabalhador poderia frequentar as reuniões em qualquer dia da semana e em um horário flexível, o que ajudou no rápido crescimento numérico da igreja. Essas características reunidas nos cultos da igreja - e nas pregações dos pastores - foram fundamentais para que a denominação conseguisse atrair rapidamente diversas pessoas para as suas reuniões.

Segundo Leonildo Campos (1997, p. 95)

Pensamos que os ritos, práticas e visão de mundo cultivados na IURD sugerem que as relações entre magia e religião são, às vezes, muito mais de continuidade e complementaridade do que de exclusão. É possível que nesta igreja, a visibilidade do mágico e a tensão entre os dois pólos ser mais perceptível porque o seu público-alvo é composto de pessoas em situações limite. Tais indivíduos experimentam intensamente as inseguranças da vida urbana, no quadro de uma economia capitalista no processo de remodelação, aliado a um caminho de desarticulação de estilos de vida causada pelo avanço de um estilo "Pós-moderno". Tudo isso cria oportunidade para o uso de rituais que reduzem as inseguranças e restaurar nos indivíduos a crença de que o mundo pode deixar de ser não manipulável e arbitrário.

Nesse sentido, talvez as reuniões da IURD sejam o “carro chefe” de suas estratégias para evangelização e proselitismo. Os cultos são tematizados e seus

conteúdos atendem as demandas daqueles que procuram a igreja. As reuniões são coordenadas pelo pastor principal da igreja e contam apenas com algumas poucas músicas que são cantadas pelo próprio pastor ou tocadas em um aparelho de rádio. A ênfase é na teatralização, o palco é o centro do culto. É nele que a atenção das pessoas é fixada (BASSO, 2015). Ainda segundo Leonildo Campos (1997, p. 90) essa é uma característica dos cultos pentecostais:

O pentecostalismo, mais do que o protestantismo histórico, manteve em seu culto uma maior proximidade entre religião e espetáculo, o que facilita sua análise do ponto de vista dramático. Nesse sentido, as observações de Luis Maldonado (1975: 247) sobre a religiosidade popular nos ajudam, principalmente quando ele afirma que "a liturgia é, de alguma forma, representação cênica" e que [a representação] "popular-religiosa tem muito de teatral e o teatro tem muita festa religiosa-popular". No entanto, a presença do teatral nos cultos neopentecostais, provoca situações litúrgicas ambíguas, em que não há definição clara entre adoração e teatro, espetáculo de audiência e manifestação sagrada; em resumo, entre templo e teatro.

Os espaços físicos dos templos são pensados conforme o público que os líderes desejam alcançar no local que ele foi implantado. Dessa forma, é possível encontrar na IURD templo em periferias com menores qualidade estéticas e templos em bairros localizados em áreas centrais das cidades, o que demanda uma melhor qualidade arquitetônica. Nesse sentido, o templo também é uma ferramenta na estratégia de evangelização. Com grandes construções arquitetônicas situadas em áreas centrais das principais capitais dos Estados, principalmente na região sudeste, a denominação demonstra o seu poder econômico e sua força na evangelização e captação de membros de outras igrejas, quer sejam evangélicas ou não.

Um dos principais momentos da IURD pode ser situado na década de 1980 (BASSO, 2015). É nesse período que a igreja dá início a sua atuação nos meios de comunicação e, conseqüentemente, ao conglomerado midiático que atualmente possui. É nessa mesma década a partir da iniciativa de Edir Macedo de ir morar nos Estados Unidos da América que a denominação vai organizar o seu primeiro local para reuniões no exterior.

Segundo Ricardo Marino (1999), Edir Macedo toma a decisão de ir morar em Nova York com a justificativa de que a partir de uma cidade conhecida por todo mundo ele poderia ter maior sucesso em sua "missão" de divulgar a IURD. Ainda na década de 80, a IURD, com os programas de rádio de apresentados por Edir Macedo, vai consolidar a participação de programas evangélicos em emissoras de rádio. O programa apresentado por ele tinha uma duração que não passava dos 15 minutos diários e foi

inicialmente transmitido pela emissora de rádio Copacabana. Rapidamente audiência da rádio cresceu durante o período que era exibido, trazendo prestígio a Edir Macedo e a sua igreja.

O prestígio alcançado por Edir Macedo com seus programas de rádio pode ter sido uma das principais influências para que a IURD adotasse os meios de comunicação como principal estratégia para evangelização. A igreja percebeu que as mídias seriam um bom investimento a ser feito e iniciou uma campanha para comprar em rápido Copacabana. Em 1984 com o dinheiro arrecadado em várias campanhas de doação, a igreja conseguiu capital suficiente para comprar a rádio, dando início a um processo de aquisição de empresas de rádio e jornais que vai chegar em seu ponto mais alto com a aquisição da TV RECORD (BASSO, 2015).

No fim da década de 1980 a IURD vai realizar o seu maior investimento do cenário evangélico em relação aos meios de comunicação. Em 1989 Edir Macedo deixou os Estados Unidos para terminar a transação de compra da TV RECORD (BASSO, 2015). A transação é marcada por vários debates sobre valores e condições para que o negócio fosse concluído. Ao chegar no Brasil, além das negociações, Edir Macedo começa a liderar as campanhas de arrecadação de dinheiro para pagar a compra da emissora de TV. Ao final da campanha, a igreja consegue o valor de 45 milhões de dólares e realiza efetiva a compra da TV RECORD. A compra da TV não foi recebida pela sociedade brasileira sem conflitos e pressões que outras emissoras que tinham o poder que a igreja evangélica poderia conseguir com o negócio. As críticas, entretanto, não foram suficientes para que a IURD perdesse o prestígio conquistado, principalmente, por Edir Macedo e seu rápido crescimento numérico, entre os brasileiros em geral (MARIANO, 1999)

Ricardo Mariano (2004, p. 125) nos esclarece que o crescimento da IURD na década de 1980 proporcionou uma rápida expansão da denominação no território brasileiro:

Entre 1980 e 1989, o número de templos cresceu 2.600%. Nos primeiros anos, sua distribuição geográfica concentrou-se nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Salvador. Em seguida, expandiu-se pelas demais capitais<sup>12</sup> e grandes e médias cidades. Na década de 1990, passou a cobrir todos os Estados do território brasileiro, período no qual logrou taxa de crescimento anual de 25,7%, saltando de 269 mil (dado certamente subestimado) para 2.101.887 adeptos no Brasil, de onde se espalhou para mais de oitenta países<sup>13</sup>. Em todos eles, conquista adeptos majoritariamente entre os estratos mais pobres e menos escolarizados da população.

O rápido crescimento demandava um sistema de administração que favorecesse Edir Macedo e possibilitasse que ele perpetuasse sua liderança. Ainda na década de 1980 ele se auto intitulou bispo-primaz dos Bispos da Igreja Universal do Reino de Deus (MARIANO, 2004, p. 126), já que os outros nomes que poderiam assumir uma posição de igual importância já haviam se desligado da igreja após desentendimento com ele.

O modelo de administração não era centrado na liderança carismática de um ou outro líder apenas (Edir Macedo não era o único pastor que pregava nas igrejas. Outros pastores foram transformados em bispo e o ajudaram a continuar a expansão da denominação no Brasil e outros países), mas era exigido que os bispos e pastores seguissem o mesmo modelo imagético de Edir Macedo. Todos deveriam se vestir sempre com camisas e calças sociais. Além disso, os gestos e o jeito com que pregavam deveriam parecer com aquele que Edir Macedo fazia.

Se a década de 80 marcou o crescimento da igreja e sua expansão para outros Estados e países, o início da década de 1990, ao contrário, marcou o início das controvérsias em relação a atuação de Edir Macedo e os líderes da IURD no cenário religioso brasileiro.

Durante toda a primeira metade dos anos de 1990, a igreja e seus dirigentes estiveram no centro de intensas controvérsias, envolvendo os mais diferentes agentes dos campos religioso, empresarial, midiático, policial, judicial e político. Métodos heterodoxos de arrecadação, vilipêndio a culto religioso, agressão física contra adeptos dos cultos afro-brasileiros e investimentos empresariais 16 milionários, em especial a surpreendente compra da Rede Record por 45 milhões de dólares, em 1990, desencadearam uma série de críticas e acusações da grande imprensa e até de setores evangélicos, inquéritos policiais e processos judiciais contra a Universal e seus líderes, um sem-número de vezes retratados em matérias jornalísticas como exploradores da credulidade dos pobres ( MARIANO, 2004, p. 126).

Em 1992, Edir Macedo foi preso durante 12 dias pelas acusações de charlatanismo e outros crimes envolvendo sua atuação como pastor evangélico (BASSO, 2015). Durante o período que esteve preso na cadeia ele recebeu a visita de muitos líderes evangélicos, que acreditavam que sua prisão era o resultado de uma “perseguição” política engendrada pela rede Globo. Além disso houve manifestação de políticos e artistas contra a prisão do bispo. Segundo Douglas Tavolaro (2007, p. 41-43):

Lula criticou o preconceito religioso por trás da detenção: - Acho um absurdo a prisão sob a alegação de que o bispo está enganando as pessoas com sua religião. As pessoas têm fé naquilo que querem ter fé. Eu estou convencido de que, se a gente não tomar cuidado neste país, daqui a pouco a polícia entrará em sua casa e prenderá qualquer um, sem nenhum critério. [...]

Atacou duramente a decisão do judiciário e citou uma gigantesca concentração religiosa organizada por Edir no Estádio do Maracanã, que havia reunido mais de 200 mil pessoas, 37 dias antes da prisão. - Precisamos discutir o critério pelo qual o juiz julga o charlatanismo. A Igreja Universal do Reino de Deus consegue lotar o Maracanã e isso é visto por alguns religiosos ou pela polícia como charlatanismo. O bispo dizia: “E as pessoas que fazem romaria, as pessoas que acreditam em outro tipo de santo, também não estão sendo vítimas de charlatanismo?”. Para que as pessoas sejam presas, é preciso a apuração total da responsabilidade e do crime cometido. Fora disso, acho que todos os brasileiros têm o direito de esperar seu processo em liberdade. Políticos de lados opostos uniram-se na crítica à decisão da justiça. Aloísio Nunes Ferreira, então deputado federal pelo PSDB, também visitou a cadeia de Vila Leopoldina: - É pura violência, pura perseguição. Tem meu maior repúdio. Edson Arantes do Nascimento, o Pelé, veio a público demonstrar sua indignação: - Desde que nós temos livre-arbítrio, a liberdade deixada por Deus, é importante que a própria pessoa escolha o que quer seguir. Não é a lei que vai determinar o que fazer. [...] O primeiro pedido de libertação de Edir Macedo foi negado

As acusações e a prisão não fizeram com que o prestígio da IURD fosse perdido. A Igreja continuou crescendo, expandido o número de membros e templos espalhados pelos Estados do Brasil e cidades em outros países. Na primeira década dos anos 2000 a IURD possuía em sua lista de registros de empresas de comunicação o número de 62 emissoras de rádio, a emissora Record e outras 62 emissoras de TV menores, além de jornais e gráficas (ANTÔNIO, 2012). A igreja adotou a estratégia de adquirir as suas próprias empresas de comunicação com base no sucesso que a compra de emissoras de rádio e TV gerou para a denominação no Brasil. As várias aquisições da IURD no campo das comunicações sempre foi alvo de críticas, porém sempre contavam respostas.

Ao ser entrevistado pela revista *Veja* em 1990 Edir Macedo utiliza a oportunidade para dar uma série de esclarecimentos sobre a relação entre a IURD e TV RECORD: “Divulgaremos o evangelho da TV Record, mas em programas na abertura e no encerramento da programação. Fora disso, ela será uma emissora comercial, como qualquer outra, para disputar audiência com suas concorrentes” (MACEDO, 1990, p. 6). Segundo Aires et al (2017, p. 92), “a consolidação de uma rede de comunicação fundamentada para além dos objetivos imediatos de evangelização, mais do que pautar-se no lucro imediato daquela emissora específica, potencializa o projeto cultural e político de inserção social e o próprio lucro geral da igreja”. A igreja adotava uma estratégia que buscava indicar que ela não utilizaria a emissora de TV apenas para propagar suas ideias. Esse posicionamento buscava iniciar um processo de influência midiática que não necessariamente teria a religião diretamente como fundamento. Ainda segundo Aires et al (2017, p. 94):

A consolidação do caráter comercial da rede não a desvincula do projeto político da igreja. Ao contrário, indica que o projeto político da instituição tem forte laço na articulação da identidade cultural brasileira e a rede de comunicação ao seu comando desempenha, neste contexto, papel-chave. Assim, a perspectiva de orientação generalista do conteúdo, ou a da lógica de lucro das emissoras aliada à ideia de que a programação religiosa se resume às madrugadas mostra-se reducionista. A instrumentalização da programação para atender aos interesses da igreja está presente na disposição da grade, na escolha dos profissionais e no agendamento proposto em todos os turnos da produção.

A uso das mídias, principalmente nos horários comprados para exibição de programas na TV RECORD, pela IURD proporcionava a exposição em massa dos seus principais líderes. A denominação utilizava o controle de muitos meios de comunicação para impulsionar a sua influência entre as pessoas, buscando mais tarde eleger alguns nomes em eleições estaduais e federais. Esses líderes que alcançavam maior simpatia entre as pessoas eram escolhidos para “representar” os projetos da igreja no cenário político.

Segundo Rodrigues (2008, p. 12), “o dirigente máximo da Igreja Universal tinha plena consciência de seus objetivos, ou seja, inserir-se na esfera decisória em escala local, regional e nacional, via mandatos políticos alcançados nas eleições municipais, estaduais e federais a partir de 1982”. Edir Macedo, projetou um caminho político para a igreja, mas antes disso buscou consolidar as formas que defesa que seria necessário para seu plano ser concluído. Nesse contexto, as empresas de comunicação são instrumentos na estratégia adota pelo bispo. Ainda segundo Rodrigues (2008, p. 12), “a instrumentalização do poder, enquanto um mecanismo de convencimento e de participação efetiva nos círculos decisórios, foi pensada desde o princípio pela direção da Igreja. Buscava-se segurança, possibilidade de defesa em escala nacional e destaque social, político e econômico que lhe conferisse uma visibilidade cada vez maior”.

O projeto político de Edir Macedo para a IURD foi explicitado com o lançamento do livro intitulado “Plano de poder: Deus, cristãos e a política”, que foi escrito em coautoria com Carlos Oliveira, um dos jornalistas do jornal “hoje em Dia”. No livro há algumas referências a concepção de Estado laico adotado pela constituição brasileira, mas algumas outras menções a um projeto de conscientização dos evangélicos para seu papel no cenário político brasileiro. A IURD conta com bispos e pastores eleitos para cargos em nível Estadual e Federal, proporcionando a igreja nos últimos 10 anos um dos maiores números de membros inseridos na denominada bancada evangélica da câmara dos deputados federais.

### 2.3 QUESTÕES DE GÊNERO NA ASSEMBLEIA DE DEUS E IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

As pesquisas sobre gênero que se dedicavam a investigar a sua relação com as tradições evangélicas, de modo geral, inicialmente optaram por delimitar a questão a partir da mulher. Por causada dessas escolhas temáticas, o maior número de pesquisa sobre a relação entre gênero e religião dedica-se a falar sobre a situação das mulheres<sup>43</sup>. Essa decisão, entretanto, contribui para que as pesquisas de gênero no Brasil deixassem de adotar uma postura que pensasse a religião apenas como um espaço de opressão (MACHADO, 1997).

A primeira questão sobre a mulher e a sua função em uma igreja pentecostal surgiu com a querela entre dois líderes da Assembleia de Deus. O debate surgiu ao surgir a pergunta sobre a possibilidade de uma mulher exercer as funções de um pastor. Na ocasião, foi decidido que as mulheres não poderiam ser intituladas pastoras. A Bíblia foi a fundamentação religiosa para manter as mulheres distante de qualquer função ocupada pelos homens (CORRÊA, 2012). Segundo Alencar (2011), essa postura dos pastores indica uma prática machista comum na igreja.

A Assembleia de Deus, produz representações de modelos femininos e masculinos, com papéis sociais muito bem delimitado. Elas são pensadas como reprodutoras, são destinadas aos serviços domésticos e ao cuidado da família, enquanto o homem é responsável pelo sustento e proteção da casa. Isso, entretendo, não deve significar uma postura sempre passiva e sem ganhos. Segundo Couto (2002), a mulher em igrejas pentecostais consegue utilizar a religião para transformarem as suas vidas. Para Machado (2005), o pentecostalismo reconfigura a subjetividades dos homens e mulheres. Ela defende que a partir da conversão ocorre a uma transformação nas posturas, nos desejos e nos pensamentos. Portanto, a redefinição da subjetividade das mulheres pode promover um estímulo ao processo de independência com relação aos filhos e ao marido.

As mulheres na IURD não receberão um tratamento equivalente. A elas será destinado os papéis de esposas dos pastores, professoras e obreiras. Elas vão ser caracterizadas como auxiliadoras de seus maridos e das comunidades das quais pertencem. Isso, como nos casos da Assembleia de Deus, não impede, entretanto, que as

---

<sup>43</sup> Há, talvez, duas causas para essa questão: 1) um maior número de mulheres pesquisando gênero, 2) o campo dos estudos sobre a masculinidade ainda ser pequeno no Brasil. As primeiras pesquisas abordam a questão da masculinidade foram realizadas por Machado (1997) e Couto (2002).

mulheres féis da IURD ocupe espaço que antes eram majoritariamente dos homens. Um bom exemplo disso, é o aumento das candidaturas de mulheres a cargos políticos apoiadas pelos pastores e bispos da igreja, um maior número de mulheres como redatoras e jornalistas nos jornais vinculados à IURD (BANDINI, 2003).

Segundo pesquisa do ISER (1996), os membros da IURD são mais abertos a ideia de que uma mulher possa ocupar a função de pastor ou bispo. Para Bandini (2008) e Machado (1995;1996;1998), isso tem relação com a maior flexibilidade moral que a IURD possui em suas pregações. Segundo Bandini (2008, p. 120-121), isso ocorre porquê

Trata-se de uma igreja que tenta se adaptar às mudanças sociais da sociedade mais ampla, numa relação de ruptura e reprodução de modelos patriarcais e comportamentais dominantes, dito de outro modo, a IURD tenta flexibilizar a moral e os costumes, porém sem alterar a estrutura de poder patriarcal

A atenção as mudanças ocorridas na sociedade é um componente importante para a compreensão da questão de gênero na IURD. Em 2011, por exemplo, foi criado o projeto Godllywood<sup>44</sup> idealizado por Cristiane Cardoso<sup>45</sup>, filha de Edir Macedo. O objetivo é desenvolver conteúdo para que as mulheres pudessem ter acesso a um material criado especificamente para elas. A sua estrutura consiste em promover desafios diários (questões como saúde, frequência aos cultos, vida financeira e etc) para que as mulheres possam realizar, a criação de grupos para que essas mulheres compartilhem as suas experiências e reuniões gerais com diversos grupos de mulheres (TEIXEIRA, 2014). Os desafios e reuniões, reproduzem concepções de gênero<sup>46</sup> binários, promovendo a naturalização das assimetrias entre homens e mulheres.

Em relação aos homens, a questão pode ser pensada em duas etapas: 1) a construção da concepção do comportamento que se espera dos homens baseado em leitura de textos bíblicos, 2) Defesa desse modelo diante das mudanças na dinâmica de construção das identidades proporcionadas por transformações econômicas, políticas e o surgimento movimento feministas e globalização (HALL, 2005).

Em primeiro lugar, as pesquisas de Machado (1997; 1995) e Couto (2002), indicam que o modelo de masculinidade que se espera dos féis, tanto da AD como da IURD, segue uma percepção de que o a identidade de gênero é definida no nascimento,

---

<sup>44</sup> Segundo Teixeira (2014), o nome significa um modelo de vida oposto ao que supostamente é ensinado por Hollywood

<sup>45</sup> Um detalhe importante: Cristiane Cardoso é esposa de Renato Cardoso, criador de um dos blogs que iremos analisar.

<sup>46</sup> O conceito de gênero e masculinidade e outros conceitos ligados aos estudos de gênero serão explicitados no próximo capítulo.

com base no sexo, e assim deve permanecer. A partir disso, os homens serão encorajados a construir um posicionamento que demande afastamento de qualquer característica tradicionalmente pensada como feminina. Para isso, serão acionados recursos simbólicos encontrados na religião que auxiliem na manutenção das assimetrias entre homens e mulheres. Aos homens, na AD e IURD, serão destinados a serem os líderes das igrejas e de suas famílias (LEMOS, 2009).

Em um segundo momento, é possível perceber que em ambas as denominações (ou no movimento pentecostal como um todo) existe um movimento de reação às questões indenitárias que surgiram no Brasil, sobretudo, nos governos do PT, promovidas por movimentos sociais (CASTRO, 2004). Há dois exemplos possíveis para ilustrar essa reação. O primeiro deles, a tentativa por parlamentares da bancada evangélica de criação do dia do orgulho hétero como uma forma de mobilização política para sinalizarem que o modelo tradicional deve ser o único a ser seguido (SILVEIRA, 2015). Ainda segundo Emerson da Silveira (2015, p. 114), esse fenômeno ocorre porque:

Em outras palavras, as tradições (religiosas, sociais, culturais) antes naturalizadas, mobilizando um imenso poder simbólico e concreto advindo de sua aceitação ampla, internalizada nos corpos e mentes, de evidência imediata e fora de questão, tornam-se – nos novos contextos sociais, culturais e políticos – deslocadas, não mais evidentes por si mesmas, não mais vistas como naturais

A pluralização indenitária, portanto, faz com que os sujeitos ajam em defesa do que acreditam ser o modelo ideal. Porém, ao recorrerem a política, ao debate público, em certo sentido, essas admitem a existência de outras identidades tanto para homens como para as mulheres (SILVEIRA, 2015).

O segundo momento, agora especificamente organizado por uma denominação, a IURD, é ilustrado pelo surgimento de um projeto específico para abordar a questão da masculinidade e religião. O projeto Intellimen deseja criar um ideal de masculinidade e proporcionar aos homens que frequentam as suas reuniões, ou não, acesso ao conteúdo desenvolvido especialmente para esse grupo. O projeto é formado por desafios que devem ser realizados a cada semana durante um o período de um ano. Os desafios abordam questões financeiras, de relacionamento, saúde e a família. O conteúdo dos desafios ressalta concepções de comportamento baseados em uma lógica binária de gênero, fundamentando o que se espera do homem e da mulher por meio de referências bíblicas. (BARRETO, 2016).

Esses dois momentos caracteriza um fenômeno, que ocorre sobretudo no ocidente, de surgimento de grupos de homens religiosos que desejam viabilizar um modelo de

gênero reacionário baseado em tradições e religião (CLATTERBAUGH, 1997; KIMMEL, 2004). No próximo capítulo abordaremos a relação entre religião e masculinidade. Faremos uma exposição das principais pesquisas e, especificamente, a forma como o pentecostalismo transforma o *ethos* dos homens que ingressam em igrejas que fazem parte desse movimento.

### 3 TENSÕES E PERMANÊNCIAS NO ESTUDO DAS MASCULINIDADES: TEORIAS E METODOLOGIAS<sup>47</sup>

No presente capítulo o meu objetivo será apresentar o estado das pesquisas sobre masculinidade e religião, escolhendo pesquisas sobre tradições evangélicas pentecostais como principal material para apresentação. Para tanto, irei fazer uma pequena exposição sobre como a temática é pertinente para os estudos sobre gênero.

Observar a relação entre masculinidade e religião pode oferecer aos estudos de gênero uma compreensão mais aprofundada sobre as relações entre homens e mulheres inseridos em contextos religiosos como igrejas, templos islâmicos, sinagogas, centros espíritas, terreiros e etc. Além disso, possibilita ao pesquisador uma percepção mais clara sobre a capacidade da religião de promover diferentes modelos de masculinidade ou feminilidade. Dito isso, na primeira parte do capítulo irei me concentrar em fazer uma apresentação dos principais desafios e possíveis focos temáticos na abordagem da conexão entre religião e masculinidade. Nesse primeiro momento também apresentarei as teorias sobre masculinidade que vão guiar a minha pesquisa, enfatizando a questão do conceito de masculinidade hegemônica.

Na segunda etapa do presente capítulo, dedicarei em fazer uma exposição das principais pesquisas sobre a relação entre igrejas evangélicas e a masculinidade. Para isso, mostrei algumas pesquisas que abordam o assunto e os resultados que elas geraram, porém devo ressaltar trata-se de apresentação introdutória, ou seja: não irei fazer uma exposição exaustiva sobre o tema ou sobre os artigos e livros utilizados para compor essa seção do terceiro capítulo.

Por fim, irei me concentrar em articular as questões sobre masculinidade e o pentecostalismo. Nessa etapa utilizarei o resultado das pesquisas que foram reunidos em artigos e/ou livros para apresentar como os autores tem indicado que o pentecostalismo promove mudanças no *ethos* dos homens filiados a igrejas pentecostais. Nessa seção, indicarei que as pesquisas têm se concentrado em três mudanças específicas: 1) os homens pentecostais são mais suscetíveis a desenvolverem uma relação mais saudável com suas emoções e sentimentos, 2) o pentecostalismo possibilita transformações nas percepções sobre sexualidade, 3) homens que fazem parte de igrejas pentecostais são encorajados a desenvolvem relações mais saudáveis com suas esposas e filhos.

---

<sup>47</sup> Usamos o singular de ambos os termos "religião" e "masculinidade", embora estejamos, é claro, conscientes da real pluralidade de ambos

## 2.1. OS ESTUDOS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E MASCULINIDADE

Nos últimos anos, a relação entre religião e masculinidade se tornou um objeto de estudo para pesquisadores (BRUSCO, 1995, LEMOS, 2009, THORTON, 2018), enquanto a masculinidade, no geral, se transformou em um tema recorrente nos debates públicos sobre gênero<sup>48</sup>. Se, por exemplo, entrevistassem alguns homens e perguntassem a eles sobre a autoimagem de cada um e como percebem seus comportamentos, provavelmente menções a sua afiliação religiosa poderiam aparecer enquanto elaboram suas respostas sobre como veem a si mesmo e outros homens.

A maioria dos entrevistados poderia, depois de pensarem sobre a questão da masculinidade, iniciar uma série de afirmações sobre o quanto a masculinidade<sup>49</sup> atualmente tem sofrido transformações, o quanto as feministas não entenderam algumas questões sobre o masculino ou, além disso, poderiam indicar que é preciso iniciar um movimento de retorno à ideias de masculinidade que, para eles, foram tradicionalmente estabelecidos em nossa sociedade, entre as quais, a ideia de que homens precisam ser “fortes”, homens são provedores e protetores das mulheres, ou, por exemplo, homens são superiores por causa de seus atributos físicos e genéticos. Além disso, outras questões relacionadas com este assunto como as declarações depreciativas feitas por alguns cristãos evangélicos sobre o direito das mulheres de recorrerem ao aborto ou sobre casamentos entre pessoas que possuem a mesma identidade de gênero. Todas essas noções fundamentadas, como Ecco (2011) indicou, em noções teológicas que concebem Deus como um ser estritamente masculino ou noções biológicas sobre o gênero.

É necessário investigar a complexidade da relação entre religião e masculinidade, por exemplo, observando a autoimagem e o comportamento dos homens no contexto multifacetado, levando em consideração a origem étnica e social, a idade, a orientação sexual e a religiosidade pessoal dos sujeitos. A mútua relação entre religião e masculinidade é complexa e possui algumas complexidades e isso fica ainda mais claro quando deslocamos nosso foco da situação atual no Brasil, por exemplo, e expandimos

---

<sup>48</sup> Um bom exemplo disso é o surgimento de grupos de homens que debatem questões relacionadas a masculinidades. Um desses grupos se reúne na cidade do Rio de Janeiro para debaterem as questões que envolve suas identidades como homens. Disponível em: <https://epoca.globo.com/em-curso-homens-se-reunem-para-desconstruir-ideia-de-masculinidade-23402323>. Acesso: 15/02/2019

<sup>49</sup> Pesquisas como a de Ecco (2011) e Lemos (2009) ajudam a sustentar esse itinerário de respostas.

nossa perspectiva em nível histórico, geográfico e econômico. Um olhar sobre o passado do Cristianismo<sup>50</sup> europeu ou estadunidense, por exemplo, é suficiente para provar o peso da circunstância histórica da posição dos homens na religião, por um lado, e das ideais e práticas religiosas da masculinidade, por outro. Segundo Tosh (1999), ainda na Inglaterra vitoriana, grupos de homens foram organizados com a intenção de “recuperar” valores da masculinidade que supostamente estariam sendo descaracterizado pela modernidade. Esse grupo foi nomeado ‘Muscular Christianity’. As suas principais características consistem em: ênfase em um corpo musculoso, heterossexualidade e re-masculinização<sup>51</sup> do cristianismo (TOSH, 1999; 1994)

O Cristianismo, por exemplo, com as suas diferentes tradições<sup>52</sup> se constituiu e se estabilizou por séculos (e ainda hoje, em grande parte, é) a orientação social, política e econômica das sociedades e culturas ocidentais. A religião constitui uma das principais fontes de elementos para a construção das concepções de gênero que estão disponíveis para os sujeitos (WENER, 2011). Podemos perceber isso quando observamos que Deus é frequentemente idealizado a partir de características tradicionalmente masculinas, e que isso ajuda os homens a construírem sua masculinidade baseado por uma percepção teológica (ECCO, 2011) Essa influência foi construída por anos de perspectivas teológicas que desenvolveram reflexões sobre Deus que ressaltavam, principalmente, a sua imagem masculina. Não sem razão foi e é Deus frequentemente entendido e descrito como um "homem" forte, responsável, pai, um homem barbudo, um homem com cabelos brancos e etc. (LEMOS, 2009).

Assim, uma “feminização da religião”<sup>53</sup> tem sido repetidamente indicada como um fenômeno importante para o século XIX e as pesquisas sobre a posição das

---

<sup>50</sup> Em minha pesquisa eu usarei a palavra cristianismo no singular para indicar a religião cristianismo no geral. Devemos ressaltar, entretanto, que existem várias tradições cristãs, tais como: Catolicismo Romano, Igreja Anglicana, Igreja protestante, movimento pentecostal e etc.

<sup>51</sup> A expressão re-masculinização surgiu em grupos que acreditavam que a sociedade e a religião passavam por um processo de feminização. Conferir a próxima nota para maiores detalhes sobre esse tema.

<sup>52</sup> O Cristianismo possui algumas tradições (vertentes) separadas por questões teológicas e políticas. Entre essas tradições se destacam a Igreja Católica Apostólica Romana, o Anglicanismo, a igreja Ortodoxa e as igrejas Protestantes (ou evangélicas). No caso da tradição protestante uma série de ramificações surgiram ao longo dos séculos. Há igrejas batistas, metodistas, pentecostais, luteranas e presbiterianas. Em cada denominação evangélica, por exemplo, há um pensamento teológico diferente das outras, porém é possível encontrar um substrato: a crença em Jesus Cristo como o suposto Salvador da humanidade.

<sup>53</sup> Segundo Schneider (2016, p. 12 apud BENTHAUS-APEL, 2018), a “feminização da religião” pode ser compreendida como uma “recoding of religion as feminine, an autonomous interpretation of faith by women, a process of the retreat of men from the churchly space, an above average presence of women in churchly life. Such tendencies are supposedly manifested as a ‘feminization of religious personnel’; as a ‘feminization of the faithful that is to say, those participating in the churchly-religious offerings; as a

mulheres dentro de instituições religiosas e a forma com que elas se posicionam diante de opressões e violências (OLENHUSEN, 2000; SCHNEIDER, 2016).

Além da profundidade em nível histórico, isto é, uma abordagem que leve em consideração as transformações sofridas pela religião – o Cristianismo, em específico - e as influências que elas proporcionaram aos homens. Uma abordagem que leve em consideração as relações entre masculinidade e religião em nível global é necessária para uma melhor observação da pluralidade da relação. Os resultados das pesquisas realizadas em diferentes países podem ajudar a perceber a complexidade do fenômeno de uma forma mais apropriada para um estudo rigoroso. Investigações sociológicas e antropológicas que buscam analisar a relação em nível global, isto é, em diferentes lugares do mundo, podem fornecer evidências iniciais sobre as semelhanças e diferenças entre distintas tradições religiosas e os modelos de masculinidades existentes em cada uma (GUPTA, 2011; INHORN 2018; BRUSCO, 1995; DAWLEY, 2018; INHORN, 2018).

De acordo com algumas pesquisas<sup>54</sup> realizadas com a finalidade de descobrirem a relação entre gênero e religião, as mulheres em países como Estados Unidos ou México, a princípio, são mais religiosas do que os homens. No entanto, há uma clara diferença quando é levado em consideração outras tradições religiosas. Por exemplo, os homens frequentam reuniões religiosas com mais regularidade em países predominantemente muçulmanos como a Arábia Saudita ou Irã<sup>55</sup>. Essa característica peculiar indica que observar a relação entre religião e gênero exige um esforço interpretativo que lance mão não apenas da sociologia ou antropologia, mas de todo e qualquer método que ajuda a compreender a realidade de homens e mulheres inseridos em tradições religiosas.

A complexidade da relação entre masculinidade e religião, segundo Krondorfer e Culbertson (2005), demanda que as pesquisas sobre esse tema realizadas no campo da Ciência da Religião, em específico, e em outras disciplinas no geral, se debruce em algumas questões para uma abordagem mais profunda sobre o assunto. Primeiramente, de uma perspectiva teórica, é importante obter reflexões fundamentais sobre a relação

---

‘feminization of piety’; and as a ‘feminization of religious discourse’, that is to say in the discursive ascription of religiosity/piety to the female gender”.

<sup>54</sup> Essas pesquisas foram feitas com homens e mulheres entre 18 e 65 anos que moravam nos Estados Unidos e México. Para verificar os dados da pesquisas acessar o site do pew research center <http://www.pewforum.org/religious-landscape-study/christians/christian/gender-composition/#beliefs-and-practices> ( acesso: 31/01/2019).

<sup>55</sup> As pesquisas foram realizadas em países do Oriente Médio entre 2005 e 2008. Essas informações foram retiradas do site Pew Research center: <http://www.pewforum.org/2016/03/22/the-gender-gap-in-religion-around-the-world/> (acesso: 31/01/2019)

entre religiões (em sentido global, geral) e as formas que elas desenvolvem regras normativas (por exemplo, em textos sagrados ou sermões). Com efeito, a religião (em sentido amplo) pode ser um recurso simbólico importante para as pessoas comporem as suas identidades. Ela fornece os elementos que os indivíduos utilizam para dar sentido as suas vidas e suas ações em grupo. Uma determinada tradição religiosa, é uma expressão da religiosa que conta com as suas especificidades culturais e sociais. Uma tradição religiosa, como o exemplo do cristianismo, tem relações com o judaísmo, porém possui características distintas, tal como a crença de que Jesus Cristo é o salvador. (KRONDORFER, HUNT, 2012). Pensar as relações entre essas tradições distintas ajuda a compreendermos o processo de formação da heterossexualidade entre religiões monoteístas, por exemplo. No Cristianismo, Judaísmo e Islamismo a heterossexualidade é construída a partir da noção de que Deus, a priori, criou as identidades de gênero com base no sexo. Ou seja: a identidade de gênero é determinada pelo nascimento biológico. Porém, se compararmos com as noções sobre gênero no Hinduísmo, ou Budismo, é possível encontrar uma concepção de masculinidade que não tem relação com questões biológicas como nas religiões monoteístas que mencionamos. Embora a religião seja um dos principais elementos que justifica e constrói as identidade de gênero, masculinidade, cada religião vai desenvolver o jeito diferente de desenvolver as narrativas e práticas que são utilizadas para fundamentares as concepções de gênero (INHORN, 2018; KHAN, 2018; THORNTON, 2018; DE SONDY, 2013; LONGMAN 1995; KLINGBEIL 1999; CABEZÓN, 1992).

Além disso, faz-se necessário abordar a ligação entre uma tradição religiosa<sup>56</sup> e os homens que nela estão circunscritos, destacando como a dominação masculina é constituída e consolidada, mas também como ela pode ser deslegitimada a partir das posições das mulheres ou reflexões dos próprios homens.<sup>57</sup> Uma segunda atitude igualmente importante, é apresentar a relação entre uma tradição religiosa específica e diferentes ideias e práticas de ser homem em uma cultura e sociedade, para demonstrar sua relação com outros fatores, como classe social, idade e sexualidade - isto é, sua Interseccionalidade. O conceito de Interseccionalidade foi criado para que as categorias

---

<sup>56</sup> Nessa dissertação eu usarei o conceito de tradição religiosa para indicar religiões como Catolicismo, Judaísmo, Cristianismo, Candomblé e etc. Dessa forma, adotamos em nossa pesquisa um conceito de religião que se caracteriza como um sistema que inclui crenças relacionada a realidade metafísicas, culto, comunidade religiosa e uma tradição de mitos de origem, queira sejam escritos ou apenas orais.

<sup>57</sup> Para informações de como teólogos cristãos estão propondo modelos de masculinidades alternativas e inclusivas a partir de interpretações de textos bíblicos conferir o volume 52 da revista Ribla que recebeu o título “Re-imaginando Las Masculinidades”.

de gênero, raça, condição econômica e religião pudessem ser analisadas pressupondo a sua conexão. Nesse sentido, refletir sobre a questão de gênero deve envolver outras questões como a raça. Foi a partir disso que o feminismo negro, por exemplo, propôs ao movimento feminista revisões sobre as teorias que levassem em conta as questões específicas das mulheres negras. É a partir disso, que a questão da função da religião na composição das identidades de gênero surge como um ponto crucial para as novas pesquisas. Refletir sobre a questão da masculinidade envolve, também, pensar sobre como a religião perpassa pelas construções indeníveis dos indivíduos e dos grupos<sup>58</sup> (KRONDORFER, HUNT, 2012; THORNTON, 2018; THOMPSON, 2002).

Segundo Werner (2011), a religião através de suas escrituras sagradas, textos normativos<sup>59</sup>, suas práticas e ritos, sempre teve um impacto significativo sobre como as pessoas pensam e praticam sua identidade de gênero. Embora essa relação entre gênero e religião seja conhecida há muito tempo, a pesquisa acadêmica sobre a relação entre religião e masculinidade só surgiu, realmente, nas últimas três a quatro décadas (KRONDORFER, HUNT, 2012).

As primeiras pesquisas sobre gênero e religião desenvolvidas em 1970 apresentaram problemas. Exemplos para se observar essa questão podem ser encontrados em publicações mais recentes do volume de 2017 da revista “Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation”. Um por exemplo desses problemas, foi que a distinção entre sexo e gênero em termos de natureza versus cultura foi questionada apenas nos anos 90 (KING 2005; BOWIE 2005).

Uma vez que os pesquisadores absorveram ideias tradicionais de gênero, que, por exemplo, concebem as identidades como algo fixo ou determinado por categorias biológicas, em suas pesquisas sem questioná-las ou usá-las criticamente, elas apenas perpetuam essas ideias, e principalmente na forma de papéis de gênero binários e, muitas vezes, naturais.<sup>60</sup> Por outro lado, se concentram apenas em desconstruir o gênero

---

<sup>58</sup> Para maiores aprofundamentos sobre o conceito e a sua relação com os estudos da masculinidade conferir: Hearn, J. Neglected Intersectionalities, 2011, In: Studying Men Age(ing), Virtuality and Transnationality. Lutz; Helma; et ali (eds): Framing Intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies. Farnham / Burlington: Routledge, 89-104, 2011.

<sup>59</sup> Há textos que não são considerados sagrados, porém podem ser utilizados para moldar condutas. Um bom exemplo é a relação de textos teológicos e a conduta das pessoas. Embora não sejam “sagrados”, eles ajudam os cristãos a orientarem suas condutas em relação a sociedade e cultura.

<sup>60</sup> Em relação ao desenvolvimento histórico dos estudos de gênero, na década de 1980, sexo e gênero foram utilizados como termos que designam as dimensões biológica e sócio-cultural, respectivamente, nos estudos sobre a masculinidade e sua relação com a religião. Para maiores informações sobre o assunto conferir o artigo “Let’s Talk about Celibacy! How western christian culture affects the construction of sex, body, and gender in popular and scholarly discourses”, publicado na revista “Interdisciplinary

da "mulher" em seus contextos religiosos e sociais, algo para o qual o movimento das mulheres da década de 1960 também contribuiu muito com seus desenvolvimentos teóricos<sup>61</sup>.

É possível identificar um aumento no interesse em pesquisar a relação entre religião e masculinidade no início dos anos 1980. O surgimento desse desejo entre os pesquisadores pode ser compreendido ao observarmos que as concepções sobre gênero, que partiam de um paradigma biológico<sup>62</sup>, foram cada vez mais questionadas nesta década em favor de uma abordagem construtiva. Os estudos inicialmente desenvolvidos por religiosos, no campo dos estudos da religião<sup>63</sup> ou por teólogos no campo da teologia, começaram a refletir, agora influenciados pelas teorias feministas<sup>64</sup>, sobre a relação entre masculinidade e religião e como os homens desenvolviam suas religiosidades. Essas pesquisas inicialmente começaram a refletir sobre os possíveis modelos de masculinidades que, em suas reinterpretações da Bíblia, aparecem. Ao longo dos primeiros dez anos do processo de desenvolvimento, os estudos passavam a investigar o tema utilizando outras disciplinas como antropologia, sociologia e história. Contemporaneamente, a área possui, aliada a American Academy of Religion, um grupo de trabalho que se dedica em organizar reuniões anuais, publicar artigos temáticos e livros (KRONDORFER, 2015; 2016)

No final da década de 1980, vários acadêmicos nos Estados Unidos uniram forças para formar redes de pesquisa a fim de investigar mais de perto a relação entre religião e masculinidade. As descobertas e publicações resultantes desses grupos de pesquisadores indicam que os "estudos críticos sobre homens na religião" têm sido um campo independente de pesquisa – em relação aos estudos de gênero de modo geral - desde meados da década de 1990 (KRONDORFER, HUNT, 2012).

---

Journal for Religion and Transformation no terceiro volume do ano de 2017. Também indicamos artigo escrito por Bjorn Krondorfer I "ntroduction. Religion and Masculinities – Continuities and Change", In: Religion and Gender 2 (2), 194-206, 2012.

<sup>61</sup> A importância do conceito de papéis de gênero (ainda em termos binários), especialmente nos anos 50 e 60, é indicada por exemplo, na pesquisa de MEUSER. Esse tema perdeu sua importância no início da década 1980, através do surgimento de teorias da construção social (MEUSER 2010; MOSSE, 1996).

<sup>62</sup> A abordagem biológica sugere que não há distinção entre sexo e gênero, assim o sexo biológico cria um comportamento de gênero. O gênero é determinado por dois fatores biológicos: hormônios e cromossomos ( FINE, 2017).

<sup>63</sup> Inicialmente os estudos sobre masculinidade e religião no Estados Unidos foram desenvolvidos dentro do campo de pesquisa denominado "Religious Studies".

<sup>64</sup> A teoria feminista foi uma das principais influências para o início dos estudos sobre a masculinidade. A partir dos estudos que questionavam as concepções de gênero tradicionalmente estabelecidas em sociedade e culturas foi percebido que a masculinidade poderia ser uma categoria a ser pensada dentro dos estudos de gênero.

Como apresentamos acima, o campo de pesquisa sobre a relação entre masculinidade e religião inicialmente contou apenas com homens religiosos entre o número de pesquisadores. Essa característica fez com que os trabalhos produzidos sobre a relação entre religião e masculinidade inicialmente escolhessem o Cristianismo e suas diferentes tradições na história como principal *locus* para as suas reflexões. Na segunda parte desse capítulo iremos apresentar uma breve introdução sobre as pesquisas realizadas. Somente a partir da metade da década de 1990 houve um aumento no número de estudos que pesquisavam outras tradições religiosas. Contando primeiramente com estudos sobre o judaísmo e, nos últimos anos, sobre o islamismo, o budismo e o hinduísmo (KRONDORFER, HUNT, 2012).

As pesquisas foram realizadas a partir das prioridades formuladas pelos pesquisadores, que escolhiam os temas de seus trabalhos tendo as suas afiliações religiosas como principal influência. Um exemplo dessa tendência pode ser percebido ao observarmos a ênfase que esses pesquisadores davam às tradições cristãs ao refletirem sobre a ligação entre gênero e religião (KRONDORFER, 2015; 2016). Eles focalizaram, inicialmente, os papéis masculinos centrais, como a identidade masculina do padre (ou pastor) ou a forma como a religião ajuda a conceber a ideia de que os homens devem ter maior responsabilidade com os assuntos do âmbito familiar (domésticos) (KRONDORFER; CULBERTSON, 2005; WERMER, 2018). Os estudiosos concentraram os seus esforços de pesquisa em observar a relação entre os ideais de masculinidade e religião na modernidade. Foi apenas nos últimos anos que os pesquisadores ampliaram suas pesquisas, concentrando-se agora não apenas em determinado período históricos, ampliando as suas investigações para os dias atuais. Dessa forma, as pesquisas também começaram a refletir sobre as masculinidades cristãs desenvolvidas em culturas fora do “eixo” ocidental<sup>65</sup> (WERNER, 2011).

Os primeiros estudos sobre a relação entre o islamismo<sup>66</sup> e a masculinidade surgiu mais ou menos na mesma década que aqueles que pesquisavam a partir do cristianismo, com um grande número enfatizando primariamente a homossexualidade. Foram pesquisas que buscavam desenvolver uma reflexão sobre como os textos do corão

---

<sup>65</sup> Se destacam pesquisas que abordam a relação entre pentecostalismo e masculinidade. Essas pesquisas serão utilizadas como fundamento teórico na segunda parte desse capítulo que abordaremos a relação da masculinidade com o pentecostalismo.

<sup>66</sup> É uma religião monoteísta abraâmica surgida no oriente médio. Ela possui duas vertentes principais. Os sunitas e os xiitas surgiram a partir, principalmente, das diferenças de interpretação sobre quem poderia ocupar a posição de liderança entre o povo islâmico, a função política ou apenas religiosa do seu líder e questões que envolvem a interpretação do corão. (PEACE, 2005)

retratavam os homens. As pesquisas empíricas que lidaram com a homossexualidade de homens sunitas perceberam que eles reconfiguravam suas leituras sobre o corão a partir da influência que receberam de países ocidentais (KHAN, 2018).<sup>67</sup> Em contraste, estudos sobre o judaísmo<sup>68</sup> abordaram, até o momento, principalmente a relação entre a religião e o corpo masculino, com ênfase na construção da heterossexualidade e a invenção do conceito de homem judeu (BOYARIN, 1997; GASQUET, 2012). Em contraste, nosso conhecimento sobre a interação entre culturas religiosas asiáticas e masculinidade tem sido limitado.

No entanto, as pesquisas desenvolvidas por Chopra e Felipo (2004) e Powers (2009), indicam que também é importante observar as concepções de masculinidade entre homens budistas e hindus. Conforme eles indicam, homens que não pertencem a culturas ocidentais desenvolvem masculinidades com características diferentes daquelas encontradas em homens cristãos ou judeus, por exemplo. Em resumo, o número de pesquisas sobre a relação entre masculinidade e religião aumentou significativamente nas últimas décadas, embora ainda exista uma lacuna a ser preenchida por estudos que comparem as diferentes concepções de masculinidade em diferentes religiões, principalmente aquelas que estão localizadas no oriente.

Independentemente da tradição religiosa em que as pesquisas se concentrem, ou do tempo e do lugar que selecionam, os estudos recentes sobre a relação entre religião e masculinidade concordam com um conjunto de questões, a saber, (i) como a sexualidade, (ii) corpo, (iii) violência de gênero e (iv) o machismo<sup>69</sup>. Essas questões também têm sido centrais por algum tempo nos estudos de masculinidade em geral. Enquanto outros conceitos, como o papel (binário) de gênero, e questões como a do patriarcado, ficaram em segundo plano conforme a pesquisa foi avançando, os novos temas são pesquisados base em novas abordagens teóricas que - mais uma vez desde a década de 1980 - moldaram o debate acadêmico geral sobre questões de gênero. Essas

---

<sup>67</sup> A relação entre o Islã e a homossexualidade chamou a atenção dos estudos de gênero muito cedo. Já na década de 1980 a historiadora Jean Scott refletia sobre o assunto (1986, p. 1071) “Na teoria política islâmica medieval, os símbolos do poder político aludiram mais frequentemente ao sexo entre homem e menino”.

<sup>68</sup> O judaísmo é uma das religiões abraâmicas monoteístas mais antigas com origem no quinto século antes de Cristo. O seu principal livro de normas e condutas é a Torah. Ela é formada por um conjunto dos cinco primeiros livros da bíblia cristã. Atualmente possui duas linhas de interpretação dos livros que acreditam ser fundamentais para sua fé.

<sup>69</sup> O machismo é um sistema de representação que pressupõe que as diferenças entre os sexos justificam as posições dos homens e das mulheres em uma sociedade e cultura. Nesse sistema, as características físicas dos homens são utilizadas como recurso argumentativo para contrapor as características físicas das mulheres com o objetivo de fundamentar hierarquias de poder em ambientes de trabalho, familiar e educacional (CONNELL, 1995).

pesquisas incluem, em primeiro lugar, as abordagens introduzidas por Michel Foucault (1976) em seu trabalho de três volumes sobre a História da Sexualidade que investiga a relação entre poder e sexualidade através de discursos.

Uma outra teoria influente quanto o que foi abordado na História da Sexualidade, em discussões gerais sobre gênero, tem sido a ideia de Judith Butler (1990) sobre o gênero como performance da sexualidade. Embora os estudos sobre a masculinidade tenham ignorado o conceito nos primeiros anos da existência do campo. Por outro lado, o trabalho do sociólogo francês Pierre Bourdieu (1998), que na “Dominação Masculina” emprega sua teoria do *habitus* para explicar o domínio exercido pelos homens, teve grande influência nas pesquisas sobre masculinidade, sobretudo na França e no início das pesquisas no Brasil. Suas observações interagem com noções apresentadas por Raewyn Connell em 1995 que em sua primeira obra pública dedica-se a abordar a questão da masculinidade<sup>70</sup>, cujo conceito de masculinidade hegemônica é o instrumento teórico decisivo nos estudos desse campo ao longo das últimas décadas.

A atual conceituação teórica da relação entre religião e masculinidade deve incluir em seu arcabouço teórico, cada vez mais, discussões sobre gênero enfatizam a construção social de todas as formas de gênero, incluindo até mesmo a aparente distinção biológica entre os sexos, masculino e feminino. Adotar novas perspectivas podem ajudar, inclusive, a desenvolver abordagens que tem como foco da pesquisa a relação entre pessoas LGBTQ+ tradições religiosas.

A abordagem mais abrangente e atual é a teoria da performatividade, que em última análise deseja desconstruir a distinção entre "sexo" e "gênero", porque “não existe uma 'essência' que o gênero expresse, nem um ideal objetivo ao qual o gênero aspire; porque o gênero não é um fato, os vários atos de gênero criam a ideia de gênero como um fato, e sem esses atos, não haveria gênero” (BUTLER, 1998, p. 522)

Segundo Butler (1990), é somente através da constante repetição de semânticas e práticas culturalmente específicas que o gênero - mesmo em sua dimensão física - torna-se construído. Tal abordagem performativa significa examinar, quando se trata da relação entre religião e masculinidade, até que ponto as imagens religiosas, prescrições e normas fazem parte dessa teia densa de textos, regulamentos, histórias e imagens que constituem a auto percepção e as ações dos homens - como "homens" - em geral e especialmente em um contexto religioso.

---

<sup>70</sup> Dedicaremos uma sessão específica para aprofundarmos os conceitos desenvolvidos por Connell

Além da teoria da performatividade de Butler (1990), existem outras abordagens teóricas nas ciências sociais que permitiram os pesquisadores questionar fundamentalmente a afirmação ontológica postulada pelas religiões de que existe uma ordem natural de gênero. O conceito de discurso, desenvolvido por Michel Foucault, ajudou a investigar a maneira pela qual os discursos sobre gênero desenvolvidos pelas instituições religiosas serviam como ferramenta de domínio dos corpos e das subjetividades. Em seus primeiros trabalhos, nos quais ele se preocupou acima de tudo em enfatizar como o conhecimento poderia tornar-se um instrumento de poder, Foucault (1986) entendeu que discursar era um sistema tácito de regras que determina o que pode ser dito sobre uma questão particular, como é dito, e quem pode falar.

### 3.2 TEORIAS SOBRE A MASCULINIDADE

Raewyn Connell (1995; 2002) e Pierre Bourdieu (1998), apontaram para a complexidade das relações que compõe o processo de desenvolvimento da masculinidade. Essa complexidade aumenta ainda mais se olharmos para uma segunda característica da formação relacional - a saber, a vinculação de masculinidades com outras categorias de realidade social. Esse ponto de vista foi recentemente destacado sob o título de "interseccionalidade", que argumenta que os dispositivos de a masculinidade estão fortemente ligados a categorias estruturais de classe e raça ou de filiação nacional ou étnica. A conceituação mais influente para os estudos sobre a construção social da masculinidade ainda é o conceito de "masculinidade hegemônica" desenvolvido pelo Raewyn Connel (1995; 2002).

Nas relações entre homens e mulheres, a masculinidade hegemônica aparece como o elo simbólico e institucional entre masculinidade e autoridade, uma ligação que, para Connell (1992; 1995; 2005), deve ser entendida como o principal eixo do poder masculino. Porém, nas relações entre os homens, a masculinidade hegemônica se desenvolve em relação aos outros modelos de masculinidades, que Connell (1992; 1995; 2005), diferencia como “cúmplice”, “subordinada” ou “marginalizada”.

A masculinidade hegemônica<sup>71</sup> aparece, no geral, como um ideal cultural de masculinidade que é primariamente realizado pelas elites sociais, mas é apoiado e compreendido pela esmagadora maioria das elites sociais maioria dos homens como

---

<sup>71</sup> Abordaremos com maior profundidade esse conceito na próxima etapa do capítulo.

padrão de orientação. Em contraste com o conceito de Connel (1995), o conceito de *habitus* masculino de Bourdieu foi pouco utilizado pelos pesquisadores de masculinidades, embora ainda desempenhe um papel fundamental em estudos desenvolvidos nas ciências sociais. Na noção de *habitus* masculino, Bourdieu (1998) enfatiza em particular a importância da competição entre os homens para a construção da masculinidade, e distingue, como Connell (1995), entre uma dimensão homo e uma dimensão heterossocial. Bourdieu concebe como a base do *habitus* masculino a *libido dominandi* (o desejo de dominar), que, em sua opinião, constrói as ações do homem tanto para os outros homens quanto para as mulheres

As religiões determinam, moldam e realizam práticas sociais e sociais. Por outro lado, porém, as religiões certamente não devem ser entendidas como estruturas culturais estáticas. Pelo contrário, elas são mutáveis e também podem oferecer aos sujeitos uma fonte de inspiração, fomentando práticas sociais capazes de refletir, questionar e mudar sistemas tradicionalmente estabelecidos. Isto também se aplica à relação entre religião e masculinidade, que, a este respeito, pode e deve ser entendida como formas flexíveis e mutáveis de prática.

A religião (e as religiões) deve ser considerada na maioria das sociedades e culturas como um dos mais importantes elementos que os sujeitos utilizam para compor as suas identidades. Ela deve ser compreendida como um componente que os sujeitos utilizam para compor suas percepções sobre gênero. Considerar a importância da religião na construção das noções de gênero que emergem nas culturas e sociedade pode ajudar a perceber com maior clareza a relação entre religião e masculinidade. Para observemos a maneira pela qual as masculinidades são construídas, não podemos evitar, também, de utilizarmos as abordagens que enfatizam a formação relacional multiplicada das masculinidades. As noções do que é “ser homem” são construídas, entre outras coisas, em conflito com as várias ideias de masculinidade disponíveis em uma cultura, com os homens em condições de competição e comunidade, com as mulheres e feminilidades sob condições de demarcação e dominação.

### 3.3 - APROFUNDANDO O CONCEITO DE MASCULINIDADE HEGEMÔNICA

Conforme indica Ana Beatriz de Vilhena em seu texto de qualificação de doutorado:

Na tentativa de sistematizar os estudos sobre masculinidades, Raewyn Connell (1971) produziu um livro que constituiu a base para todos os estudos posteriores sobre o tema. Foi ela quem desenvolveu o conceito de

masculinidade hegemônica a partir dos aportes teóricos sobre gênero disponíveis na sociologia e partiu de uma pesquisa etnográfica em uma escola australiana. O projeto nessa escola mostrou as evidências empíricas de hierarquias múltiplas, não apenas de gênero, mas também de classe.

A partir das conclusões parciais dessa pesquisa<sup>72</sup> realizada com casos clínicos a partir da psicologia e psicanálise, Connell (1971) desenvolve a teoria das masculinidades propondo análise baseada em múltiplas relações de poder que delineiam mentalidades e práticas presentes até os dias atuais, tais como: violências, transformações nas configurações de família, de sexualidade e assim por diante. Para essa autora, as masculinidades são, até aonde podemos ampliar o conceito:[...] simultaneamente um lugar nas relações de gênero, a prática através da qual homens e mulheres comprometem-se com este lugar no gênero e os efeitos destas práticas nas experiências corporificadas, na personalidade e na cultura<sup>73</sup> (CONNELL, 1995, p. 71). A masculinidade hegemônica precisa ter uma relação entre ideais culturais e poder institucional. Na medida em que ela corresponde simultaneamente a um “lugar nas relações de gênero”, ou seja, corresponde a identidade, corresponde também às práticas e, sendo assim constrói realidades. Além disso, corresponde aos “efeitos dessas práticas que se dão no corpo, na personalidade e na cultura”; então, molda as mentalidades, o comportamento e, conseqüentemente, as estruturas sociais. (VILHENA, 2018)

O conceito de masculinidade hegemônica é amplamente utilizado como abordagem principal para se estudar os homens e as suas posições em nossa ordem social, aparecendo em uma quantidade considerável de investigações empíricas (CONNELL, MESSERSCHMITT 2005). Esse conceito tem sido usado como uma ferramenta para analisar as disparidades de gênero na educação, criminologia e representações da mídia (como imagens de guerra e esportes) saúde masculina e estudos organizacionais (CONNELL, MESSERSCHMITT 2005).

A masculinidade hegemônica é utilizada como modelo ideal por um subgrupo de homens de classe média. As características defendidas por esse modelo são tipicamente ideológicas e possuem uma ampla recepção entre os homens desse grupo social e econômico. (CONNELL e MESSERSCHMIDT 2005; GERBER, 2015). Noções tradicionais sobre o que significa ser um homem em uma sociedade particular levaram a ansiedades e confusão entre os homens, tornando-os inseguros sobre como se comportar ou que atitudes e ações deveriam ter. Essa definição deixa claro quão fortemente Connell (1995) entende a masculinidade hegemônica como entrelaçada aos aspectos de poder, em vez de procurar certos tipos de masculinidade. Além disso, ela reconheceu que a masculinidade hegemônica tem uma dimensão de tempo e é mudando com o

<sup>72</sup> A pesquisa que ela desenvolveu usou crianças para compor seus estudos de caso. Ela queria compreender como o comportamento conservado era ensinado a crianças e adolescentes.

<sup>73</sup> ‘Masculinity’, to the extent the term can be briefly defined at all, is simultaneously a place in gender relations, the practices through which men and women engage that place in gender, and the effects of these practices in bodily experience, personality and culture (CONNELL, 1995, p.71).

curso da história. Outras formas de masculinidade são constituídas e somente existem em relação ao ideal de masculinidade hegemônica. O termo "masculinidade hegemônica" denota, por um lado, um tipo particular de masculinidade, e, além disso, constitui um meio de explicar toda uma microestrutura de relações de gênero. A capacidade de ordenação da masculinidade hegemônica é particularmente aparente quando a formas de masculinidade subordinadas a hegemônicas e todas as outras formas legítimas de masculinidade.

Como Connell (1995) observou, o desenvolvimento de noções hegemônicas de masculinidade reflete lugares e tempos específicos, e suas transformações afetam um processo que influencia o equilíbrio de interesses na sociedade. Cada cultura constrói conceitos de tipos corporais ideais e um repertório performativo para homens e mulheres, e espera-se que os indivíduos se conformam a essas normas. Além disso, eles são julgados por seus pares com base em quão bem eles conseguem promulgar as expectativas de sua sociedade

A possibilidade de maior recepção da masculinidade hegemônica e os privilégios patriarcais que lhe são concedidos variam de acordo com a raça, orientação de classe e orientação sexual. Por exemplo, os homens homossexuais se encontram oprimidos pela a masculinidade hegemônica porque a homossexualidade é compreendida como maneira errada de ser homem, e em na boa parte dos casos não é reconhecida como uma forma de masculinidade (CONNELL, 1995; 2005; CONNELL E MESSERSCHMIDT 2005; PASCOE, 2014). Homens dentro de minorias (gay ou negros) e homens pobres experimentam um modelo de masculinidade marginalizado (CONNELL, 1995; 2005).

Homens que estão dentro do grupo das masculinidades marginalizadas experimentam barreiras estruturais e (ou) racismo, que limitam seu acesso ao privilégio de gênero (FLORES, HONDAGNUE-SOTELO 2013). Devido à desigualdade estrutural, ao longo das linhas de raça e classe, as formas de masculinidade marginalizadas, ou subalternas conforme disse Kimmel (1998), podem se manifestar de formas mais violentas, como o aumento da agressão, em um esforço para reafirmar posição de predominância dos homens marginalizados na hierarquia de gênero (BACA ZINN, 1982; FLORES; HONDAGNUE-SOTELO 2013).

Todas as formas de masculinidade compartilham o posicionamento dos gêneros masculino e feminino em oposição entre si, o que é considerado masculino não tem associação ou semelhança com aquilo que é considerado feminino. (CONNELL, MESSERSCHMITT, 2005). Por exemplo, se um homem é tido e construído como

racional, então a mulher será tida e construída como emocional e seus pontos de vista estão sujeitos a escrutínio porque ela não é considerada um ser racional. Os homens também são percebidos como fortes, inerentemente capazes e merecedores de atenção (MORRIS, 2008; 2012). Isso exige uma estrutura de desigualdade que sirva aos homens, estabelecendo dominância na sociedade, no trabalho e no lar, e sobre os corpos das mulheres (CARRIGAN, CONNELL, LEE 1985; SHROCK, SCHWALBE, 2009; PASCOE, 2014)

Conforme a avaliação de Ana Beatriz de Vilhena:

Segundo Badinter (1993), uma das principais características da masculinidade é a heterossexualidade. O “ser homem”, a identidade masculina, estaria diretamente ligada ao fato de possuir, tomar, penetrar, dominar e se afirmar se necessário pela força (BADINTER, 1993, p.99). Dito de outra forma, a virilidade<sup>74</sup> do homem, considerada uma qualidade fundamental enquanto uma forma de produzir a identidade masculina se torna frágil apenas diante de um objeto de desejo sexual, no caso, sexual e feminino. Na medida em que o controle também constitui uma das bases do que comumente se entende por “ser homem”, o sujeito pode querer realizar essa masculinidade na forma do estupro para reaver seu controle, poder e autoridade. (VILHENA, 2018)

Michael Kimmel (1998), tem sido igualmente importante para os estudos de masculinidade, se concentrando particularmente em questões de desigualdade e poder. Como Connell (1995; 2002), ele defende a eliminação de estruturas que criam e ampliam diferenças entre homens e mulheres, porque a diferença é usada para legitimar a desigualdade. Enquanto as abordagens construcionistas sociais<sup>75</sup> identificam o gênero como relações de poder, a suposição de que todos os homens reconhecem, sentem e usam esse poder é falsa. Embora os homens possam estar no poder em qualquer lugar que se queira olhar, os homens individuais não estão "no poder" e não se sentem poderosos.

Os homens enquanto grupo estão no poder (quando comparados com as mulheres), mas não se sentem poderosos. O poder é um atributo da vida em grupo, não da vida individual. Por exemplo, embora os homens negros estejam no mesmo grupo de gênero que os homens brancos, eles estão em situação de subordinação, marginalização em relação ao modelo hegemônico de masculinidade que implica a ideia de um homem

---

<sup>74</sup> A virilidade seria virtude, cumprimento. A *uirilitas* romana, da qual o termo é oriundo, permanece um modelo, com suas qualidades claramente enunciadas: sexuais, aquelas do marido ‘ativo’, poderosamente constituído, procriador, mas também ponderado, vigoroso e contido, corajoso e comedido. o viril não é simplesmente o homem: ele é antes ideal de força e de virtude, segurança e maturidade, certeza e dominação. (CORBIN, COURTINE, VIGARELLO, 2013, p. 07).

<sup>75</sup> Abordagens que partem do pressuposto que o gênero é uma construção social e cultural.

branco. Os homens negros, nesse sentido, constroem sua masculinidade entorno de uma “ideal de homem” distante de suas possibilidades. Por essa razão, ao não conseguirem desempenhar a masculinidade tal como o modelo hegemônico ordena, acabam sendo levados a optarem por modelos alternativos (marginalizados ou subalternos), que podem continuar com a mesma dinâmica ou desenvolver perspectivas de protesto em relação ao modelo hegemônico.

A masculinidade negra (como a masculinidade de homens gays, por exemplo) pode oferecer à sociedade e a cultura uma percepção crítica em relação ao modelo de masculinidade tradicionalmente aceito e perpetuado. Entretanto, embora sejam marginalizados, ou alternativos, essas outras formas de masculinidade não necessariamente serão “não machistas”. Elas podem perpetuar características tóxicas mesmo que performem modelos que desenvolvem características que fogem do modelo tradicional. Outro exemplo de masculinidade alternativas, são alguns modelos que são concebidos a partir de noções religiosas sobre gênero. Como iremos apresentar de forma mais densa na próxima sessão desse capítulo, a religião pode oferecer os elementos necessários para que os homens desenvolvam características opostas àquelas que uma cultura pode delimitar como modelo ideal. Nesse sentido, cristãos (mas não apenas) podem construir uma identidade de gênero masculina que, se observarmos algumas características do modelo hegemônico, se constituem como uma alternativa. Isso não quer dizer, entretanto, que esses homens deixem de perpetuar noções machistas sobre as mulheres ou que passam a ser sujeitos que fazem reflexões críticas sobre as suas diversas formas de opressão.

### 3.4 OS ESTUDOS SOBRE MASCULINIDADE E TRADIÇÕES EVANGÉLICAS<sup>76</sup>

Os estudos que buscaram observar as relações entre a masculinidade e religião surgiram, a princípio, como mencionamos na primeira etapa desse capítulo, escolhendo algumas tradições evangélicas como *lócus* para a realização das pesquisas etnográficas que buscavam compreender as influências que a religião realizada na identidade de homens. Esses estudos utilizaram análise de conteúdo, entrevistas e trabalho de campo

---

<sup>76</sup> Optamos por utilizar a expressão “tradições evangélicas” porque as pesquisas apresentadas nessa etapa do capítulo foram feitas com um número considerável de denominações.

para investigar como as ideias sobre masculinidade são representadas na literatura evangélica, na mídia (BARTKOWSKI 2004; GALLAGHER 2003; GALLAGHER, WOOD 2005) e como esses ideais são comunicados através de sermões, conferências, workshops (GARDNER 2011; GERBER, 2015), blogs on-line (BURKE 2014) e em reuniões realizadas em comunidade religiosas (SUMERAU 2012).

Os temas das pesquisas são plurais e abordam contextos e situações bem específicos. Por exemplo, Gallagher (2003) entrevistou homens e mulheres evangélicos para compreender como eles negociam ideias sobre liderança masculina e a liderança exercida por mulheres em suas vidas diárias (profissões) ou comunidades religiosas. Por outro lado, Burke (2014) estudou como os homens evangélicos que se envolvem em atos sexuais tradicionalmente não identificados como uma prática possível entre um casal heterossexual, como penetração anal realizada pela esposa em seu esposo, distinguem-se de homens gays que se envolvem em tais práticas insistindo na identidade heterossexual de seus parceiros.

Diefendorf (2015), Wilkins (2009) e Gardner (2011) pesquisaram os evangélicos que evitam relações sexuais de qualquer tipo e como essa prática constrói sentido para uma ética sexual. Vários estudos têm focado na masculinidade no contexto de indivíduos LGBTQ<sup>77</sup> e sua relação com a religião. Robinson e Spivey (2007) estudaram casamentos entre homens do movimento ex-gay<sup>78</sup> como mulheres heterossexuais e observaram o esforço que as esposas fazem para construir uma imagem heterossexual para seus maridos, enquanto Sumerau (2012) descobriu que os homens gays evangélicos constroem seus modelos de masculinidade por meio do distanciamento dos modelos considerados “efeminados” e “obscenos”. A pesquisa de Gerber (2015) sobre o movimento de ex-gays nos Estados Unidos sugere que a masculinidade evangélica pode desenvolver elementos que possibilitem um modelo alternativo de masculinidade.

Esses pesquisadores empreenderam esforços para conseguirem analisar as perspectivas que os próprios homens tinham de si mesmos como sujeitos. Elas utilizavam métodos análise das elaborações autobiográficas feitas pelos homens, pesquisas quantitativas usando questionários de perguntas e trabalhos que analisavam o conteúdo dos discursos construídos por pastores, grupos e igrejas. O objetivo, era

---

<sup>77</sup> Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Queer

<sup>78</sup> Grupo composto essencialmente por homens evangélicos que promovem congressos, publicação de livros e reuniões de grupos menores com o objetivo de convencer homens gays que o sexo entre homens é errado

descobrir como o conteúdo das respostas dos questionários, das autobiografias e do conteúdo dos discursos (pregações, principalmente) poderiam, ou não, serem identificadas nas relações internas que eles mantinham em suas comunidades e com pessoas que integravam o núcleo familiar de cada um deles. Esses estudos convergiram em torno de cinco temas fundamentais, a saber: 1) definição da masculinidade evangélica, 2) identificar como é ensinada e vivenciada, 3) avaliar as tensões entre ideais evangélicos de masculinidade, 4) suas iterações empíricas, 5) a relação entre masculinidade evangélica e masculinidade hegemônica.

Os estudiosos do campo geralmente concordam com os dois primeiros tópicos (elementos que compõe o conceito de masculinidade entre evangélicos e as lacunas existentes entre o ideal e real), porém eles discordam sobre se a masculinidade evangélica é equivalente a masculinidade hegemônica ou sobre o seu potencial de proporcionar aos sujeitos inseridos em comunidades evangélicas (de modo específico aquelas que se identificam com a tradição pentecostal) um modelo de masculinidade alternativo.

O conceito de masculinidade evangélica encontrado nas entrevistas e estudos de caso, no geral, tem como premissa uma percepção que compreende o gênero como um sistema binário hierárquico enraizado em uma concepção de “essência biológica”, que não pode mudar em hipótese alguma (GARDNER 2011; HEATH 2003; ROBINSON, SPIVEY 2007; WILKINS 2009). Esse sistema de gênero também assume que a heterossexualidade é a única expressão apropriada de sexualidade (Gardner 2011).

A masculinidade evangélica engloba elementos que não são tradicionalmente associados ao modelo hegemônico de masculinidade. Nesse modelo, os homens são encorajados a expressarem as suas emoções e demonstrarem vulnerabilidade (BARTKOWSKI, 2004; GERBER, 2015; HEATH, 2003). Também aparece nas entrevistas elementos de uma ética sexual que enfatiza o autocontrole e abstinência sexual (DIEFENDORF, 2015; GARDNER, 2011; WILKINS, 2009) - contrário às percepções da masculinidade hegemônica, que geralmente enfatiza que os homens devem ser engajados em uma busca incontrolável e incansável por aventuras sexuais (WILKINS, 2009). As pesquisas também indicam que existem lacunas entre o modelo de masculinidade ensinado por evangélicos em suas comunidades e as realidades vivenciada pelos homens em suas vidas fora dos grupos religiosos dos quais pertencem. Muitos estudos, também, investigam as estratégias que ajudam os evangélicos a

compreender essa lacuna e a se esforçarem para continuar desenvolvendo esse modelo de masculinidade.

Gallagher (2003) descobriu em sua pesquisa que essas tensões geradas pelas mudanças sociais e culturais que ocorrem na modernidade<sup>79</sup> são resolvidas através de uma mistura de insistência simbólica no tradicionalismo e uma prática pragmática do igualitarismo. Em geral, os evangélicos rejeitam o igualitarismo defendido pelos movimentos feministas, mas ajustam suas relações de gênero para permitir que as mulheres trabalhem e/ou que os homens possam ser pais e maridos atenciosos (WILCOX, 2004). Embora pareça ser um avanço igualitário no nível individual, elas não desafiam as estruturas sociais (HEATH, 2003).

Outras pesquisas buscaram observar a relação dos homens gays com suas filiações religiosas. Um exemplo desses trabalhos são os estudos realizados por Sumerau (2012) com homens estadunidenses em 2010. A pesquisa reuniu 450 horas de entrevistas realizadas com homens que pertenciam a uma comunidade religiosa evangélica situada no sudeste dos Estados Unidos. Em sua pesquisa, o autor buscou observar a construção de identidades cristãs masculinas de homens gays. Seus estudos produziram artigos que buscavam responder a um enigma: Como os homens gays, que segundo o padrão ideal de masculinidade evangélica, não poderiam ser reconhecidos como homens conseguiram exercer sua religiosidade e identidade de gênero. A estratégia desses homens foi buscar desenvolver outros aspectos da masculinidade evangélica que eles podiam, facilmente, exercer, a saber: (i) a paternidade, o (ii) controle emocional e (iii) um relacionamento monogâmico.

Wilkins (2009) e Diefendorf (2015) reconhecem, mas subestimam a potencial flexibilidade de masculinidade evangélica. As duas pesquisas consideram que os homens que procuram evitar práticas sexuais antes do casamento não desafiam definições normativas de masculinidade. Segundo Wilkins (2009), os elementos da masculinidade evangélica podem melhorar a vivência de homens individuais com integrantes de suas famílias e amigos, mas não consegue promover transformações mais amplas no modelo hegemônico de masculinidade. Diefendorf (2015) também acredita que aparentemente as práticas alternativas não desafiam os limites e as hierarquias; sua

---

<sup>79</sup> Segundo Bauman (2005, p 229), a modernidade é “um período histórico que começou na Europa Ocidental no século XVII com uma série de transformações sócio-estruturais e intelectuais profundas e atingiu sua maturidade primeiramente como projeto cultural, com o avanço do iluminismo e depois como forma de vida socialmente consumada, com o desenvolvimento da sociedade industrial (capitalista, e mais tarde, também a comunista).”

abstinência até o casamento geralmente era indicado em suas entrevistas como uma forma de, no futuro, enfatizarem a heterossexualidade.

Outros pesquisadores acreditam que a masculinidade evangélica possui elementos que produzem um potencial subversivo em relação ao modelo hegemônico (GERBER 2015). Conforme ela indica em sua pesquisa, enquanto cristãos inseridos em movimentos como o ex-gay são conservadores em sua ideologia de gênero (eles endossam a hierarquia de gênero, por exemplo), eles também expandem seu conceito de masculinidade, desenvolvendo a expressão dos seus sentimentos e “permitindo” a homo intimidade. Ela vê esse fenômeno como algo com o potencial irruptivo necessário para questionar modelos tradicionalmente estabelecidos e que pode criar um modelo de masculinidade alternativo, que ultrapassa os limites de gênero criados pelo modelo hegemônico - embora ela também indique que essas atitudes não são, necessariamente, subversivas. Gerber (2015) enfatiza o potencial revolucionário do modelo de masculinidade desenvolvido por homens inseridos no movimento ex-gay. Para a autora, esse modelo é subversivo por definição, ao não atender a muitas das exigências da masculinidade hegemônica. Essa abordagem permite aos estudiosos discutir a complexidade regimes religiosos de gênero. Ela ainda argumenta que é errado confundir suporte para hierarquia de gênero com as iterações vividas por homens inseridos em comunidades evangélicas. As pesquisas de Gerber (2008; 2014; 2015) enfatizam que alguns projetos de masculinidade evangélica subvertem alguns aspectos da masculinidade hegemônica

### 3.5 MASCULINIDADE E PENTECOSTALISMO

O movimento pentecostal tem a potencialidade de promover a atuação de mulheres em posições de liderança (ou outras áreas similares como pregação) em suas comunidades religiosas (igrejas), que em algumas tradições cristã, como no Catolicismo Romano ou igrejas de tradição presbiteriana, não seria possível, pelo menos não oficialmente. Um corpo substancial de literatura na África, no sul da Europa e especialmente na América Latina mostrou como a participação na religião pentecostal beneficia as mulheres de várias maneiras e transforma o *ethos* masculino. (BRUSCO, 1995; CUCCHIARI, 1990; FRAHM-ARP, 2010; LINDHARDT, 2009).

Em primeiro lugar, como indicou Machado (2011), a situação das mulheres pode indicar algum tipo de “melhora” quando seus maridos se convertem, à medida que o

homem convertido tende a tornar-se mais voltado para a esfera doméstica e a abandonar antigos padrões individualistas de consumo (beber, jogar, ter amantes e assim por diante). Segundo, em comunidades pentecostais, as mulheres empregam estratégias para lidar com maridos não convertidos e adquirem um novo conjunto de estruturas interpretativas para entender o comportamento masculino agressivo e irresponsável (MARIZ. MACHADO, 1997); no caso de mulheres solteiras, o nascimento de novo pode, em alguns casos, aliviar a pressão para trocar favores sexuais por outras coisas (MARSHALL 1993, 232). Terceiro, o cristianismo pentecostal pode oferecer as mulheres de mais pobres, cujo o principal ambiente de socialização é a esfera privada, novas plataformas para participação pública ou semi-pública, exercendo influência ao se tornarem líderes religiosas de suas comunidades (LINDHARDT,2012).

Pesquisas realizadas na África do Sul indicam que as igrejas pentecostais contribuem para que as mulheres possam ter seus direitos a uma vida profissional, promovendo as suas habilidades de competitividade, domínio e liderança - o que eventualmente pode facilitar sua participação na esfera pública dominada por homens (FRAHM-ARP 2010).

Em resumo, o que a literatura acadêmica sugere é que a participação na religião pentecostal oferece às mulheres certa autonomia, tanto na esfera privada quanto na esfera pública. Mas o que ocorre com os homens quando eles decidem fazer parte de uma igreja. As pesquisas feitas em Moçambique (2011) e na África do Sul (2010) indicam que mulheres solteiras que possuem uma profissão decidem fazer parte de igrejas pentecostais em busca de homens que compartilham seus valores modernos de família, em contraposição aos modelos tradicionalmente estabelecidos em suas culturas e sociedades (FRAHM-ARP, 2010; VAN DE KAMP, 2011).

Ruth Marshall, em uma de suas primeiras publicações, argumenta que o modelo de masculinidade desenvolvida em comunidades pentecostais que repudiam a violência<sup>80</sup> contra as mulheres, permitiram que as mulheres dentro de uma comunidade pentecostal ganhassem controle sobre sua própria sexualidade (MARSHALL 1993, p. 232).

No entanto, há pouca pesquisa etnográfica que explora sistemática e minuciosamente a construção e as negociações de identidades masculinas pentecostais

---

<sup>80</sup> É importante indicar que nesse caso específico a pesquisa indique oposição especificamente a violência física.

em um contexto africano ou latino americano que nos ajude a entender esse fenômeno com maior profundidade.

O que a literatura produzida por pesquisas feitas tanto na África quanto em outras partes do mundo indica sobre as identidades masculinas pentecostais é que elas possuem alguns elementos que se opõe ao modelo hegemônico de masculinidade estabelecidos nas culturas. Assim, um tema recorrente é um contraste entre os modelos culturais hegemônicos tradicionais de masculinidade e o ideal pentecostal de um homem “calmo” que se abstém de beber, fumar e a princípio não tem um comportamento agressivo.

Segundo Heller (2017) - em sua pesquisa sobre a possibilidade da religião (hinduísmo no geral) oferecer elementos simbólicos para a construção de identidades alternativas -, a religião pode desempenhar uma dupla função na vida dos praticamente (crentes). (i) Se adotarem leituras tradicionais (fundamentalistas, no sentido de interpretarem os textos literalmente), os homens e mulheres podem ajudar a perpetuar noções de gênero que são amparadas em concepções biológicas. A pesquisa quantitativa feita por Moore e Vanneman (2003) com homens e mulheres estadunidenses e imigrantes latinos, indicou que pessoas cristãs que possuem uma percepção literalistas dos textos bíblicos indicaram uma concepção conservadora de gênero comparado com aquelas que não interpretava a bíblia por esse método. O método de leitura literalista constitui-se como uma abordagem de interpretação dos textos bíblicos que enfatiza que os textos devem ser interpretados sem fazer uma contextualização histórica ou social. Nesse sentido, o que está escrito deve ser seguido sem nenhuma flexibilidade (FRIEDMAN, 1967; 1999) Entretanto, se (ii) os sujeitos optarem por leituras contextualizadas (que no geral são desenvolvidas em parceria com disciplinas das ciências humanas), a religião pode fornecer para os indivíduos elementos que os ajude a construir identidades alternativas e igualitárias.

No caso da América Latina, as pesquisas indicaram uma diferença marcante entre, de um lado, o “homem pentecostal” e, de outro lado, um homem pobre ou de classe média que tem sua identidade baseada em concepções machistas que enfatizam atributos como a força física, a virilidade, a intransigência nas relações dos homens com outros homens e a dominação das mulheres (BRUSCO, 1995; LINDHARDT, 2009; 2012).

Escrevendo sobre o movimento pentecostal na República Dominicana, Brendan Thornton (2014) aponta antinomia, que é geralmente destacada nas narrativas de

conversão dos homens que ele entrevistou, entre “tigueraje”, referindo-se a um estilo de vida e uma atitude associada a traços extremos da cultura masculina de rua como agressividade, indelicadeza e diferentes tipos de delinquência, e o modelo pentecostal de masculinidade que desenvolve normas de comportamento que indicam que o homem convertido ao pentecostalismo passa a ser um “homem sério” e confiável.

Conforme Fontaine e Beyer indicam (1991), o abandono do consumo de álcool pelos homens é o sinal mais evidente do início de uma “nova vida”. Segundo Montecino (2002), o modelo de masculinidade dos homens pentecostais é caracterizado pelo abandono do álcool e da violência. A conversão simboliza a transição de um modelo completamente oposto ao que os homens conhecem desde a infância, e no qual suas identidades anteriores foram estruturadas. Esse trânsito de masculinidades não é fácil e envolve uma ressocialização de comportamentos e uma mutação de sentimentos e desejos, além de preencher conteúdos desconhecidos que geralmente são instalados como os costumes de outras classes sociais.

O contraste entre os modelos pentecostais e hegemônicos de masculinidade está intimamente ligado a outros contrastes. Por exemplo, as diferenças entre as esferas públicas e privadas ou entre compromissos familiares e padrões de consumo individualistas. Para algumas vertentes do pentecostalismo, a masculinidade hegemônica é uma concepção considerada como a antítese do que deve ser a imagem de um homem evangélico.

Para os pentecostais a identidade masculinidade desenvolvida pela cultura e sociedade, no geral, compreende um tipo de homem obcecado pela atividade sexual com outras mulheres (MONTECINO, 2002). Nesse modelo de masculinidade, o homem deve e se afirmar como tal através do domínio sobre as mulheres. Além disso, ele acredita que se manifesta e é visto como um verdadeiro homem quando domina, pune e exige direitos, mas não permite a exigência de deveres. Essa é a concepção de masculinidade hegemônica que enfatiza que os devem se esforçar para serem considerados "macho", ou seja, promoverem suas virilidades e (ou), também, negligenciarem a responsabilidade paterna. No primeiro caso o homem constrói sua identidade dentro da unidade doméstica, em relação as mulheres e crianças, em virtude de sua capacidade de acessar recursos sociais que circulam na esfera pública e redistribui o que é necessário para manter seus status dentro de sua casa. No segundo caso, o homem age como um reprodutor biológico. Nesse aspecto a relação sexual com

uma ou mais mulheres permite provar sua virilidade e, conseqüentemente, indicar que está em sintonia com seu gênero (FULLER, 1997).

As pesquisas feitas na América Latina e a e alguns países na África sugere claramente que a esfera pública é o lugar em que as identidades masculinas, ou pelo menos as identidades masculinas de homens pobres, são construídas e nutridas. O mundo do pecado de beber, fumar, mulherengo, jogo e luta em oposição ao qual a maioria dos pentecostais, e especialmente os homens, se definem, em primeiro lugar, um domínio público masculino. Em pesquisas realizadas na Tanzânia, o contraste entre “ndani” (dentro) e “nje” (fora) é importante em termos de explicar os papéis de gênero dessa cultura (BRUSCO, 1995; MACHADO, 1997; LINDHARDT, 2009)

A mulher, repetidamente, está preocupada com o que acontece dentro da casa, como criar filhos, limpar, cozinhar e lavar roupa, enquanto o domínio do homem é o lado de fora. O fato de um número significativo de mulheres urbanas estarem envolvidas em atividades geradoras de renda externas, como trabalho assalariado, pequenos empreendimentos comerciais e projetos dentro da esfera econômica informal, não descontrói a percepção do lar como domínio da mulher. Mesmo que as meninas da casa possam cuidar da maioria das tarefas domésticas, em muitas casas de classe média onde a esposa está trabalhando e ganhando dinheiro, o último é responsável por garantir que as coisas sejam feitas de maneira apropriada (WILCOX, 2004). Pendurar-se em bares locais e cervejarias tradicionais, por outro lado, é principalmente o privilégio do homem, enquanto que esses lugares são considerados inadequados para mulheres frequentarem (LINDHARDT, 2015).

Segundo Brusco (1995), a conversão traz uma “domesticação do homem” porque sua participação nas comunidades evangélicas promove uma identidade que pode conter características opostas ao modelo hegemônico. Mansilla (2007) e Maskens (2015) vão indicar que as principais mudanças nas vidas dos homens são uma “domesticação masculina” e uma “feminização da masculinidade”. Isto é, os homens passam a dedicarem mais atenção aos relacionamentos do seu núcleo familiar e insere comportamentos tradicionalmente relacionados às mulheres.

Na medida em que que as crenças pentecostais podem se transformar em um dos principais determinantes dos relacionamentos entre esposa e esposo – podendo existe variações ou não -, as fronteiras tradicionais entre as esferas público-masculino e privado-feminino são reconfiguradas. Nas comunidades religiosas pentecostais os homens ganham prestígio por serem pais, maridos e chefes de suas famílias. Maskens

(2015) nos dá uma boa definição do que aconteça com os homens ao se converterem ao pentecostalismo da seguinte forma:

Os homens convertidos devem trocar suas ambições sedutoras pelo cultivo da paz e do diálogo. Os crentes são encorajados a “lutar” contra o que às vezes é apresentado como sua “natureza” mais profunda, ou em outras palavras, trabalhar em seu comportamento e ações para que estes comecem a ressoar com a figura pacífica de Cristo. Nesse contexto religioso, o “homem forte” é quieto, moderado e obediente; ele nunca fica bravo, domina sua força física e demonstra uma lealdade constante à esposa. O “estágio da ruptura”, esse “esmagamento da carne”, envolve a repressão de certas características da “masculinidade hegemônica” que são contrárias ao espírito cristão.

Embora a posição das mulheres melhore com a “domesticação” ou “feminização” do homem, o homem convertido ainda é a autoridade masculina dentro da casa e, portanto, não tem a sua liderança questionada. Pelo contrário, a subordinação das mulheres é mantida, mas se justifica com textos bíblicos e reflexões teológicas (VAN DEN EYKEL 1986, FRESTON 2008). De acordo com modelos normativos pentecostais<sup>81</sup>, a esposa deve obedecer ao marido que é o chefe da família, enquanto ele tem que tratá-la com amor e respeito, mas como as aspirações e prioridades de homens e mulheres tendem a coincidir um lar evangélico, a autoridade masculina torna-se consensual em vez de ser disputada. Antropólogos, sociólogos e teólogos encontraram estruturas muito semelhantes às que Brusco (1995) descreve em seu livro em pesquisas feitas na América Latina e América Central, o que indica que, provavelmente, as mudanças nas relações do núcleo familiar são um fenômeno que ocorre em praticamente em qualquer cultura (SJØRUP 1995; SLOTWEEG, 1991; BERNICE MARTIN 1995; SMILDE, 1994).

Em estudos realizados no Chile e em outros países da América Latina, o pentecostalismo é um movimento religioso que tem sido excepcionalmente bem-sucedido na redefinição relações entre os sexos, e especialmente na mudança do comportamento de muitos homens. Por exemplo, as pesquisas realizadas por Machado (1997) com mulheres e homens que pertenciam a comunidades religiosas situadas no Rio de Janeiro, indicaram que a subjetividade dos entrevistados foi transformada, como mencionada pelas pessoas durante as entrevistas, no momento da conversão. Ao analisar as dinâmicas familiares de indivíduos com pertença religiosa pentecostal, a autora identificou que os homens, por exemplo, mudavam seu comportamento. Deixavam de

---

81

dedicar tempo as atividades como jogos de futebol e conversa com amigos para adotarem uma postura de aproximação em relação aos filhos e a esposa.

O discurso religioso sobre a masculinidade vem fortalecer, apoiar, consolidar, legitimar biblicamente a dominação masculina, a ascendência dos homens sobre as mulheres, o patriarcado<sup>82</sup> (BRUSCO, 1995; FULLER, 2001) Por outro lado, as concepções pentecostais sobre as masculinidades também ajudam romper com o modelo cultural dominante de masculinidade. O homem pentecostal distingue-se do homem “comum” porque se projeta como uma pessoa sensível, comunicativo, responsável, um pai exemplar, cujas preocupações se concentram no bem-estar de sua família.

O segundo processo no centro da transformação no *ethos* dos homens pentecostais, a saber, a “feminização da masculinidade”, também rompe com os valores culturais dominantes. De fato, como Almeida indicada em sua pesquisa, a masculinidade hegemônica, como modelo cultural ideal, exerce controle sobre todos os homens ao incorporar uma sociabilidade específica à vida cotidiana e através de discursos que excluem a dimensão emocional existência por sua identificação como feminina (ALMEIDA, 1995, p. 17).

Sendo assim, os homens constroem-se em oposição a sua contraparte feminina. A expressão de sentimentos, reconhecer a fragilidade ou pedir ajuda a companheira, são atitudes reservadas tradicionalmente a mulheres. Os espaços religiosos, mas nem todos, adotam a visão contrária desse padrão de gênero. A emoção e suas manifestações não são apenas privilégio das mulheres. Se, na maioria dos mundos sociais, um homem chorando ou mostrando sua fragilidade não se encaixa com o que é geralmente esperado do “sexo forte” e tais homens correm o risco de ver sua masculinidade desqualificada, em espaços religiosos os homens podem expressar seus sentimentos. Esse tipo de masculinidade alternativa rejeita alguns padrões de uma masculinidade viril.

Em suma, o argumento é que o cristianismo pentecostal pode oferecer uma maneira de se distanciar das normas tradicionais de masculinidade e fornece um novo modelo para a identidade masculina. Entretanto, não se deve concluir que essa transformação no *ethos* desses homens pode ser compreendida como a construção de uma masculinidade igualitária. Esse fenômeno deve ser investigado por pesquisas

---

<sup>82</sup> O patriarcado é uma formação social em que os homens são os únicos que detêm o poder se forma direta ou indireta. Nesse sentido, pode-se pensar como um modelo de dominação masculina (DELPHY, 2009).

empíricas e teóricas para que fique mais claro os avanços, as permanências e os retrocessos nas relações de gênero que ocorre entre pessoas com pertença pentecostal.

Algumas questões permanecem abertas sobre a relação da masculinidade com o pentecostalismo. Em primeiro lugar, faltam dados etnográficos que ajudem a explicar de uma forma mais clara como os homens convertidos administram as tensões entre os modelos pentecostais de masculinidade e as expectativas de gênero sobre como um homem deve se comportar. Também necessita de maiores aprofundamentos, a maneira pela qual os homens cristãos administram suas relações sociais cotidianas com homens e mulheres de outras religiões ou sem nenhum pertencimento religiosos. Outra questão igualmente importante, é que o cristianismo pentecostal pode oferecer novos padrões para o comportamento masculino, mas até que ponto esses padrões são reconhecidos e respeitados por homens e mulheres que são fazem parte da mesma tradição religiosa ou que não possuem nenhuma religião? Essas questões são importantes porque, ao contrário de algumas comunidades religiosas que rejeitam totalmente o contato com a cultura, como os Amish<sup>83</sup> em certas partes dos Estados Unidos, os pentecostais geralmente não vivem em comunidades fechadas.

Geralmente os homens pentecostais convertidos permanecem convivendo com pessoas que não possuem o mesmo pertencimento religioso que eles. Apesar da ênfase da concepção de conversão pentecostal em romper com o passado, os homens convertidos estão geralmente preocupados em manter relacionamentos bons e respeitosos com os outros, e não menos importante com suas famílias (LINDHARDT, 2010).

O principal argumento das pesquisas sobre a relação entre masculinidade e pentecostalismo é estruturado, principalmente, em termos de antinomias e incompatibilidades. O que parece existir, entretanto, é uma definição de masculinidade pentecostal feita sempre em oposição à uma tradição já estabelecida, a uma cultura e sociedade. Mas se esse é o caso, poderíamos nos perguntar como os homens convertidos administram suas relações com os outros homens não convertidos.

No entanto, o ponto principal é que, embora a oposição à uma cultura seja importante na composição de masculinidade pentecostal, nas mentes e narrativas dos homens convertidos, as pesquisas não se preocuparam em observar as descontinuidades

---

<sup>83</sup> Grupo cristão conservador organizado nascido nos Estados Unidos no século 19. Uma das características específicas desse grupo é o posicionamento contra o uso de aparelhos eletrônicos, mudanças culturais e sociais (HUST, 2010).

e nos aspectos oposicionistas das masculinidades pentecostais na esfera publicada, deixando algumas perguntas a serem respondidas por futuras pesquisas sobre como o modelo pentecostal interage com os outros na esfera pública. Até certo ponto, o paradoxo de gênero desenvolvido pela tradição pentecostal (MARTIN, 2003) pode ajudar a entender não apenas como homens convertidos mantêm sua autoridade dentro de casa sem questionamentos, mas também como eles evitam perder sua influência na esfera pública.

Como descrito nessa etapa do capítulo, os pentecostais consideram que o homem é o chefe de uma família e, embora um homem deva tratar sua mulher com respeito e consideração, ele não deve ser submisso a ela. Espera-se que homens pentecostais sejam maridos e pais responsáveis e atenciosos, que eles se abstenham de fumar, beber álcool, serem violentos com suas esposas e façam sexo apenas com a mulheres que casaram. No entanto, o paradoxo de gênero só nos ajuda a entender como o cristianismo pentecostal permite as transformações das identidades masculinas em alguns níveis, na esfera privada (familiar), mas ao mesmo tempo em que preserva na esfera pública certas expectativas culturais de honra e status masculinos, como a heterossexualidade.

#### **4 A MASCULINIDADE EM BLOGS PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAIS**

Nesse último capítulo iremos avançar com a questão da relação entre masculinidade e religião. Especificamente, abordaremos nessa etapa da pesquisa como a relação entre masculinidades e religião aparece nos textos escolhidos para analisarmos.

O meu objetivo investigar, com base nas pesquisas sobre masculinidade e religião que apresentamos no segundo capítulo, se existe, de fato, uma relação entre tradições religiosas e construções de identidade masculinidade que possam indicar algum elemento alternativo ao modelo hegemônico. Nesse momento também poderei averiguar, se no conteúdo dos textos existe a mesma relação entre os dois temas que as pesquisas sobre masculinidade e religião nos indicaram, a saber: as masculinidades construídas com elementos religiosos podem oferecer características alternativas ao modelo hegemônico de masculinidade.

Para lograr êxito na proposta, escolhemos dividir o capítulo em três seções para a sua melhor compreensão. Em um primeiro momento iremos indicar a metodologia usada para a construção da análise. Nesse momento do nosso texto, apresentaremos a forma como delineamos nosso *corpus*.

Em um segundo momento do presente capítulo, será feita uma breve apresentação do desenvolvimento dos blogs como espaço usados pelos indivíduos para descrever experiências pessoais, emitirem opiniões sobre variados assuntos e, também, interagirem com pessoas que compartilham ou não com suas ideias. Portanto, esse momento será para indicarmos como os evangélicos fazem uso da comunicação digital, isto é: como a religião interage com a internet, produzindo um fenômeno novo e complexo. Por último, mostraremos como que os blogs que irei analisar fazem parte de um fenômeno mais amplo de organização de homens e a sua militância na internet para “lutarem” por suas ideias de masculinidade e construir uma crítica ao movimento feminista.

Em terceiro lugar, faremos a análise mais específica. Nesse momento, concentrarei o esforço analítico no conteúdo dos blogs que relacionam masculinidade com a religião. Nessa etapa, mostrarei como a religião compõe os pressupostos que os homens utilizam para fundamentarem as características “masculinas” de suas identidades.

#### 4.1 OS BLOGS E A METODOLOGIA PARA ANÁLISE

Para abordarmos o conteúdo dos blogs que apresentam uma relação entre a masculinidade e religião (cristianismo) usaremos o método da análise de conteúdo que é eficaz para desenvolver pesquisas nas quais o objetivo é observar o conteúdo que

aparece em textos, imagens ou vídeos (BARDIN, 1977). Segundo Carlomagno e Rocha (2016, p. 174):

Esta metodologia tem sido especialmente relevante para pesquisadores na área da comunicação social, jornalismo, marketing, mídias sociais e correlatas, embora não apenas. Em fato, a análise de conteúdo pode ser realizada sobre qualquer tipo de ato enunciativo (mensagem), por qualquer meio.

Por essa razão, utilizaremos esse método para viabilizar nossa análise dos textos compartilhados pelos blogs “Oséias 46”<sup>84</sup> e o “Blog do Pastor Ricardo Cardoso”<sup>85</sup>. Segundo nos diz Janis (1982), entre os usos que uma pesquisa possa fazer da análise de conteúdo, três tipos aparecem: 1) identificar as relações entre um conteúdo e as características de quem é o responsável por sua criação ou compartilhamento, 2) uma característica específica de quem é o receptor da mensagem (texto, vídeo ou fotos, por exemplo) e 3) uma característica específica de um determinado conjunto de textos, mas não só, ou texto isolado.

Embora seja associada a pesquisas quantitativas, a abordagem do conteúdo se dedicará as questões qualitativas. Não trabalharei com a quantidade de textos ou número de vezes que a palavra masculinidade aparece, mas sim em como em alguns, aparecem uma relação entre religião e masculinidade apresentam uma dinâmica de argumentação e pressupostos. A pesquisa qualitativa em análise de conteúdo incorpora a questão do significado e da intencionalidade como inerentes aos atos, às relações e às estruturas sociais, sendo essas últimas tomadas, tanto no seu advento quanto nas suas transformações, como construções humanas significativas. Nesse sentido, um pequeno número de textos pode ser utilizado como uma amostra do material encontrado em um determinado veículo de comunicação, site, livro ou artigo. Dessa forma, os textos que colhi na fase de pré-análise embora sejam reduzidos ao número de 5 para cada blog, fornecem conteúdo suficiente para que sejam investigadas as articulações entre religião e masculinidade, fazendo-se necessária a devida ressalva de que a interpretação se limita ao material separado para análise.

A análise de conteúdo focará na presença ou a ausência de uma característica do conteúdo ou de um conjunto de características num determinado fragmento de mensagem que é escolhido para ser analisado (BARDIN, 1977).

---

<sup>84</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso> Acesso em: 13 de Janeiro de 2019

<sup>85</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com> Acesso em: 13 de Janeiro de 2019

Em nossa análise trabalharemos o conteúdo que desejamos estudar formulando categorias para compormos o nosso *corpus*<sup>86</sup>. Para criarmos essas categorias iremos fazer uso de pesquisas<sup>87</sup> anteriores a nossa que indicaram o aparecimento de três principais temas centrais nas respostas dos homens com filiação religiosa pentecostal, ou não, em diversos contextos culturais, tais como (i) a concepção de que há mudanças no modelo de masculinidade e um processo de “efeminação” do homem, (ii) a relação entre masculinidade e sexualidade e, por último, (iii) a associação entre masculinidade e a responsabilidade de manter financeiramente uma família e ter um bom relacionamento com a esposa e filhos.

O nosso processo de análise será constituído de um primeiro momento de descrição do texto, seguido de uma leitura qualitativa dos significados que o conteúdo pode indicar. Para essa segunda parte farei uso das teorias sobre a relação entre gênero e religião apresentadas no segundo capítulo da presente dissertação.

Para apresentar os textos que irei analisar, irei citar os trechos escolhidos a partir das categorias que utilizarei para compor cada uma das três seções. Irei identificar cada parágrafo com uma letra e o número que corresponda a ordem que cronológica que cada inciso aparece. Por exemplo, ao usar a letra A seguida do número 1 quero indica estou analisando o primeiro parágrafo da primeira seção. Após a citar o trecho escolhido irei fazer os comentários indicando os possíveis significados que o conteúdo exposto pode expressar.

A ordem dos textos examinados foi composta não tem relação com a cronologia de publicação dos textos. Eu escolhi analisar primeiramente os textos publicados pelo blog Oséias 46 e em seguida fazer a apreciação dos textos compartilhados pelo blog Renato Cardoso. A abordagem será dividida em três etapas. Na primeira, iremos examinar os textos dos blogs que foram incluídos na categoria a suposta “crise da masculinidade” e o medo da “efeminação” dos homens. Na segunda parte, aqueles textos que foram reunidos na categoria masculinidade e sexualidade e, por último a categoria o homem como provedor financeiro da família e pai responsável.

## 4.2 OS BLOGS E RELIGIÃO, UMA RELAÇÃO COMPLEXA

---

<sup>86</sup> Corpus é o número e o tipo de material escolhido para análise. Essa escolha acontece por meio da determinação temática (masculinidade e religião) e a partir das categorias construídas para nosso exame, como “masculinidade e sexualidade” ou “masculinidade e responsabilidade e a responsabilidade financeira com o lar”.

<sup>87</sup> Para mais informações veja Lemos (2009), Ecco (2011), Brusco (1995), Eves (2016), Thornton (2015, 2016).

Em um cenário de disputas indenitárias, a internet se constituiu ao longo dos anos como um lugar no qual os usuários podem manifestar suas opiniões livremente por meio de redes sociais, sites ou blogs (MILLER, SHEPHERD; 2012). A escolha do ambiente virtual como *locus* da pesquisa é ancorada na percepção de que esse espaço de produção de sentidos e identidades é ocupado por um número cada vez maior de indivíduos. É possível pensar que a sociedade vive um processo de midiatização (HALL, 1980). Dessa percepção decorreu meu interesse em pesquisar o modo que os evangélicos se articulam na rede mundial de computadores se apropriando de seus meios de comunicação para divulgarem seus posicionamentos religiosos sobre os mais variados temas, em especial, para essa pesquisa a noção de masculinidade. Para tanto, buscarei na teoria e no método da análise do discurso o aparato necessário para que a proposta seja, de fato, efetivada.

O conceito midiatização surge, principalmente, dos estudos sobre mídia e sociedade. Segundo Martinho (2016, p. 148), “a ideia do termo é referida por autores de diversas origens como um movimento de articulação entre processos sociais e o ambiente midiático, no qual suas diferentes lógicas são interseccionadas em uma articulação tensional impossível de ser reduzida a um ou outro de seus componentes”.

A midiatização dos diferentes processos sociais se relaciona com os processos de surgimento das identidades. Estudos que datam desde os anos 2000, ponderam que o processo de midiatização da religião possibilita novas maneiras de ter uma experiência religiosas.

Para Martinho (2016, p. 149):

A midiatização da religião evidentemente engloba as vivências do religioso em termos de identidade e de diferença, tornadas mais visíveis no ambiente midiático. Se a construção de vínculos de comunidade, em particular nas mídias digitais, permite a elaboração mais ou menos direta de um sentido de vivência comum – uma comunicação, no sentido de compartilhamento designado por Williams (2003) –, por outro lado é também um espaço de fácil percepção da diferença, demarcada pelos mesmos processos de divisão institucional presentes nas instâncias não midiatizadas do campo religioso.

No Brasil, o processo de midiatização da religião iniciou com maior força durante o período denominado “segunda onda” do Protestantismo. Durante as décadas de 60 e 70 houve uma consolidação do rádio como ferramenta utilizada pelos evangélicos para divulgar suas crenças. Porém, o início da utilização de outras mídias é a partir dos anos 80, quando as Igrejas inseridas no movimento neopentecostal começam a fazer uso das

mídias disponíveis à época (MARTINHO, 2016, pp.23-28). Entretanto, conforme explicita Villasenor (2013, p. 99), “a religião migrou para o espaço virtual, criando o que podemos chamar de ciber-religiosidade, fora do tempo e do espaço geográfico, que atua como igreja doméstica”.

O ambiente virtual, desse jeito, passou a ser um espaço ocupado por indivíduos ligados à uma Igreja, ou não, para buscarem conteúdo que os coloca em contato com alguma forma de experiência religiosa e, também, anunciar suas opiniões sobre temas relacionadas à sua percepção do que seja espiritualidade, religião e como esses elementos estão em contato com a sociedade (MACHADO, 2017).

Segundo Villasenor (2013, p. 101):

Os indivíduos têm criado de forma independente recursos interativos que permitem a realização de algumas práticas religiosas, independente da instituição religiosa. Tais recursos oferecem comodidade, pois possibilitam a expressão da crença religiosa e a realização de práticas religiosas a partir de qualquer lugar onde haja um computador conectado à rede, apropriando-se do ambiente virtual. As opções são variadas e mobilizam internautas religiosos de todas as crenças, ampliando as ofertas religiosas e a competição entre as diferentes religiões, fenômeno que gera uma busca para assegurar os espaços de representação no ciberespaço.

Essa nova configuração religiosa promoveu o surgimento de um modelo militante religioso que utiliza a internet como “púlpito” (MACHADO, 2017). Os indivíduos veem no ambiente virtual um lugar propício para que suas ideias sejam expostas e defendidas, utilizando redes sociais, blogs e sites como veículos de propaganda.

O crescimento de usuários da rede mundial de computadores, promoveu, simultaneamente, o surgimento de um número maior de indivíduos que se identificam com alguma forma de crença nos espaços virtuais, principalmente popularidade das redes sociais.

As atividades religiosas on-line são comumente influenciadas pelas crenças ou identidade de uma tradição ou comunidade religiosa maior. Isso significa que os membros de um grupo religioso on-line, em nosso caso os autores dos blogs, são frequentemente orientados pelas motivações ou missão do grupo mais amplo ao qual pertencem. Assim, as meta-narrativas e objetivos fora da rede informam o que eles veem como o propósito da internet ou como eles justificam seu envolvimento com ele. Esta expressão de realidade virtual encoraja a visão de que a internet é uma extensão do mundo social religioso; assim, as ferramentas da internet devem ser utilizadas com motivações e práticas similares aquelas que os indivíduos mantêm quando estão atuando fora do ambiente virtual (HOOVER; COATS, 2013, p. 283 -303).

Embora consideremos que as redes sociais são espaços importantes para a atividades dos indivíduos religiosos no ambiente virtual, para esse trabalho escolhemos um outro ambiente dentro das possibilidades oferecidas pela rede mundial de computadores. Para empreendermos nossa proposta e logarmos êxito, optaremos em escolher os blogs como lugar para pesquisarmos o conteúdo sobre masculinidade produzido por evangélicos de tradição pentecostal e neopentecostal.

Segundo Miller (2012), os blogs podem ser separados em dois gêneros diferentes, blogs biográficos ou blogs políticos. Os biográficos se concentram em publicar textos relatando as atividades pessoais de seu autor ou autores, produzindo conteúdos biográficos. O blog do gênero político se caracteriza, principalmente, por divulgar textos no qual o conteúdo se caracteriza por posicionamentos sobre temas em geral, sem que aspectos do cotidiano do autor tenha alguma relação com que ele escreve em sua página.

Os textos dos blogs que irei utilizar, estão inseridos dentro da categoria do blog político. Esse tipo é composto por indivíduos que utilizam o blog como uma ferramenta para divulgarem seus posicionamentos religiosos – quando se trata de um blog de conteúdo religioso - sobre os temas que lhes interessam. Os textos compartilhados podem ser autorais ou texto escritos por outras pessoas, porém são tem o seu conteúdo chancelado pelo autor do blog que o compartilha.

O modelo de discurso que deseja fazer inferências sobre temas que não necessariamente estão dentro dos limites de sua reflexão originária são denominados por Maingueneau (2000) como “discursos constituintes”. Isto é, um discurso que deseja interpretar assuntos de outras áreas a partir de seu núcleo principal de ideologias. No caso específico dos blogs utilizados por religiosos, o conteúdo é orientado conforme uma demanda que o autor (ou autores) percebem no contexto histórico e social no qual estão inseridos.

Ao observar a interação entre a religião e o ciberespaço deve-se ter em mente que os imperativos de uma revolução tecnológica alteraram de forma radical o modo como nos comunicamos e interagimos na contemporaneidade. Esta revolução tem afetado todos os âmbitos da sociedade, inclusive o religioso. Os fiéis são internautas e tem acesso aos conteúdos religiosos mais diversos de uma forma bastante simples. Ao ser feita uma busca na internet, os diversos conteúdos surgem em resposta àquilo que as pessoas desejam sobre informações genéricas, entretenimento, estudo, trabalho e também espiritualidade e religião. Essas novas formas de contato com o conhecimento

têm trazido benefícios e desafios às instituições religiosas que cada vez mais correm contra o tempo para se adaptar aos novos contextos onde estão inseridas. Pensando nos evangélicos pentecostais e neopentecostais, que são o objeto deste estudo, estas novas ferramentas tecnológicas têm sido como uma nova revolução. Os textos produzidos pelos donos dos blogs ou textos de terceiros que são compartilhados<sup>88</sup>, serão a tentativa<sup>89</sup> de construir um posicionamento religioso (CHEONG,2015).

#### 4.3. APRESENTAÇÃO DOS BLOGS OSÉIAS 46 E BLOG RENATO CARDOSO

Ao propor um exame do conteúdo dos textos publicados por blogs, analisar as suas estruturas pode ajudar a compreendermos as motivações e a dinâmica das publicações sobre o tema masculinidade. Esse primeiro olhar enfatizará uma apresentação sistemática dos dois blogs que eu escolhi para minha pesquisa.

Os primeiros textos de blogs que eu irei analisar foram compartilhados pelo blog Oséias 46, por essa razão ele será o primeiro a ser apresentado. O blog foi criado em 2013 se identificando como um “espaço cristão, defensor da família, apologeta, evangelista, anti-nova ordem mundial e contra illuminati”<sup>90</sup>. Os temas abordados pelos textos possuem são abrangentes, uma das características fundamentais dos blogs de cunho político. As temáticas dos textos vão de comentários sobre aspectos do cristianismo até questões sobre possíveis conspirações políticas.

O assunto masculinidade começou a aparecer nas publicações já no primeiro ano de surgimento do blog, entretanto não existe uma indicação no blog da periodicidade que as suas publicações serão feitas.

Na seguinte tabela indicamos o título e ano de publicação dos textos sobre masculinidade. Com ela será possível perceber o crescimento das publicações sobre o assunto.

Tabela 01 – Número de publicações sobre o tem masculinidade do Blog Oséias 46

QUANTIDADE	ANO
2	2013

<sup>88</sup> Segundo Miller (2012) e Hoffnagel (2012), os donos dos blogs utilizam seus textos autorais ou textos de outros autores, por meio do compartilhamento, para se posicionarem em relação a um tema.

<sup>89</sup> Optamos por utilizarmos a palavra tentativa pois, conforme iremos indicar em nosso marco teórico e metodológico, o discurso nunca é puro, isto é, não comunica especificamente – ou apenas – aquilo que seu autor indicou no título ou no editorial.

<sup>90</sup> <https://oseias46a.blogspot.com>

5	2014
4	2015
5	2016
4	2017
5	2018

O blog Renato Cardoso pertence ao pastor da IURD Renato Cardoso, que responsável por boa parte das publicações. Ao contrário do blog Oséias 46 que possui um número de postagens sobre vários temas, o blog Renato Cardoso enfatiza suas publicações entorno de temas como família, casamento e masculinidade.

No blog, até o final de 2018, não há nenhuma indicação da cronologia de suas postagens sobre o início das postagens. Isso ocorre, provavelmente, porque o site no ano de 2018 passou por uma reestruturação estrutural. As postagens sobre masculinidade começaram em 2013, mas passaram a ser uma ênfase do blog apenas em 2014 com a criação do projeto intellimen<sup>91</sup>. A seguinte tabela revela a cronologia das postagens sobre masculinidade. Deve-se atentar, todavia, que nem todas as postagens sobre masculinidades possuem tratam-se textos<sup>92</sup> sobre o assunto. Algumas publicações são compartilhamento de vídeos ou imagens.

Tabela 02 - Número de publicações sobre o tem masculinidade do Renato Cardoso

QUANTIDADE	ANO
02	2013
04	2014
04	2015
05	2016
05	2017
06	2018

Ambos os blogs seguindo a hipótese da Miller (2013), serão enquadrados no tipo político. Dito isso, reafirmo que nem todos os textos são de autoria dos responsáveis pelas publicações, porém, de acordo com Hoffnagel (2012) e Silva (2013) os donos dos blogs compõem os seus posicionamentos utilizando, também, textos de autoria desconhecida, autoria identificada ou citações sem mencionar a fonte.

#### 4.4 ANÁLISES DOS TEXTOS

<sup>91</sup> Alguns detalhes sobre esse projeto foram apresentados no primeiro capítulo dessa dissertação.

<sup>92</sup> Na próxima seção do capítulo, antes de começarmos nossa análise, apresentaremos quais textos, e suas datas, que utilizaremos.

A estratégia que eu utilizei para compor o corpus que utilizarei em minhas análises foi a de procurar os textos a partir das categorias que eu criei. Ao usar esse método, percebi que a quantidade de material para análise diminuiu consideravelmente, se concentrando em 05 textos do Blog Oséias 46 e 05 do blog Renato Cardoso. Além do número, foi possível perceber que os textos que abordavam o assunto apareceram em um período cronológico que vai de 2013 até o ano de 2018. Portanto, a cronologia que utilizei e o número de textos que escolhi foram definidos ao eu ter buscado o material com base nas categorias que usei. Acredito que se utilizasse outras categorias outros textos poderiam ser utilizados para um exame do seu conteúdo, porém isso fica em aberto para outro momento e outra pesquisa.

Para fins didáticos irei apresentar os textos que utilizarei par as análises em duas tabelas. A primeira com textos do Blog Oséias 46 e a segunda com aqueles que foram publicados no blog Renato Cardoso.

Tabela 03 - Textos publicados no blog Oséias 46

Título	Ano
“A inaceitável imposição do feminismo: revista Veja!”	2013
“Feminilização do homem: Colégio Pedro II, no Rio, libera saia para meninos”	2016
“Revista Playboy e a Revolução (Homo)Sexual”	2015
“A feminilização do homem!”	2014
“As Marcas da Masculinidade”	2016

Tabela 04 – Textos publicados no blog Renato Cardoso

Título	Ano
“Manifesto Intellimen”	2013
“A falsa masculinidade”	2016
“Eu deixei a malícia entrar”	2018
“Por que o homem é masculino”	2017
“Sobre meninos e homens”	2018

Ambos os blogs compõem os seus posicionamentos sobre a masculinidade utilizando textos autorias e outros textos de autores desconhecidos ou que são mencionados no final da publicação. Eu acredito que os textos que usarei em minha análise sintetizam o posicionamento dos criadores e responsáveis pelos blogs em relação a masculinidade e os desafios que a modernidade supostamente impõe aos

homens. Devo ressaltar que se outras categorias fossem utilizadas outros textos podem ser usados para compor outras pesquisas que pressupõe a mesma questão que eu faço uso em minha dissertação ou outra problemática que pressupõe a relação entre masculinidade e religião.

#### **4.4.1 A suposta “crise da masculinidade” e o medo da “efeminação” dos homens**

Um dos temas recorrentes nos textos acadêmicos e em alguns textos de blogs evangélicos pentecostais ou neopentecostais, é a ideia de que a masculinidade passa por uma crise, suposta, que coloca em questionamento as características da masculinidade, em meu entender, as da masculinidade hegemônica, que cada cultura e sociedade estabelece em diferentes momentos históricos. Essa crise seria o resultado das transformações ocorridas na modernidade. Elas são o resultado de transformações econômicas produzidas pela segunda guerra, movimento feminista e as suas reivindicações e, ao final, as mudanças em escala geopolítica (LISBÔA, 1998)

Segundo Cecchetto (2004), o discurso dessa crise como a tentativa de compreensão de conflitos provocados pela contradição entre o ideal de masculinidade hegemônica e as condições de vida dos homens norte-americanos, principalmente. Para essa autora, todavia, no contexto de sua pesquisa com homens:

(...) cabe dizer, portanto, que a crise da masculinidade não se aplica aos homens latinos. Essa questão, quando aplicada aos homens latinos, pode ser analisada como fazendo parte do complexo honra e vergonha masculina existente nas sociedades mediterrâneas, cujos valores foram herdados pela sociedade brasileira. (COCCHETTO, 2004, p.61)

As mudanças na esfera social, política e econômica produziram uma crise das referências simbólicas que as pessoas utilizam para compor suas identidades de gênero.

Para Arán (2003), o início do questionamento sobre os ideais de masculinidade hegemônica, que produziam concepções de que o espaço privado era o lugar da ação feminina e o público como espaço para ação dos homens, produziu uma série transformações do debate público sobre masculinidade.

Em reação às mudanças - que em parte significam o início do reconhecimento de um número plural de possibilidades de construir uma identidade masculina – movimentos políticos e religiosos surgiram na Europa, Estados Unidos e Americana Latina.

Segundo Clatterbaugh (1997), os movimentos de homens (*Men's Movement*<sup>93</sup>) e os movimentos de homens cristãos evangélicos (*christian men's movimentes*<sup>94</sup>), se organizam com a finalidade de promover uma “luta” contra a “crise” da masculinidade e, em casos mais recentes, protestos contra movimentos feministas.

Para Felix Krämer (2018), a ideia de que a masculinidade está em crise tem sido utilizada por evangélicos nos Estados Unidos como um argumento para a reconstrução de um modelo ideal de masculinidade, para oferecer uma concepção de identidade que possa guiar os homens em momentos de “crise cultural”. Assim, um dos componentes da crise, portanto, é o modo como os homens são encorajados a adotarem um modelo de masculinidade que reforce a sua posição e privilégios em uma sociedade e cultura. A narrativa da crise também foi usada como argumento para que imagens fixas de gênero e seus papéis determinados tradicionalmente pela cultura e sociedade sejam valorizados em detrimento das políticas de gêneros implantadas pelas políticas de identidades (KRÄMER, 2018).

Com o discurso de que há algo de errado, fora do lugar tradicionalmente estabelecido, os movimentos cristãos de masculinidade buscaram organizar campanhas políticas (congresso nacional<sup>95</sup>) e religiosas<sup>96</sup> (pregações, publicação de livros, criação de grupos de estudos e etc.) indicando a religião como elemento que pode garantir a estabilidade das identidades. Portanto, o processo de pluralização das identidades que acontece na modernidade é outro elemento para elaboração do medo que a narrativa da crise da masculinidade pode gerar (BAUMAN, 2005).

---

<sup>93</sup> O movimento dos homens é formado por redes de homens envolvidos em atividades relacionadas a homens e a questões de gênero. Surgiu no final dos anos 1960 e início dos anos 1970 nos países ocidentais, ao lado e muitas vezes em resposta crítica ao movimento feminista e ao feminismo.

<sup>94</sup> Movimentos de homens cristãos incluem vários tipos de grupos que se organizam para debater, principalmente, sobre o tema da suposta crise na masculinidade. Esses grupos podem ser pro feminista, contra o movimento feminista ou, um terceiro tipo de posicionamento, aqueles que tentam fazer uma abordagem sobre o tema adotando uma postura que integre religião e algumas das críticas que o movimento faz, como por exemplo a questão do salário igualitário entre homens e mulheres (TARCUCCI, 1999).

<sup>95</sup> No Brasil um exemplo de campanha política é a tentativa de criação de um dia para celebração da heterossexualidade. Segundo Silveira (2015), vereadores e deputados evangélicos, a partir de 2011, organizaram-se para conseguir incluir no calendário nacional o dia do heterossexual. As câmaras de vereadores das cidades como São Paulo e Rio de Janeiro foram algumas entre outras grandes cidades do Brasil que o projetou tramitou ou foi iniciado a tramitação. No congresso federal o projeto foi apresentado no ano de 2011, mas foi arquivado sem grandes debates sobre o assunto. Porém, em 2015 o projetou voltou a ser a tramitar, porém também não logrou êxito e não foi aprovado

<sup>96</sup> Uma característica do movimento de cristãos referente-se à masculinidade é o início de ênfases teológicas na construção da masculinidade (cristã) e sua importância para sociedade. Um exemplo dessa tendência é o grupo de homens denominado Promise Keepers. Segundo Clatterbaugh (1997), esse grupo buscou, a partir de sua compressão teológica sobre os temas que aparecem na bíblia, construir um entendimento sobre a masculinidade que fosse fundamentado nas supostas características de Jesus Cristo.

As outras formas de ser homem que surgem com as transformações políticas, sociais e econômicas são transformadas em posturas inimigas da estabilidade social e cultural. Desse modo, o modelo cristão de masculinidade<sup>97</sup> é construído e pregado como o único que pode oferecer a sociedade, homens e mulheres, a estabilidade perdida com a pluralização de identidades (KRÄMER, 2018).

Enquanto o blog pentecostal Oseias 46 descreve-a utilizando palavras com ênfase no caráter problemático das mudanças que ocorreram com os homens e nas concepções de masculinidade, o blog neopentecostal, mesmo descrevendo-a como um problema a ser enfrentado pelos homens, vê a possibilidade para que os homens repensem os seus comportamentos.

Segundo Oliveira (2004), o movimento de masculinidade de caráter conservador, organiza-se para reconstruir concepções de masculinidade hegemônica pois para esses homens “falhar nas tarefas femininas não acarreta nenhum dano maior para a comunidade; nos assuntos masculinos, pode significar a diferença entre manutenção ou extinção da comunidade”. Sendo assim, uma das motivações desses grupos de homens (ou indivíduos, no caso dos criadores dos blogs) é a proteção da cultura e sociedade tal como ela é tradicionalmente estabelecida.

O primeiro texto do blog Oséias 46 que separei, diz o seguinte:

**A1-** Minhas prezadas e valiosas leitoras, não me critiquem, não sou um machista inveterado, sou apenas um homem que vê a realidade como ela é, e deveria ser. A minha denúncia consiste em fazer com que todos possam enxergar a realidade ser manipulada para implementar a nova ordem mundial. O macho humano está sofrendo um ataque de desmasculinização que começou há muito tempo atrás. Esta feminilização do homem é uma das causas de tanto homossexualismo, homens fracos, covardes, infantilizados. Gerando machos que se sentem inibidos em manifestar sua condição biológica masculina. (A inaceitável imposição do feminismo: revista Veja!”, 23/10/2013<sup>98</sup>

O autor do parágrafo A1 inicia seu discurso sobre masculinidade fazendo uma ressalva direcionada ao seu leitor ideal, que é identificado pela expressão “leitoras”. Desejando se eximir de qualquer acusação de machismo, ele argumenta que seu posicionamento é resultado da sua percepção da realidade e que o seu objetivo é fazer com que outras pessoas possam perceber a suposta manipulação que ocorre.

---

<sup>97</sup> Esse modelo não é o único e tem várias características assumidas em cada cultura ou tradição cristã, porém acreditamos, ao examinar as pesquisas que apresentamos no segundo capítulo, a existência de algumas características que aparecem em diversas tradições ocidentais de cristianismo. Entre essas características poderíamos listar: heterossexualidade, paternidade, necessidade de ser o provedor da família, protetor da esposa e filhos, forte e viril.

<sup>98</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/feminiza> Acesso: 20/02/2019

Outro elemento importante, além do que já apresentamos, é que o agente da manipulação. Ele é identificado como “nova ordem mundial”.

Na segunda metade de A1, podemos identificar o início da descrição sobre as mudanças na masculinidade e seus efeitos. Nesse trecho, o texto descreve essas mudanças nas concepções da masculinidade usando a expressão “desmasculinização”, ou seja, os homens estão passando por ataques organizados pela nova ordem mundial com a finalidade de mudar a sua masculinidade. É interessante notar que no texto a masculinidade é descrita, primeiramente com o conceito utilizado na biologia, com a expressão “macho humano”. O autor deseja indicar que, com isso, que esse fenômeno ocorre com pessoas que são biologicamente orientadas por terem um pênis. O homem que é descrito em A1, portanto, é pensado a partir de possíveis componentes biológicos que o diferencia da mulher. Enfatizar aspectos biológicos para diferenciar os gêneros é um dos recursos retóricos utilizados por parte dos de grupos de homens (*promise keepers*) ou pesquisadores para indicar que os “papeis de gênero” são resultado dessa diferença, e portando naturais (FLOOD, 2007).

Em sua análise histórica feita no livro a História da Sexualidade, no primeiro volume, Michel Foucault (1976) descreve a partir de sua pesquisa histórica como nos séculos 18 e 19 houve uma proliferação de especialistas estudando sexualidade, que por sua vez produziu ideias influentes sobre o que constituía a sexualidade. Esse grupo de pesquisadores que atuavam, principalmente, na ara da saúde produziu a noção de corpo a partir de concepções científicas, que desenvolveu um conceito binário de gênero e novas categorias de identidades baseadas nas variações do comportamento sexual dos homens e mulheres. Dentro desses discursos sobre a sexualidade, a biologia de um indivíduo tornou-se sinônimo de seu comportamento como homem ou mulher. (MCCAUGHEY, 2007, p. 20). Consequentemente, a feminilidade foi construída em oposição e na subordinação à masculinidade, onde a característica associada à masculinidade foi valorizada sobre os traços associados à feminilidade. (FOUCAULT, 1976, p. 146).

Os discursos biológicos têm uma enorme influência sobre a compreensão "ocidental" de masculinidade, e continuamente aparecem para representar o tipo mais dominante e influente de retórica que informa a compreensão social do gênero (SCOTT, JACKSON 2010, p. 133). Recentemente a pesquisa sociológica enfocou as narrativas biológicas contemporâneas sobre gênero. Uma das

explicações mais usuais nas ciências naturais para as diferenças biológicas é baseada no comportamento humano evolução.

Narrativas evolucionistas argumentam que o que o processo de evolução que influenciou nossos antepassados continua a moldar as identidades de gênero, definindo as pessoas como homens e mulheres em termos binários (JACKSON, SCOTT, 2010). Essa concepção gerou a crença de que os homens parecem agir de forma dominante e controladora porque eles são biologicamente programados para agir desta forma (SCOTT, JACKSON, 2010).

O determinismo biológico opera através de uma narrativa evolutiva, que oferece uma explicação científica para o gênero existente. O determinismo biológico é utilizado pelos cristãos, de modo especial pelos evangélicos pentecostais, tendo como ponto de partida a narrativa da criação localizada no livro do Gênesis. Nesse argumento, o gênero é estabelecido por Deus no momento da criação e qualquer outra identidade de gênero que não esteja ancorada em preceitos biológicos determinados pela criação é descrita como incorreta e, em alguns casos, uma doença que deve ser combatida com procedimentos de curas que envolvem práticas de oração, “retiros espirituais” e etc. (FULLER, 2001).

A masculinidade idealizada pelo texto em termos biológicos deriva das concepções religiosas sobre o surgimento das identidades de gênero e da própria concepção da identidade de Deus. Segundo Lemos (2009) indica em sua pesquisa, evangélicos pentecostais (e outros) tendem a identificar Deus como um ser masculino. Ao fazerem essa relação, os homens evangélicos constroem suas compreensões sobre masculinidade a partir das próprias características que supostamente encontram em Deus. Portanto, a relação entre determinismo biológico e religião ocorre a partir da ideia de que Deus criou os homens e eles carregam as suas características, tais como: ser um pai, ser forte, ser homem etc.

Conforme as pesquisas de Lemos (2009) e Ecco (2007) constataram, os evangélicos, das mais variadas tradições, explicam as suas próprias identidades a partir do modelo de masculinidade comumente estabelecido no e pelo cristianismo ocidental (Catolicismo Romano, Anglicanismo e tradições Protestantes). Nessa concepção de gênero, os indivíduos têm suas identidades de gênero e sexualidade estabelecidos no momento da geração do embrião. Portanto, se uma pessoa nasce e é identificada a partir de características biológicas como

homem, ela deve permanecer com essa identidade até o final de sua vida. Nesse sentido, o fato biológico para concepção de gênero tem uma profunda explicação teológica: os homens devem manter sua identidade de gênero conforme foi estabelecido pelo seu nascimento. Não aceitar esse “designo”, não é ir apenas contra a biologia, mas contra a vontade de Deus.

Logo em seguida, aparece no texto de A1 o mesmo fenômeno sendo descrito como um processo de “feminização” do homem. Nesse sentido, no texto a masculinidade passa por um processo de desconstrução que envolve uma aproximação com características tradicionalmente identificadas como “femininas”.

Segundo Badinter (1998), uma das três características fundamentais da percepção que a masculinidade hegemônica produz nos homens é de que “ser homem” é, necessariamente, não ser mulher. Ainda segundo a autora, por causa desse imperativo, os homens são ensinados a renunciar qualquer comportamento ou sentimento associado ao universo feminino. Por exemplo, os meninos são ensinados desde os primeiros anos que seu relacionamento com as suas mães, por exemplo, deve ser rompido quando passarem para a idade adulta. Esse processo se caracteriza, sobretudo, pela passagem do convívio doméstico, com mães, irmãs e etc., para o convívio com os homens nas esferas privadas como bares, clubes, prostíbulos ambientes de discussão política e etc. (WELZER-LANG, 2001).

Em outro trecho retirado de um dos textos compartilhados pelo blog Oséias 46, encontrei as seguintes afirmações sobre o tema abordado nessa seção:

**A2.** Existe um movimento explícito contra a masculinidade, contra a virilidade, e só não ver quem quer!

**A3.** O diabo precisa destruir a família para implantar o governo do anticristo, e para isso ele está destruindo o estio das famílias que é o homem!Volto a declarar eu não sou machista, eu sou é anti-feminista!<sup>99</sup>

Nesse segundo trecho de um texto escolhido para exame, a parte A2 apresenta o mesmo elemento que aparece em A1: para o autor existe um movimento em curso para reconfigurar a masculinidade. Agora, entretanto, ele usa a expressão virilidade logo em seguida. Isso pode indicar que para A2 existe uma relação entre masculinidade e virilidade. Ou seja: qualquer homem que não tenha características atribuídas a virilidade como força e coragem, não pode ser considerado homem.

Em A3 um elemento religioso é inserido na argumentação: o diabo é o agente das mudanças e seu propósito é destruir as famílias. A estratégia supostamente utilizada

<sup>99</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/feminizaçãodamas> Acesso: 20/022019

pelo diabo é a destruição do homem, que aqui é uma expressão utilizada como sinônimo de masculinidade. Nesse sentido, é possível pensar que para o autor as mudanças que ocorrem na masculinidade têm a sua origem em um projeto do diabo. Essas transformações são traduzidas como um perigo para a família. Ao final de A3 o texto deixa claro que seu autor se insere em um movimento antifeminista, uma das características de alguns grupos de homens<sup>100</sup>. Esse movimento acredita as mudanças que ocorrem na sociedade, também, sabem são culpa do movimento feminista

De acordo com Lemos (2009), os homens evangélicos que ela entrevistou para a sua pesquisa demonstraram uma dificuldade em responderem perguntas que associavam a masculinidade a expressão de sentimentos. Segundo a autora, esse fenômeno tem origem no medo que os seus entrevistados sentiam em associar as suas concepções do seja ser homem a características que tradicionalmente são vinculadas as mulheres.

Uma outra possibilidade de explicação é descrita por Lisbôa (1998) como sendo um receio, medo, de que, se identificando com características femininas, passe existir igualdade entre homens e mulheres.

Para os homens, portanto, isso poderia significar que eles perderiam a sua superioridade conquistada ao longo do processo histórico por meio diferenciação entre homens e mulheres e submissão irrestrita das mulheres.

O trabalho de Welzer-Lang (2001, p.462) ajuda a refletir sobre a construção da masculinidade em oposição ao “feminino” da seguinte forma:

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

Portanto, para o autor, a masculinidade é construída a partir da negação e medo de qualquer característica que é tradicionalmente associada à mulher. Para A1, ser homem é não ser mulher, e por consequência não ser homossexual.

O fenômeno do movimento de homens, ou indivíduos que expressam seus posicionamentos individualmente sobre masculinidade, e a sua relação com a religião é plural e complexo. No mesmo movimento de homens é possível encontrar grupos por

---

<sup>100</sup> Um dos grupos do movimento de homens apresenta uma característica específica em relação ao movimento feminista. O antifemenismo é um dos elementos fundamentais na narrativa de grupos conservadores (religiosos) que não aceitam as reivindicações feitas pelo movimento feminista ou indica que as mudanças que ocorrem na sociedade são ocasionadas por ele (DUPUIS-DÉRI, 2012; WOJNICKA, 2016).

feministas, grupos antifeministas e, também, grupos moderados (FLOOD, 2007). A característica dos grupos moderados de masculinidade é uma bricolagem entre noções tradicionais de masculinidade e uma aproximação com as mudanças sociais iniciadas pelo movimento feminista.

Para citar um desses grupos, podemos recorrer ao exemplo ao grupo de homens cristãos denominados Atos 29<sup>101</sup>. Esse grupo foi fundado nos Estados Unidos e possui ramificações em alguns países da América Latina. Ele se caracteriza por promover uma reflexão sobre a relação entre cristianismo e a modernidade. As noções de masculinidade promovidas pelas palestras e livros produzidos pelo grupo indicam um posicionamento ambíguo: os homens reconhecem que as mulheres precisam de direito iguais, por se tratar de direitos humanos, mas em contrapartida acreditam que os líderes das famílias ainda devem ser os homens.

Algumas pesquisas, entre as quais as de Griffith (1997), Stacey e Gerad (1990) e Gallagher (1999), indicam que isso ocorre por causa de uma possível influência que os movimentos feministas tiveram em relação ao debate sobre masculinidade. Além disso, esse grupo acredita que os homens podem expressar seus sentimentos, serem mais tolerantes e menos “brutos” (BIEOLO, 2014). Segundo Wilcox (2004), esse fenômeno pode ser identificado como uma espécie de patriarcado moderado. Nele há algumas mudanças no modelo de masculinidade que os homens devem exercer, mas ainda permanecem a ideia de que as mulheres devem ocupar um papel na esfera familiar específico para elas.

Conforme Maddox (2014), as igrejas neopentecostais proporcionam um ambiente no qual as ideias postuladas para os “papeis de gênero” são reconstruídos a partir de uma certa interpretação da bíblia que considera que os cristãos precisam manter uma relação saudável com as mudanças que ocorrem na sociedade. Um bom exemplo para o autor, é a ideia de que as mulheres podem e devem trabalhar para conquistar seus próprios sonhos, ajudando o homem na manutenção econômica de suas casas.

Segundo Mariano (1999) indica, o neopentecostalíssimo tem uma relação mais próxima da sociedade e cultura que as igrejas pentecostais (Assembleia de Deus, igreja Deus é amor, Congregação Cristã no Brasil). A partir disso, é possível entender a maior

---

<sup>101</sup> O grupo adota esse nome fazendo referência ao último capítulo do livro do novo testamento de Atos dos Apóstolos. Esse livro possui 28 capítulos e o grupo acredita fazer parte de um movimento que seria o vigésimo nono capítulo, ou seja: a continuação da história da igreja. Essas informações estão disponíveis em: <http://www.atos29brasil.com>.

influência da modernidade nas concepções religiosas sobre a relação que a igreja deve manter com a sociedade e cultura.

Essa relação menos problemática com as mudanças que ocorrem na sociedade aparece nos textos do blog da igreja universal do reino de Deus compartilhados pelo pastor Renato Cardoso.

No texto que iremos examinar é possível perceber uma pequena diferença na recepção das mudanças que ocorrem na sociedade:

**A4.** Ser homem antigamente era algo muito simples. Você aprendia duas coisas desde cedo: lutar para se defender e caçar para se alimentar. Quem fazia isso muito bem, se dava muito bem. E levava a garota para casa. Esse era o critério básico quando o pai considerava um rapaz para casar com sua filha. E ela também. (Manifesto Intellimen, 23/04/2013)<sup>102</sup>

**A5.** Em muitos casos, amor era secundário. Você não ouvia mulheres detalhando uma longa lista de atributos que queriam no futuro marido: “Ele tem que ser carinhoso, bem humorado, gostar de passear, romântico, atencioso, cheirar bem, amar os animais, me aceitar como eu sou, me pegar no colo quando eu estiver cansada, notar quando eu mudar o meu cabelo, sensível, bom de conversa, amigo, se vestir bem...” Nada disso. “Você pode e está pronto para me proteger com a sua vida? Pode me sustentar tão bem quanto ou melhor que o meu pai? Então ponha um anel aqui...” Simples assim. Ser homem no século 21 já é outra história.<sup>103</sup>

**A6.** O mundo mudou. As mulheres mudaram. E muitos homens ainda estão com a cabeça lá atrás. O resultado disso está aí para ser assistido em 3D: homens Deslocados, Despreparados e Desacreditados. (Manifesto Intellimen, 23/04/2013)<sup>104</sup>

Na primeira linha de A4 o texto indica que houve uma mudança nas “exigências” que compõe o comportamento masculino. Para indicar esse fenômeno uma série de comportamentos é listado como elementos que constituiriam características que os homens precisavam exercer para que fossem identificados como homens. Todas essas características estão relacionadas com habilidades de caça luta. Nesse sentido, é possível dizer que o texto descreve uma masculinidade composta por elementos que exigiam força e destreza. Essa mesma argumentação continua em A5, mas com outros elementos.

O texto introduz a ideia de que ser um homem com habilidades que demandam força e capacidade para manter a alimentação de uma família era suficiente para que uns homens encontrassem uma mulher para se casar. Ao final de A5, outro indicio da mudança nas caracterizas exigidas para ser homem. Essas mudanças são relacionadas

<sup>102</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/amanifesto> Acesso: 20/02/2019

<sup>103</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/amanifesto> Acesso: 20/02/2019

<sup>104</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/amanifesto> Acesso: 20/02/2019

com o século 21, o que pode significar a percepção de que esse foi um período de tempo que promoveu mudanças que não podem ser despercebidas.

Embora A2 e a A3 ainda sejam construídos seguindo concepções de gênero tradicionais nas quais o homem é alguém que deve ser forte para ser um bom pretendente para a mulher, a mudança que ocorre na sociedade em relação a masculinidade não é interpretada como um fenômeno negativo.

Segundo A5, “Ser homem no século 21 já é outra história”, e esse novo momento deve ser uma oportunidade para que os homens também possam mudar. Enquanto A1 considera as mudanças que ocorrem nas concepções de masculinidade moderna, os textos A4 e A5 identificam a existência de uma mudança, mas não fazem, a priori, juízos negativos. Isso aparece de forma uma pouca mais clara em A6:

**A6.** O mundo mudou. As mulheres mudaram. E muitos homens ainda estão com a cabeça lá atrás. O resultado disso está aí para ser assistido em 3D: homens Deslocados, Despreparados e Desacreditados. (Manifesto Intellimen, 23/04/2013)<sup>105</sup>

Nesse trecho do texto a ideia de houve mudanças consideráveis na sociedade aparece mais uma vez. Agora, é indicado que as mulheres mudaram junto com o “mundo”, e essa mudança demanda algum tipo de ação dos homens.

Segundo Gerber (2015), os elementos que compõe a masculinidade evangélica<sup>106</sup> são usados para compor e estabelecer a masculinidade hegemônica como modelo a ser seguidos por todos os homens de uma sociedade e cultura. Entretanto, a autora percebe que há possibilidades de os evangélicos comporem um modelo de masculinidade que seja, em certo grau, oposto a alguns padrões hegemônicos. Enquanto em A1 as mudanças na masculinidade são uma ameaça a serem combatidas, em A6 as mudanças são percebidas como uma oportunidade para os homens mudarem. Segundo A6, enquanto as mulheres estão mudando, os homens permanecem o mesmo, gerando uma série de consequência, a saber: deslocação, despreparo e descrédito.

Há uma pequena diferença entre a forma que os blogs abordam as mudanças que ocorrem na sociedade. Enquanto o blog Oséias 46 (pentecostal) discuti o assunto com ênfase em uma suposta feminização do homem, o Blog ligado a IURD demonstra fazer uma crítica mais branda sobre o tema.

<sup>105</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/amanifesto> Acesso: 20/02/2019

<sup>106</sup> A masculinidade evangélica seria caracterizada, em geral, por características como heterossexualidade, paternidade responsável, responsabilidade financeira com a família engajamento na comunidade religiosa que frequenta.

Para um exemplo melhor dessa diferença, podemos recorrer a outro texto compartilhado no BLOG do pastor Renato Cardoso que carrega o título “a falsa masculinidade”:

**A.7** É comum dizer que é difícil definir corretamente qual o papel do homem atualmente, dadas as muitas mudanças trazidas pela pós-modernidade. Na tentativa de se diferenciar das mulheres (o que é importante e benéfico), alguns caras vão longe demais com o que acham que seja masculinidade (o que já não é tão positivo assim). Dessa forma, cria-se uma “falsa masculinidade” e muitos garotos crescem achando que ser homem é isso, pois é o exemplo que têm à disposição. (A falsa masculinidade. 23/10/2016)<sup>107</sup>

**A8.** Um falso homem imita de forma deturpada as qualidades do homem real. Em vez de ter força de vontade, é só teimoso. No lugar de ser corajoso, é só imprudente. Não faz o que deve ser feito, mas o que quer fazer, atinja a quem atingir. Não é respeitador, mas banca o irreverente. Não é cortês e humilde, mas arrogante – quando na verdade essa arrogância é só um disfarce para seu complexo de inferioridade. Um homem fajuto é cínico, indigno de confiança, é tirano com seus subalternos – ou seja, precisa humilhar os outros para se sentir superior. (A falsa masculinidade. 23/10/2016)<sup>108</sup>

**A9.** Homem de mentira confunde ser grosseiro com ser forte. Quando mais novo, acha que desprezitar os pais é ser independente deles. Acha que é “machão” ao desprezitar regras, desobedecer às leis e aos regulamentos. Não se iluda: é exatamente assim que o mundo do crime consegue seus recrutas. Criminosos passam aos garotos a ideia de que ser homem é conseguir o que se quer à força, à custa de prejuízos alheios e até de vidas. (A falsa masculinidade. 23/10/2016)<sup>109</sup>

**A10.** A falsa virilidade é bem visível. Há muito moleque por aí achando que já é “adulto” e “homem” porque fala alto, bebe, fuma, se droga, xinga, fornicava, dirige feito um imbecil e põe vidas em risco. (A falsa masculinidade. 23/10/2016)<sup>110</sup>

**A11.** Outra: ser homem não é ser o “pegador”, especialmente se namora, é noivo ou casado. Um homem de fato é macho o suficiente para escolher uma mulher (que também deve escolhê-lo, obviamente) e entender que, com isso, renunciou a todas as outras e honrar a escolha. Está aí outro tipo de falso homem, o mulherengo, que muitos caras admiram, querem imitar ou exaltam. O pior é que muitos pais, eles mesmos falsos homens, incitam os filhos a também agir assim (A falsa masculinidade. 23/10/2016)<sup>111</sup>

**A12.** Homem de verdade é corajoso, honesto, digno de confiança e confiante sem ser prepotente. Tem consciência, sabe que seus atos ajudam ou prejudicam as outras pessoas. É dono de seu destino, exercita o autocontrole. Tudo sem perder a gentileza, a modéstia e as boas maneiras. Isso, e muito mais, é o que diferencia ser genuinamente viril de ser somente um moleque que fala grosso. (A falsa masculinidade. 23/10/2016)<sup>112</sup>

**A13.** É, hoje é confusa mesmo a diferença entre ser viril de verdade e uma masculinidade falsificada. Mas há um vídeo curto no blog de Renato Cardoso que acende uma luz em meio à escuridão da dúvida. Veja e passe-o a um amigo, colega ou parente. **Como Davi** segundo rei de Israel deixou exemplos do que era ser viril de fato, bem como o de ceder à falsa masculinidade ao cair em tentações. Siga, então, uma ótima estratégia daquele monarca e

<sup>107</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/afalsa-mascul> Acesso:19/02/2019

<sup>108</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/afalsa-mascul> Acesso:19/02/2019

<sup>109</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/afalsa-mascul> Acesso:19/02/2019

<sup>110</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/afalsa-mascul> Acesso:19/02/2019

<sup>111</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/afalsa-mascul> Acesso:19/02/2019

<sup>112</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/afalsa-mascul> Acesso:19/02/2019

guerreiro que o levava a acertar, quando se dispunha a isso, no Desafio #21 do IntelliMen. (A falsa masculinidade. 23/10/2016)<sup>113</sup>

Nesse segundo texto, a ideia de que há uma mudança ocorrendo com a masculinidade aparece em A7 como uma percepção “comum” e a sua origem a pós modernidade.

Em A1 essa mudança é vista como perigosa, e o autor assume a postura de que precisa revelar o que ocorre na realidade. Além disso, o texto de A1 indica que as mudanças na masculinidade são frutos da influência de uma “ordem mundial”. Ainda segundo A7, “é difícil definir corretamente qual o papel do homem atualmente”. Seguindo o texto, encontramos a descrição da reação dos homens diante do cenário de mudanças: “na tentativa de se diferenciar das mulheres (o que é importante e benéfico), alguns caras vão longe demais com o que acham que seja masculinidade (o que já não é tão positivo assim)”.

O texto descreve a reação dos homens como tentativas de se diferenciarem das mulheres, e aponta isso com algo importante e benéfico. Aqui percebemos, mais uma vez, a ideia de que os homens precisam construir a sua masculinidade em oposição a qualquer característica que os aproxime das mulheres. Como ressaltamos anteriormente, essa é uma característica principal da construção da masculinidade hegemônica. Ser homem agir e pensar em uma dinâmica que exija que homens desempenhem comportamentos viris<sup>114</sup>.

Portanto, os homens que não consigam desempenhar essas ações correm o risco de se igualarem às mulheres e perderem seus privilégios, o que é um perigo. Em oposição esse fenômeno descrito em na primeira metade de A7, a segunda metade indica que os homens desenvolveram uma masculinidade que não necessariamente pode ser boa. Nesse sentido, podemos dizer que em A7 existe o início de uma série de contraposições em relação as características que a masculinidade hegemônica possui. Conforme indica Corbin (2010), a virilidade, em alguns casos, não é sinônimo de masculinidade. Ela não se define apenas em oposição a feminilidade. Muitos indivíduos

---

<sup>113</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/afalsa-mascul> Acesso:19/02/2019

<sup>114</sup> Princípios de comportamentos o de ações designando, no Ocidente, as qualidades do homem concluído, dito outramente, o mais ‘perfeito’ do masculino. (VIGARELLO, 2013, p. 11). A virilidade seria virtude, cumprimento. A *uirilitas* romana, da qual o termo é oriundo, permanece um modelo, com suas qualidades claramente enunciadas: sexuais, aquelas do marido ‘ativo’, poderosamente constituído, procriador, mas também ponderado, vigoroso e contido, corajoso e comedido. O *uir* não é simplesmente *homo*; o viril não é simplesmente o homem: ele é antes ideal de força e de virtude, segurança e maturidade, certeza e dominação. (CORBIN, COURTINE, VIGARELLO, 2013, p. 07).

apresentam uma falta de virilidade sem que isso permita colocar em dúvida sua ‘masculinidade’. Isso possibilita que grupos, ou indivíduos, contestem a necessidade de serem viris ou, também, reconstruam o conceito para lhes dar um sentido diferente.

Segundo Mansilla (2007) e Disla (2015), o homem pentecostal, e neopentecostal, a partir da religião consegue desenvolver características que se opõe ao ideal de masculinidade estabelecido por uma cultura e sociedade. Para Eves (2016), Brusco (1995) e Thornton (2018), o cristianismo pentecostal, e neopentecostal, possui em seu núcleo de crenças sobre o papel do homem em relação a mulher e sociedade elementos que possibilitam que os eles desenvolvam outras noções de comportamento e percepção sobre as suas vidas, no que diz respeito ao ambiente privado. Nesse sentido, os homens que adotam essas percepções, a partir do momento de suas conversões e estabelecimento de filiação com uma comunidade religiosa, podem construir um modelo alternativo de masculinidade quando uma comparação com as características do modelo hegemônico é feita. Isso não quer dizer, como salientou

Em A7, a masculinidade que desenvolve características extremas na tentativa de se diferenciar da mulher é identificada como um modelo falso. A partir disso, o texto vai descrever uma série de comportamentos em A8, A9, A10 que devem ser evitados. Em A11 e A12, por exemplo, encontramos o seguinte:

**A15.** A falsa virilidade é bem visível. Há muito moleque por aí achando que já é “adulto” e “homem” porque fala alto, bebe, fuma, se droga, xinga, fornicava, dirige feito um imbecil e põe vidas em risco. (A falsa masculinidade. 23/10/2016)<sup>115</sup>

**A16.** Outra: ser homem não é ser o “pegador”, especialmente se namora, é noivo ou casado. Um homem de fato é macho o suficiente para escolher uma mulher (que também deve escolhê-lo, obviamente) e entender que, com isso, renunciou a todas as outras e honrar a escolha. Está aí outro tipo de falso homem, o mulherengo, que muitos caras admiram, querem imitar ou exaltam. O pior é que muitos pais, eles mesmos falsos homens, incitam os filhos a também agir assim. (A falsa masculinidade. 23/10/2016)<sup>116</sup>

Em A8 o texto indica que as características da “falsa virilidade” são “falar alto”, “beber”, “fumar” e etc. Segundo Thornton (2013; 2016), o modelo de masculinidade encorajado por comunidades pentecostais estabelece que os homens devem parar de consumir bebida alcoólica, fumar e frequentar lugares que não estejam de acordo com os preceitos de uma vida sexual conforme os ensinamentos da bíblia. Esse modelo de masculinidade contrasta com algumas características exibidas por homens que seguem,

<sup>115</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/afalsa-mascul> Acesso:19/02/2019

<sup>116</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/afalsa-mascul> Acesso:19/02/2019

majoritariamente, o modelo hegemônico. Isso não significa, conforme Gallagher (1999) indicou, que ocorre uma superação da opressão que as mulheres sofrem por seus maridos.

A relação da religião com a construção da masculinidade é complexa. Parece existir um paradoxo que indica uma ambiguidade própria do pentecostalismo. Os homens são encorajados a abandonarem comportamentos ligados a bebida e ao fumo, também outros que envolvem relacionamentos sexuais fora do casamento. Além disso, a relação com as suas companheiras deve ter algum grau de valorização e respeito (GALLAGHER, 1999; BARTKOWSKI, 2001).

#### **4.4.2 Masculinidade e sexualidade**

Segundo Fuller (2001), a masculinidade hegemônica é construída a partir das características que, necessariamente, vão aparecer em boa parte das noções de masculinidade hegemônica nas culturas e sociedades ocidentais no século 19 e 20. Entre essas características, o autor destaca a capacidade de ter filhos, ser provedor de sua casa e, por último, ser heterossexual. Deixaremos para falar sobre as duas primeiras características na próxima etapa desse capítulo. Por enquanto, nos dedicaremos, na presente seção, em analisar o conteúdo dos blogs relacionado a sexualidade dos homens.

A masculinidade hegemônica corresponde ao modelo historicamente predominante e ainda em vigor da masculinidade heterossexual, baseada em práticas de negação de qualquer característica tradicionalmente relacionada à mulher e, também, a qualquer prática sexual com homens. Portanto, é possível dizer que a construção do que seja “ser homem” é feita em uma tensão constante com características femininas e práticas sexuais de homens gays.

Segundo Kimmel (2005; 2008) a construção da identidade masculina, em geral, é baseada na homofobia. Ele afirma que “a homofobia, o medo dos homens por outros homens, é a condição de anulação da definição dominante da masculinidade heterossexual, que a definição hegemônica da masculinidade é um esforço defensivo para evitar ser reconhecido como um homem gay” (KIMMEL, 2005, p. 39). Seguindo o que Kimmel apresenta, então, faz sentido pensar na homofobia como uma estratégia de gênero para realizar a masculinidade heterossexual. Uma estratégia de gênero é definida pelas ações que um indivíduo toma para negociar as normas culturais de gênero, dadas as atuais condições ideológicas que enfrentamos (HOCHSCHILD, 1989; HAMILTON,

2007). Neste ponto de vista, a homofobia pode ser entendida como uma estratégia de identidade sexual e de gênero. Os homens heterossexuais geralmente pretendem ser, de maneira convencional e mesmo exagerada, masculinos em suas performances indetetárias como uma forma de projetar para os outros homens que observam, as mulheres e os homens gays, que eles heterossexuais e que cumprem tudo que o modelo hegemônico de masculinidade demanda.

Conforme Laumann (1994), as tradições evangélicas mais conservadoras tendem a desenvolver a ideia de que a heterossexualidade seja um componente especial na construção das identidades de gênero dos homens. A heterossexualidade será entendida como a negação de características femininas bem como qualquer relação sexual com outros homens.

A religião aqui aparece como matriz simbólica para justificação da masculinidade possuir uma determinada característica. De acordo com o que Lemos (2009, p. 88) expõe em seu livro:

A masculinidade discursada pela religião é aquela que perpassa o universo da força, da potência, da provisão, da grandeza e do poder; características atribuídas a deus que é masculino. Os homens devem expressar sua masculinidade assim como deus, pois são representação dele aqui na terra. Essas atribuições legitimam o homem em seu comportamento moral, ético e religioso, mas, por outro lado, conferem-lhes “pesos que os condiciona a apresentar a sua masculinidade de forma como a sociedade ocidental cristianizada espera.

A religião funcionada, portanto, como um subsidio necessário para justificar e fundamentar as práticas heterossexuais. Os homens que possuem uma filiação religiosa, no caso dessa pesquisa o cristianismo, vão construir suas masculinidades tendo a heterossexualidade como principal elemento. Par isso, eles vão negar status de masculinidade a qualquer outro homem que seja homossexual. Essa ênfase em indicar que homens gays não sou homens de fato, aparece em alguns textos dos blogs examinados. Em dos textos compartilhados pelo blog Oséias 46 encontramos o seguinte trecho:

**B1.** Que tipo de homem é esse? Ele é exigente com sua aparência, sua casa e seus bens. Ele quer tanto sexo quanto possível e escolhe parceiros sexuais principalmente em função da aparência. Ele é egoísta e não quer envolvimento emocional ou compromisso. Ele acha que uma mulher iria sufocá-lo e as crianças seriam um fardo. (“Revista playboy e a revolução (homo)sexual”28/06/2015)<sup>117</sup>

**B2.** Isso soa como o comportamento gay? É também o ideal masculino

<sup>117</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/playboy> Acesso: 20/02/2019

difundido pela revista Playboy para os homens desde a década de 1950. No fim dos tempos, quando abrirem o envelope identificado como "Qual é a essência da masculinidade?" Eu suspeito que eles vão dizer: "... Cuidar de mulheres e crianças atuando como agentes de Deus, criando e apoiando uma nova vida". ("Revista playboy e a revolução (Homo)Sexual"28/06/2015)<sup>118</sup>

O trecho do texto identificado por B1 é um comentário referente a publicações da revista Playboy. Nele o autor descreve algumas características que acredita ser o resultado do trabalho das publicações da revista. Entre essas características o autor descreve a exigência com aparência, escolha de parceiros sexuais a partir de atributos físicos” e um número considerável de relações sexuais. Em B2 o autor faz uma pergunta que indica sua crença de que esses comportamentos estejam relacionados com a homossexualidade.

O discurso religioso postula que a natureza masculina é dual: parte animal, parte divina. A sexualidade corresponde à natureza animal do homem, por assim dizer conduz à destruição da sua espiritualidade. A maneira de transmutar a sexualidade dos homens é inserir dentro de um comportamento heterossexual e reprodutivo. Toda outra forma de prática sexual se associa ao pecado (FULLER, 2001, p.123)

A heterossexualidade é pensada por evangélicos pentecostais, mas não apenas, como a única forma correta de sexualidade. Conforme o autor indicou, os homens devem desenvolver uma prática sexual orientada pelo modelo ordenado por deus para que possam controlar sua natureza “animal”. Aqueles que não conseguem sofrem críticas, porém ainda mais os homens que se envolvem sexualmente com outros homens.

Segundo indica Fly (1985), a ideia de que ser penetrado por outro homem coloca os homens em uma situação sexual parecida com a que as mulheres experimentam no sexo. A penetração, portanto, é rejeitada porque pode ser uma forma dos homens se igualarem as mulheres. Além disso, a homossexualidade fornece o perigo de praticar uma ação que não esteja de acordo com os preceitos divinos do relacionamento sexual ideal (GERBER, 2015).

No trecho de B2, em sua segunda metade, aparece a ideia de que exista uma essência do que seja o comportamento correto para a masculinidade. A religião aparece mais uma vez com o fundamento para esse modelo. É por meio dela que B2 apresenta o cuidado com a família como uma característica importante. Conforme indicam as pesquisas feitas por Maskens (2015) e Gallaghe (1999), o ápice da masculinidade evangélica acontece quando o homem é capaz de mantêm um relacionamento

---

<sup>118</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/playboy> Acesso: 20/02/2019

heterossexual com uma mulher no qual o relacionamento sexual ocorra depois do casamento. Não basta, portanto, ser heterossexual e solteiro, é necessário que a sexualidade seja praticada apenas no contexto do casamento.

Os homens religiosos e conservadores veem os homossexuais negativamente porque eles acreditam que os homens gays exibem características tradicionalmente associadas à mulher. Eles são identificados como pessoas menos masculinos e mais femininas (BLASHILL, POWLISHTA, 2009). Essa forma de estereotipagem de gênero acredita que os outros se devem encaixar em um conjunto relativamente estável de papéis e características no qual as pessoas são totalmente masculinas ou femininas. Portanto, o sexo entre homens gays representa uma ameaça para a idade masculina que é comumente idealizada, sobretudo, por tradições cristãs, mais não apenas, que promovem uma visão conservadora (gênero em termos binários e biológico) de gênero (KITE, WHITLEY, 1996, 1998; WHITLEY, ÆGISDOTTIR 2000).

Geralmente, as pessoas ou casais que frequentam igreja evangélicas protestantes<sup>119</sup> ou pentecostais são muito mais propensas a apoiar a ideia de que os homens supostamente devem agir na esfera pública, enquanto as mulheres são destinadas a cuidar da esfera doméstica ou privada (GALLAGHER 2003, 1999). Essa concepção de espaço destinado aos gêneros é amparada por interpretações da bíblia, formulação teológica mais reflexivas ou na própria percepção que a própria sociedade tem em relação ao gênero<sup>120</sup>. Nesse contexto, a manutenção da característica heterossexual da masculinidade e, em consequência, a oposição a qualquer característica alocada tradicionalmente às mulheres é um importante elemento para que as hierarquias de gênero se perpetuem ou, nos casos nos quais essa característica seja combatida por movimentos feministas, sobretudo, sejam, em um esforço reacionário, trazidas ao discurso público e religioso como ideais (SAMMET, 2012).

Em outro trecho do texto publicado no BLOG Oséias 46 encontramos um aprofundamento da argumentação de que a homossexualidade é um perigo para a sociedade e que o comportamento correto é o de uma prática sexual após o casamento:

**B3.** Juntamente com as feministas (que acreditam que a heterossexualidade é inerentemente opressiva), os gays começaram a dismantelar todas as instituições heterossexuais: masculinidade, feminilidade, casamento, família, escoteiros, esportes, militarismo, sistema de ensino e nossa herança cristã

---

<sup>119</sup> Pessoas que frequentam as missas ou apenas dizer ter uma filiação religiosa a igreja Católica Romana também apresenta esse comportamento (ECCO, 2012).

<sup>120</sup> A pesquisa realizada por Kornelia Sammet em 2012 indicou que em algumas sociedades europeias nas quais a filiação religiosa e a importância da religião têm diminuído as percepções sobre gênero permanecem conservadoras.

judaico. (“Revista Playboy e a Revolução (Homo)Sexual”28/06/2015)<sup>121</sup>

**B4.** Usando a sua posição na mídia, os gays e seus simpatizantes liberais (agora uma maioria.) ditam nossa sensibilidade cultural. Eles são responsáveis pela obsessão com o sexo pornográfico infantil que permeia a televisão, os vídeos de música e a Internet. (“Revista Playboy e a Revolução (Homo)Sexual”28/06/2015)<sup>122</sup>

**B5.** Este estado de desenvolvimento humano preso é característico de homossexuais que tem dificuldade em formar relacionamentos satisfatórios a longo prazo. Com as mulheres heterossexuais agindo como homens e vice-versa, nós nos tornamos como eles. (“Revista Playboy e a Revolução (Homo)Sexual”28/06/2015)<sup>123</sup>

Indivíduos que concebem a imagem de Deus como um ser masculino estão indicando uma crença em uma identidade de gênero que antecede qualquer tipo de reflexão sobre o assunto, e que influencia suas percepções sobre as suas próprias identidades. Ou seja, os homens adotam os traços masculinos que eles atribuem a origem na própria imagem de Deus (FROESE, BADER 2010; GALLAGHER, 2003; ECCO, 2009).

Os homens gays, então, são vistos como opositores do que muitos acreditam ser o modelo apropriado para homens e mulheres expressarem as suas identidades de gênero na sociedade (BLASHILL, POWLISHTA, 2009). Esse modelo se trata, em alguns casos, mas não apenas, de uma representação social ancorada em concepções populares sobre gênero. Essas percepções podem ser geradas por meio de ensinamentos ouvidos diretamente nas igrejas, quando as pessoas são frequentadoras, nas famílias ou, também, em escolas. Embora esteja presente em várias instituições sociais, essa representação de gênero concebida em termos binários, nos quais os homens são o oposto das mulheres e, por consequência, também o oposto dos homossexuais, parte, no geral de uma imagem concebida pela igreja<sup>124</sup>, quer seja católica, protestante ou outras tradições religiosas no cristianismo ocidental que tenham alguma relação direta ou indireta com o catolicismo romano ou protestantismo luterano (VAN OSSELAER et Ali, 2014).

Segundo apresenta o trecho B3, a origem para o para o “desmantelamento da masculinidade” deixa de ser apenas o resultado das publicações da revista playboy e passa a ser, também, o movimento feminista e os gays. O medo é um componente importante na argumentação. Em B3, portanto, o movimento feminista e os homens

<sup>121</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/playboy> Acesso: 20/02/2019

<sup>122</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/playboy> Acesso: 20/02/2019

<sup>123</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/playboy> Acesso: 20/02/2019

<sup>124</sup> É importante ressaltar que há tradições cristãs em alguns países que reconhecem que a homossexualidade é uma forma legítima de sexualidade. Nessas igrejas, por exemplo, o casamento entre pessoas do mesmo sexo é celebrado sem nenhum tipo de impedimento.

gays são as causas da transformação nas concepções de masculinidade, feminilidade e família.

O medo de outras possibilidades de identidade, não mais fixas ou que seguem modelos tradicionais, é latente em B3. A pluralidade de identidade resultado das mudanças que ocorrem na modernidade ocasionadas, principalmente pela globalização, produziu o início de reações (por grupos organizados, ou não) que desejavam o retorno das identidades tal como forma tradicionalmente estabelecidas pelas sociedades e culturas, sobretudo em países na América do Sul, Central e Norte. Segundo Oliveira (2004, p. 86): a masculinidades patenteou-se na modernidade como símbolo de um ideal de permanência, que mantinha a vida social, a família e todas as tradições contra a loucura e o ritmo infernal das mudanças típicas da sociedade industrial”. Os grupos religiosos de masculinidade como o *Promise Keepers*, por exemplo, organizam-se em campanhas pública para fomentarem a ideia de que é necessário que a imagem do que acreditam ser o ideal para a masculinidade retorne a ter as mesmas características que outrora eram elencadas como necessárias, e que, por causa da modernidade, movimento feminista e o movimento LGBTQ+, vem, supostamente, perdendo sua importância para a sociedade (SILVERSTEIN, AUERBACH, GRIECO, 1999).

Outra razão pela qual relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo provocam reações negativas se deve ao fato de como as crenças tradicionais de gênero estão intimamente ligados a concepção de família nuclear baseadas em uma percepção de que essa instituição deve ser composta por um homem, uma mulher e seus filhos (BREWER, WILCOX 2005; BRUMBAUGH ET AL. 2008). Essas pesquisas indicam que os indivíduos que possuem uma visão tradicional do casamento consideram-no fundamento de uma sociedade. A homossexualidade, dessa forma, é percebida como um perigo a masculinidade e a família.

Como a homossexualidade é uma alternativa à compreensão tradicional da família, aqueles que acreditam que apenas uma visão tradicional de casamento vê as relações entre pessoas do mesmo sexo como uma grave ameaça à instituição do casamento e, portanto, uma ameaça a uma ordem social estável e funcional (HILL, MOULTON, BURDETTE 2004; MCVEIGH, DIAZ 2009). O posicionamento das pessoas em relação à vulnerabilidade do casamento heterossexual é um indicador extremamente importante de atitudes em relação à homossexualidade em geral e ao casamento entre pessoas do mesmo sexo em particular (BRUMBAUGH, 2008). Em B3, o texto indica que o movimento feminista e a homossexualidade estão desmantelando,

além da masculinidade, a família. Deixaremos para abordar a questão da relação entre masculinidade, paternidade e família para a próxima seção desse capítulo. Por enquanto, nos dedicaremos apenas a questão da sexualidade.

Em B4 o resultado das ações dos homens gays é associado com as mudanças sociais que ocorrem na sociedade. Na segunda metade de B4 a questão da sexualidade aparece relacionada a pornografia; o aumento de consumo de pornografia infantil é associado ao movimento gay na tentativa de criar uma retórica que faça com que a homossexualidade seja a causa do crescimento de casos de pedofilia. Esse tipo de associação deseja acrescentar um elemento político ao debate sobre a sexualidade por meio da relação entre homossexualidade e um crime específico. Ou seja: para o texto de B4 a homossexualidade é um problema pois ela é a causa de crimes contra as crianças.

Em B5, questão da homossexualidade volta a aparecer. Agora o texto retoma o assunto da pedofilia indicando que isso ocorre por causa de uma falta de capacidade, presumida, de homens gays manterem um relacionamento duradouro. Mais uma vez o assunto relacionamento aparece, porém agora na afirmação de que homossexuais não conseguem se relacionar com estabilidade. Na segunda metade de B5, o texto, ao que nos parece, faz uma relação entre o consumo de pornografia e homossexualidade, mas agora acrescenta as mulheres ao dizer que elas “agindo como homens e vice-versa, nós nos tornamos como eles”. Ao que parece, B5 quer construir uma narrativa que indique que o resultado das mudanças nas concepções tradicionais de gênero são o resultado do comportamento sexual das mulheres e dos (homens) gays.

Nos trechos identificados a seguir como B6 e B7, podemos perceber a retomada do assunto que encontramos em B4 e B5:

**B6.** Os ativistas gays e feministas pensam que a moralidade tradicional foi inventada para perpetuar um status quo injusto. Na verdade, a moralidade é a sabedoria acumulada da humanidade sobre o que é saudável e, finalmente, gratificante. A perversão é o desvio do que é saudável. Moralidade Heterossexual coloca o sexo no contexto do amor e / ou casamento porque "humaniza" o apetite sexual. (“Revista Playboy e a Revolução (Homo)Sexual”28/06/2015)<sup>125</sup>

**B7.** Ele garante que o ato físico mais profundo e íntimo entre duas pessoas expressa um vínculo emocional-espiritual proporcional. Esta é a única maneira que o sexo pode ser verdadeiramente satisfatório, tanto para homens quanto mulheres. Também é saudável para a sociedade, pois fornece para o resultado natural e necessário de amor os filhos. (“Revista Playboy e a Revolução (Homo)Sexual”28/06/2015)<sup>126</sup>

<sup>125</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/playboy> Acesso: 20/02/2019

<sup>126</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/playboy> Acesso: 20/02/2019

Em B6 a expressão “moralidade tradicional” faz uma referência ao que em B4 e B5 foi identificado como “masculinidade” e “feminilidade”. Segundo o que apresenta o texto na segunda metade de B6, a homossexualidade tem uma relação com a “perversão”, o que não é “saudável”. É interessante notar que a moralidade, atos sexuais entre uma mulher e um homem, segundo a concepção cristã conservadora, são o resultado de uma sabedoria acumulada durante anos. A homossexualidade, dessa forma, é pensada como um pensamento inovador, um perigo para uma concepção estabelecida durante muitos anos. Na segunda metade de B6 ainda é possível encontrar a relação sexual heterossexual associada ao casamento. Nesse trecho do texto, a relação sexual ideal é aquela que é realizada dentro do casamento. Além disso, a razão para que o sexo seja feito apenas entre esposa e esposa é indicada como um processo ideal para que o sexo seja humanizado.

Conforme citamos anteriormente nessa seção da dissertação, segundo Fuller (2001), o relacionamento heterossexual é pensado pelo evangélicos como a única forma de espiritualizar a prática sexual que em si é pecaminosa. Em 7 o texto se aprofunda no tema que desenvolvia em B6. Agora o relacionamento sexual heterossexual é único que possibilita uma conexão emocional entre as pessoas. Ao final de B7, a heterossexualidade é defendida como único modelo capaz de dar satisfação sexual aos indivíduos e, além disso, proporcionar à sociedade a perpetuação do modelo de família tradicional pois proporciona que o casal tenha filhos.

A família nuclear, que fora cristalizada enquanto ‘instituição sagrada’, no período moderno foi considerada (...) herdeira da necessidade política da constituição do privado (...) a partir daí a organização pai-mãe-filho passa a ser naturalizada como o lugar originário, por excelência, da constituição do sujeito. (ARÁN, 2003, p. 401)

A heterossexualidade é um dos fundamentos do modelo de família nuclear. Com a eminência do modelo tradicional de família ser cada vez mais transformado (LE MOS, 2009), os grupos religiosos organizam-se com a finalidade de defender a família e a heterossexualidade e, por consequência, um modelo de masculinidade que ajude a ancorar os dois últimos.

A sexualidade heterossexualidade será associada a capacidade de ter filhos para ancorar a ideia de que o casamento deve culminar na reprodução. “Ser homem” é ter a capacidade de “fazer filhos” (COSTA, 2002).

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

Para autora, portanto, as relações e a estrutura familiar são pensadas em termos binários de gênero e que demandam, principalmente, a reprodução. Segundo B7, a heterossexualidade é o modelo ideal porque ela proporciona filhos ao casal. Nesse sentido, é possível dizer que par B7 qualquer modelo que não esteja de acordo com as concepções tradicionais de gênero e sexualidade deve ser ignorado, ou, como sugere o texto, é uma expressão não saudável de sexualidade pois além de não proporcionar “conexão amorosa” entre os dois parceiros, não possibilita ao casal um dos elementos principais do idealizado para o casamento, isto é: os filhos.

Em outro trecho de um texto do blog Oséias 46 encontramos a questão da capacidade de ter filhos como justificativa para a heterossexualidade da seguinte forma:

**B8.** O instinto de sobrevivência é o mais destacado nos seres vivos. A sexualidade gay é o que de mais antinatural existe em uma raça, pois ela depõem (sic) contra a reprodução dos seres da raça em questão. Ou seja, se o homossexualismo fosse praticado por todos, significaria o fim da raça humana, pois ela é diametralmente oposta ao instinto de sobrevivência. Ou homossexual se reproduz?<sup>127</sup>

No trecho de B8, a relação sexual heterossexual é defendida com base em supostos argumentos biológicos. Segundo Fine (2017), argumentos biológicos para justificar a sexualidade ou as identidades de gêneros são um componente comum nos discursos de indivíduos que desejam justificar a heterossexualidade diante de uma sociedade cada vez mais plural. B8 argumenta que a homossexualidade não tem a possibilidade de gerar filhos e por consequência é impossível perpetuar a “espécie humana”.

Segundo Lemos (2009), a religião é o componente fundamental para que essas percepções sobre família e sexualidade sejam idealizadas como as únicas possíveis para os evangélicos conservadores, quer sejam Batistas, Pentecostais ou Presbiterianos. O ideal de família nuclear formado por um homem e uma mulher heterossexuais é baseado em concepções cristãs protestante que surgiram, principalmente, a partir da reforma protestante (VAN OSSELAE ET ALI, 2014) e conseguiu ser consolidado ao ser incorporado como ideal de família burguesa (ARÁN, 2003).

<sup>127</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/a-feminilizacao-> Acesso: 20/02/2019

A sexualidade como componente da masculinidade é um tema que aparece em um dos textos compartilhados no BLOG do Pastor Renato Cardoso, porém com uma ênfase diferente. No texto a dimensão religiosa é um elemento que aparece com maior importância.

**B9.** Luis da Silva filho tem 31 anos e é fruto de uma família desestruturada, com pais separados. As dificuldades da vida o levaram a morar no lixão. Aos 14 anos, sendo criado por sua avó, com síndrome do pânico e com pensamentos de morte, Luis conheceu a Universal. (“Eu deixei a milícia entrar” 28/11/2018)<sup>128</sup>

**B10.** A partir de então, começou a ter uma adolescência diferente. “Eu encontrei a família que eu não tive. Eu amava o que eu fazia. Amava servir a Deus”, lembra o jovem. Contudo, o tempo foi passando e Luis deixou sua vida espiritual de lado. A princípio, nada mudou. Essa atitude, entretanto, o levou a uma vida que jamais imaginaria ter. “Eu deixei a malícia entrar. Eu comecei a beber e a fumar. Comecei em um emprego e me envolvi no mundo GLS (gays, lésbicas e simpatizantes). Foi a primeira vez que eu fiquei com um homem”, recorda Luis. (“Eu deixei a milícia entrar” 28/11/2018)<sup>129</sup>

**B11.** Transformação radical A fim de ter a aparência de uma mulher, Luis começou a se vestir com roupas femininas, usar hormônios e apliques de cabelo. Além disso, ele também se envolveu no mundo da prostituição. “Eu comecei a me sentir como uma mulher. Foi um outro mundo que eu conheci. Chegava em casa depois de uma noite de drogas, bebidas, baladas e homens. Eu me sentia um objeto. Não tinha água que lavasse meu corpo”, lamenta. (“Eu deixei a milícia entrar” 28/11/2018)<sup>130</sup>

**B12.** Oportunidade de mudança. Porém um dia, voltando para sua casa, Luis encontrou uma obreira da Universal que o presenteou com um livro. As palavras que ele encontrou nas páginas, acima de tudo, o fizeram dar mais uma chance a si mesmo. “Eu sempre tive vontade de conhecer o Templo. Quando eu cheguei foi muito forte. Eu senti algo que nunca senti na minha vida. Fui muito bem recebido, ainda estava com aspecto feminino, todo mundo me tratava como senhora. O Bispo falou que toda oração que fosse feita Deus responderia. Eu não sabia falar nada, só sabia pedir forças”, recorda. Ele chegou na época da Fogueira Santa de Israel e antes de tudo, decidiu sacrificar. “Eu vendi todo o meu guarda roupa. Tudo o que eu tinha. Pedi o Espírito Santo, porque eu entendi, sobretudo, que sem Ele eu não conseguiria mudar”. (“Eu deixei a milícia entrar” 28/11/2018)<sup>131</sup>

O blog do Pastor Renato aborda a questão da sexualidade como componente da masculinidade de uma forma diferente da que aparece nos textos do BLOG Oséias 46. Essa disparidade se acontece, principalmente, por meio do uso das palavras. Enquanto os textos B5, B6 e B7 dizem claramente que a heterossexualidade é o modelo ideal a ser seguido, no blog do pastor filiado à IURD o assunto é retratado como um “desvio espiritual”.

De acordo com Peter Hart-Brinson (2016), o discurso cristão conservador contra a homossexualidade e o casamento entre pessoas do mesmo sexo enfatiza a dicotomia

<sup>128</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/eudeixe>. Acesso: 20/02/20119

<sup>129</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/eudeixe> Acesso: 20/02/20119

<sup>130</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/eudeixe> Acesso: 20/02/20119

<sup>131</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/eudeixe> Acesso: 20/02/20119

comportamento e identidade. Os cristãos conservadores (evangélicos no geral) tem a tendência de falar da homossexualidade como comportamento inapropriado, porque as proibições religiosas contra a homossexualidade são proibições contra o comportamento pecaminoso, não sentimentos ou identidade. Ainda Segundo Hart-Brinson (2016), no discurso dos cristãos conservadores, os atos homossexuais são pecados, e as pessoas escolhem se devem cometê-los ou lutar para resistir a eles.

Em B8 e na primeira metade de B10, encontramos uma descrição biográfica da vida de um indivíduo escolhido para retratar a relação entre homossexualidade e religião. Segundo Klinken (2013), uma das estratégias de cristãos pentecostais para deslegitimar a relação sexual entre homens é a afirmação de que se trata de uma relação, pecaminosa, contra os mandamentos divinos do ideal de masculinidade, que é a heterossexualidade. Ainda segundo o autor, a homossexualidade é identificada como um ato pecaminoso.

Na segunda metade de B10, aparece uma descrição que indica que o indivíduo deixou de ter uma filiação religiosa. Nesse trecho a homossexualidade será retratada como o resultado da falta do afastamento da igreja. Nas palavras da própria pessoa que texto apresenta, os comportamentos identificados como “a beber e a fumar. Comecei em um emprego e me envolvi no mundo GLS (gays, lésbicas e simpatizantes)” foram o resultado dele ter “... a malícia entrar”. Nesse sentido, o que o texto indica é que sexualidade do rapaz mudou quando ele passou a ser influenciado pela sua tendência em fazer o mal. Ou seja: ele deixou de adotar um comportamento heterossexual quando passou a ser influenciado pelo mal.

Segundo Fuller (2001), vincular a homossexualidade a um desvio moral e religioso ajuda os cristãos evangélicos, no geral, a difundirem a ideia de que homens homossexuais estão agindo conforme os desejos identificados como uma forma de pecado. Dessa forma, ser homossexual é o mesmo que ser contra os preceitos de Deus.

Em B11, a consequência da escolha do sujeito continua sendo descrita para indicar que o homem heterossexual deixou o modelo de masculinidade idealizado, a partir da religião, para adotar comportamentos atribuídos tradicionalmente à mulher. Houve, então, uma mudança na sexualidade e no gênero que a pessoa apresentada pelo texto se identificava. Além disso, há uma tendência em associar a mudança na sexualidade e gênero ao consumo de bebidas, drogas e prostituição.

Em B12 o texto vai descrever o processo de “re-masculização”<sup>132</sup> do indivíduo que havia deixado o modelo de masculinidade postulado pela tradição cristã, principalmente, para adotar práticas sexuais pecaminosas. Esse processo se inicia, segundo B12 no momento que Luis da Silva encontra com uma “obreira” filiada à antiga denominação que ele frequentava e foi presenteado com um livro, que não tem o seu título revelado. Após esse encontro o rapaz passou a frequentar as reuniões que ocorrem em um templo da IURD conhecido como “O templo” ou “o Templo de Salomão”. Após voltar a frequentar a igreja, conforme B12 relata, o jovem foi incentivado a perceber que a “oração” poderia ajudá-lo a abandonar a homossexualidade. Ao final de B12, encontramos o relato de que Luis decidiu vender “...todo o meu guarda roupa” como forma de expressar seu desejo por mudança.

O foco da narrativa de B9 a B12 é que a homossexualidade e a mudança de gênero que ocorreu eram práticas que a igreja considera pecaminosa. No relato inicial, o sujeito indica que só passou a ter relações sexuais com outros homens e a “se vestir como mulher” após o momento que ele começou a ser influenciado pela malícia. O incentivo para que o rapaz deixasse de ser homossexual e de se vestir como mulher partiu primeiramente da “obreira” que o convidou para a igreja e depois que voltou a frequentar a igreja, do bispo que incentivou o jovem a orar para que ele fosse transformado. A heterossexualidade é um dos principais elementos para o modelo de masculinidade idealizado por pentecostais (KLILIN, 2013) e neopentecostais (MANSILLA, 2012) em diferentes culturas (ROBBINS, 2004).

#### **4.4.3 O homem como provedor financeiro da família e pai responsável**

Segundo Lemos (2009), Machado (1997) e Brusco (1995;2010), as principais características da masculinidade comumente defendida por evangélicos pentecostais são: i) casar ou, no caso de já se casado, manter uma boa relação com a sua esposa e filhos, ii) ser o principal<sup>133</sup> provedor econômico para sua família, iii) desempenhar a liderança de sua família nos âmbitos sociais, econômicos e religiosos. Segundo Lemos (2009, p. 74), “ter a capacidade física, moral e econômica de ‘assumir’ todas as

---

<sup>132</sup> Para (BLASCHKE,2011) e (BENTHAUS-APEL, 2018) a ‘remasculinização’ é um processo no qual os homens homossexuais voltariam a seguir o modelo de masculinidade postulado como ideal para igrejas de tradição evangélica e católica Romana.

<sup>133</sup> Em famílias mais pobres e que são filiadas a comunidades pentecostais ou neopentecostal a mulher possui liberdade, ora por necessidade financeira, ora por questões pessoal, de trabalhar. Em boa parte dos casos analisados as mulheres trabalhavam para ajudar seus parceiros com a economia doméstica (TRETTON, 2012, KLILLIN, 2011, COUTO, 2010).

responsabilidades destinadas ao seu gênero confere ao homem ganho e acúmulo de capital simbólico significante perante a família, o Estado e a religião”.

Em contrapartida, segundo Couto (2002), Brusco (1995) e Machado (1997), que o *ethos* pentecostal referente a masculinidade pode possibilitar, em alguns casos, uma construção de masculinidade que desempenhe atributos positivos para as mulheres. Um modelo de masculinidade que faça com que homens tenham maior responsabilidade afetiva com sua esposa e filhos pode contrastar com comportamentos que os parceiros possuíam antes de sua conversão religiosa (TRENTHON, 2012).

Os textos agrupados na categoria “O homem como provedor e protetor da família” indicam algumas características que estão de acordo com o que as pesquisas que citamos anteriormente dizem sobre a relação entre masculinidade e religião. Em um primeiro momento, iremos analisar o texto compartilhado pelo BLOG Oséias 46:

**C1.** Quando um rapaz se torna homem? A resposta a essa pergunta está muito além do aspecto biológico e da idade. Conforme definida na Bíblia, a masculinidade é uma realidade funcional, demonstrada no cumprimento, por parte do homem, de responsabilidade e liderança. Com isso em mente, gostaria de sugerir treze marcas da masculinidade bíblica. Chegar a essas qualidades vitais identifica o surgimento de um homem que demonstrará verdadeira masculinidade bíblica. (“As Marcas da Masculinidade” 02/08/2016)<sup>134</sup>

**C2.** Maturidade espiritual suficiente para liderar uma esposa e filhos A Bíblia é clara a respeito da responsabilidade do homem em exercer maturidade e liderança espiritual. De fato, essa maturidade espiritual demanda tempo para ser desenvolvida, bem como é um dom do Espírito Santo agindo na alma do crente. As disciplinas da vida cristã, incluindo a oração e estudo bíblico sério, estão entre os meios que Deus usa para moldar um rapaz em um homem e trazer maturidade espiritual à vida de alguém que tem a responsabilidade de guiar uma esposa e uma família. Esta liderança espiritual é central à visão cristã sobre o casamento e a família. (“As Marcas da Masculinidade” 02/08/2016)<sup>135</sup>

**C.3** A liderança espiritual de um homem não é uma questão de poder ditatorial, e sim uma liderança e influência espiritual, firme e confiável. Um homem tem de estar pronto para liderar sua esposa e filhos de um modo que honre a Deus, demonstre piedade, inculque o caráter cristão e leve sua família a desejar a Cristo e a buscar a glória de Deus. A maturidade espiritual é uma marca da verdadeira masculinidade cristã; um homem espiritualmente imaturo é, pelo menos neste sentido crucial, apenas um rapaz no aspecto espiritual. (“As Marcas da Masculinidade” 02/08/2016)<sup>136</sup>

**C4.** Maturidade pessoal suficiente para ser um marido e pai responsável. A verdadeira masculinidade não é uma questão de exibir características supostamente masculinas destituídas do contexto de responsabilidade. Na Bíblia, um homem é chamado a cumprir seu papel de marido e pai. A menos que ele tenha o dom de celibato para o serviço do evangelho, o rapaz cristão deve almejar o casamento e a paternidade. (“As Marcas da Masculinidade”

<sup>134</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/marcasda> Acesso: 20/02/2019

<sup>135</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/marcasda> Acesso: 20/02/2019

<sup>136</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/marcasda> Acesso: 20/02/2019

02/08/2016)<sup>137</sup>

**C5.** Essa é, com certeza, uma afirmação contrária à nossa cultura, mas o papel de marido e pai é essencial à masculinidade. O casamento é incomparável em seus efeitos sobre o homem, visto que canaliza suas energias e direciona suas responsabilidades à consagrada aliança do casamento e à educação amorosa da família. Os rapazes cristãos devem aspirar ser aquele tipo de homem com o qual uma moça cristã se casaria alegremente, a quem os filhos obedeceriam, confiariam e respeitariam. (“As Marcas da Masculinidade” 02/08/2016)<sup>138</sup>

O texto de C1 começa a apresentação do tema será abordado fazendo uma pergunta retórica: Quando um rapaz se torna homem? Essa pergunta pode ter uma relação entre as noções de rituais de passagem do garoto para a idade adulta (RABELO, 2018). A resposta que encontramos em C1 é articulada para indicar a ideia que “ser homem” não é apenas uma questão biológica; existem outras exigências bíblicas para que uma pessoa seja reconhecida como homem, tais como responsabilidade e liderança. Ao final de C1, ainda, é possível encontrar uma narrativa que existem “qualidades vitais” que ajudam a identificar o modelo de masculinidade bíblico. Nesse sentido, é possível pensar que algumas dessas qualidades são pensadas pelo autor como características que não necessariamente estejam presentes no modelo hegemônico de masculinidade. Conforme indicam Smilde (1997) e Brusco (1995), a partir da conversão desses homens, o “ethos” passa por uma transformação. Ênfases que não eram feitas anteriormente, quando seguiam o modelo hegemônico de masculinidade, agora são feitas a partir das orientações bíblicas.

Em C2 as características da masculinidade bíblica começam a ser exploradas pelo texto por meio de uma apresentação sistemática que seguem o sistema de tópico. O primeiro elemento considerado é a “maturidade espiritual suficiente para liderar uma esposa e filhos”.

Segundo Van Osselaer (2014), a ideia de que os homens devem ser os responsáveis por liderar as famílias tem origem, principalmente, nas igrejas luteranas da Alemanha no século 18. A ideia de que o marido exerce uma função especial em relação a sua esposa e que ele, por isso, dever ser o exemplo de retidão moral e religiosa para a sua família, surge com a ideia de que o pastor é o modelo de esposo ideal, porque ele deve cuidar de das áreas econômicas e religiosas da sua casa (MAURITS, 2014).

A noção de que a masculinidade hegemônica indique que os homens devem ser bons maridos para as suas esposas contrasta com a realidade que indica que os homens

<sup>137</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/marcasda> Acesso: 20/02/2019

<sup>138</sup> Disponível em: <https://oseias46a.blogspot.com/2013/08/marcasda> Acesso: 20/02/2019

não gostam de assumir responsabilidade com as suas famílias (COUTO, 2004; MACHADO, 1997; BRUSCO, 1997; EVES, 2016). Acreditamos que ocorreu uma mudança nas características da masculinidade hegemônica ao longo dos anos. A noção de que os homens devem cuidar da sua família foi construída a partir do modelo nuclear que o cristianismo ajudou a fomentar nas sociedades modernas, porém, com efeito, essa característica foi perdendo seu espaço à medida que a própria religião foi perdendo importância para as pessoas.

Aqueles que continuam seguindo um modelo que a família é importante, fazem a partir de noções religiosas (LEMOS, 2009) sobre gênero e família. Portanto, a masculinidade hegemônica pode incluir a responsabilidade com a família ou não, mas o modelo postulado por C2 implica uma responsabilidade com a família que envolva uma aproximação afetiva, isto é: não basta apenas pagar as contas da casa, mas exija-se um comprometimento sentimental e religioso com a esposa e os seus filhos.

Segundo Thornton (2018), os homens pentecostais desenvolvem um modelo alternativo de masculinidade à medida que compreendem a partir de ensinamentos bíblicos ouvidos em suas congregações, ou a partir de leituras individuais, que eles precisam homens que participam da dinâmica de suas famílias, amparando suas esposas e ensinando seus filhos os ensinamentos bíblicos. Essas características são encontradas no trecho do texto identificado por C3.

Nessa etapa do texto, a questão do tipo de liderança que o homem deve exercer em sua casa. O texto nos diz que “a liderança espiritual de um homem não é uma questão de poder ditatorial, e sim uma liderança e influência espiritual, firme e confiável”. A questão de a liderança ser apresentada em termos de ser menos autoritária foi encontrada nas pesquisas feitas por Wilcox (2004) em lares evangélicos (pentecostais<sup>139</sup>) dos Estados Unidos. Essa pesquisa revelou que, embora o homem ainda seja o líder da casa em termos hierárquicos, a mulher possui alguma autonomia, mesmo que seja situada nesse contexto de obediência ao marido. Segundo o que apontam Cucchiari (1990) e Martin (2001), a mulher consegue exercer algum tipo de liberdade pois pode utilizar passagens bíblicas para mostrar que seu esposo que ele não pode ser um homem violento, autoritário ou limitar a liberdade de ir e vir de sua esposa. A submissão das mulheres é legítima somente quando os homens cumprem suas tarefas

---

<sup>139</sup> Essas pesquisas feitas nos Estados Unidos estão em consonância com o que Machado (1997) e Couto (2002) indicaram em seus trabalhos sobre religião e família.

como líderes escolhidos por Deus e não fazem exigências que as mulheres teriam que pecar para cumprir (SMILDE, 1997).

Em C4 observamos o retorno do tema da sexualidade dos homens. O texto faz uma relação direta entre ser um homem que segue o modelo bíblico de masculinidade e o casamento e paternidade. Como indicamos anteriormente, a heterossexualidade é defendida por ser um modelo, idealizado, que correspondem à determinação divina (SAMARA, 1997) que é casar e constituir uma família. A relação entre paternidade e religião é latente para C4. Os dois temas são relacionados como uma ordenação divina para os homens, deixando excluídos dessa responsabilidade apenas os homens que se dediquem apenas à vida religiosa. Ser homem, portanto, é ser alguém casado e que tenha filhos. Mas, além disso, há uma exigência entre os evangélicos pentecostais que os homens exerçam uma paternidade responsável. Isto é: ser homem não é apenas uma questão de ter a capacidade de gerar filhos, mas também a construção de um relacionamento saudável entre a paternidade e as demandas que a religião indica que os filhos terão, tais como: “carinho”, atenção”, ensinamento bíblico e etc. (COSTA, 2022; MÉSKENS, 2014; KLINKEN, SMITH, 2013, MANSILLA, 2014; EDGELL, 2006). Segundo Furrow (1998), a concepção de que os homens devem ser bons pais para seus filhos é ancorada na percepção teológica que as pessoas fazem ao descrever Deus, em boa parte dos casos, como um pai atencioso.

No trecho de C5 o tema da masculinidade cristã relacionada a paternidade aparece com maior ênfase. Nesse trecho, aparece a afirmação de que “...o papel de marido e pai é essencial à masculinidade”. Duas características da masculinidade cristã são formuladas nessa frase. A primeira, diz respeito ao casamento e conseqüentemente a relação sexual heterossexual. Como já indicamos anteriormente, a heterossexualidade será importante para a concepção de masculinidade para cristãos pentecostais porque alegam que somente o relacionamento entre um homem e uma mulher pode trazer satisfação aos indivíduos e promover conexão sentimental. Além disso, a relação sexual deve ser realizada em um contexto de casamento. Ou seja: não basta apenas manter uma relação heterossexual, ela também deve existir apenas após o casamento. A segunda característica diz respeito a idealização de que o casamento é uma intuição divinamente orientada para gerar filhos (FULLER, 1998). A paternidade será um componente da masculinidade porque é por meio dela que o homem pode atestar a sua virilidade (COSTA, 2002). Porém, apenas a reprodução não é suficiente para atestar a

masculinidade de um homem. Existem a exigência moral de que esse indivíduo eduque e auxilia na criação dos filhos (COSTA, 2002; FULLER, 1998).

Os textos compartilhados pelo BLOG do Pastor Renato Cardoso abordam a questão da relação entre masculinidade, responsabilidade com a família e heterossexualidade com uma postura mais sutil do que os textos compartilhados pelo BLOG Oséias 46. No primeiro texto que iremos apresentar, a questão da relação entre masculinidade e responsabilidade com a família é abordado a partir de comentários sobre uma pesquisa da Universidade do Texas.

**C6.**A Universidade do Texas, nos Estados Unidos, lançou no ano passado um curso no mínimo polêmico: um programa que pretende ajudar os estudantes homens a lidar melhor com a masculinidade. O projeto foi organizado com base em relatos de que o estímulo exagerado e indevido à masculinidade contribui com posturas destrutivas que machucam os próprios homens e os outros com quem eles se relacionam: amigos, familiares ou colegas de trabalho. (Por que o homem é masculino?22/06/2017)<sup>140</sup>

**C7.** Muita calma nessa hora. Com a criação do programa, a instituição passa a aceitar a ideia de que temas que envolvem masculinidade e violência são questões de saúde mental. Mas como não existem evidências científicas que apontem para esse caminho, essa notícia precisa ser analisada com muita calma. (Por que o homem é masculino?22/06/2017)<sup>141</sup>

**C8.** Diferentes. Para o escritor e palestrante Renato Cardoso, por trás da proposição da Universidade do Texas há um trabalho incansável para colocar homem e mulher no mesmo patamar. “Mas não no sentido de direitos. Nesse ponto sou totalmente a favor e creio que a maioria das pessoas razoáveis acredita que homem e mulher devem desfrutar de direitos iguais, mas uma coisa é ter direitos iguais e outra é você cumprir papéis iguais. Homens e mulheres são diferentes”, adverte. (Por que o homem é masculino?22/06/2017)<sup>142</sup>

**C9.** Dom de Deus. De acordo com o palestrante, muitos estão confundindo masculinidade e machismo. “Masculinidade não tem a ver com machismo. São duas coisas diferentes. Se você quer me dizer que machismo é muito prejudicial para o homem e para a mulher, concordo, mas não a masculinidade. Essa última diferencia o homem da mulher e isso é divino. É um dom de Deus para o bem e a felicidade de ambos”, explica. (Por que o homem é masculino?22/06/2017)

**C10.** Definição. Para entendermos melhor, basta saber o que cada termo significa. Machismo tem relação com uma opinião ou um procedimento que é discriminatório e que nega à mulher as mesmas condições sociais e direitos do homem. Já masculinidade é a qualidade de quem tem comportamento másculo, no jeito de falar, de agir, ou seja, algo que define as características próprias do homem. (Por que o homem é masculino?22/06/2017)<sup>143</sup>

**C11.** Reflexo das ações. Por isso, é preciso perceber que quando homens deixam de ser masculinos, isso pode se refletir em ações que são marcantes dele e também naquilo que os define. Uma mulher que quer um homem de verdade não vai querer que ele seja um molenga, sem atitude, não é mesmo? Mas há homens que se apequenam e deixam de cumprir as suas responsabilidades, como manter a sua família com o seu trabalho, por

<sup>140</sup>Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/porqueohomem> Acesso: 20/02/2019

<sup>141</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/porqueohomem> Acesso: 20/02/2019

<sup>142</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/porqueohomem> Acesso: 20/02/2019

<sup>143</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/porqueohomem> Acesso: 20/02/2019

exemplo. É preciso entender que o homem não pode perder as qualidades que são determinantes para que ele seja homem. (Por que o homem é masculino?22/06/2017)<sup>144</sup>

C12. Aprimoramento. Em vez de perdê-las, o homem deve aprimorá-las. Ele pode ser macho sem ser machista, alguém que sabe trocar ideias, em vez de impor seus pontos de vista e ser firme sem ser grosso. Lembre-se: para ser homem não basta simplesmente nascer homem, é necessário merecer sê-lo com suas ações. Antes de tudo, é preciso ter caráter, ser honesto, leal, generoso, saber respeitar os outros, assumir suas responsabilidades e ainda arcar com as consequências das suas ações. Por isso, policie a sua conduta e use o que você tem de melhor quando a vida cobrar essa atitude. (Por que o homem é masculino?22/06/2017)<sup>145</sup>

Em C6 e C7, o texto apresenta resumidamente a pesquisa realizado pela Universidade, porém acrescenta que não há bases científicas que relacionem características da masculinidade (hegemônica) a violência contra a mulher. Em C8, o texto indica o motivo para que a pesquisa seja relativizada: “há um trabalho incansável para colocar homem e mulher no mesmo patamar”. O texto indica que relacionar atitudes dos homens a violência contra a mulher é um projeto que deseja fazer com que homens e mulheres sejam iguais, porém, segundo o que nos indica o texto, há uma recusa do pastor em aceitar a proposta de igualdade. Ao final de C8, aparece o que Wilcox (2004) e Gallagher (1999) chamam de “patriarcado moderado”. Para esses autores, no cristianismo pentecostal, sobretudo, existe uma tendência de os homens terem uma postura menos machista em relação a mulheres no que diz respeito a seus direitos básicos, como por exemplo o direito à liberdade de escolher trabalhar ou não. Porém, como também indicam os autores, persiste nesses grupos religiosos uma percepção conservadora sobre as características da masculinidade e feminilidade.

Conforme explicita C9, o machismo é resultado de um modelo de masculinidade que não tem relação com modelo de masculinidade que tem a sua fundamentação em uma origem divina. Segundo o texto, a masculinidade é importante porque é por meio dela que homens e mulheres são diferenciados um dos outros. Em C10 o tema continua a ser abordado. Aqui, encontramos o texto fazendo uma diferença entre masculinidade e machismo.

Segundo C10, o machismo é “uma opinião ou um procedimento que é discriminatório e que nega à mulher as mesmas condições sociais e direitos do homem”. Após isso, o texto define masculinidade como “a qualidade de quem tem comportamento másculo, no jeito de falar, de agir, ou seja, algo que define as

<sup>144</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/porqueohomem> Acesso: 20/02/2019

<sup>145</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/porqueohomem> Acesso: 20/02/2019

características próprias do homem”. Portanto, conforme apresenta C10, as formas de comportamento da masculinidade definidas como divinamente constituídas são correspondem, necessariamente, a um comportamento machista. Aparentemente, para o autor do texto não há nenhuma contradição em afirmar que existe característica pré-determinadas para mulheres e posturas machistas.

O tema da responsabilidade com a família e a masculinidade aparece no trecho de C11. Nessa etapa do texto o autor indica que uma mulher não vai desejar ter um relacionamento com um homem que, aparentemente, não correspondem a uma imagem tradicional de comportamento. Ao final, no diz que “há homens que se apequenam e deixam de cumprir as suas responsabilidades, como manter a sua família com o seu trabalho, por exemplo”. Nesse sentido, há uma relação direta em assumir as características tradicionalmente alocadas aos homens e a responsabilidade financeira com a família.

A questão da relação entre masculinidade e as responsabilidades econômicas com a família ficam mais claras em outro texto compartilhado pelo BLOG do pastor Renato Cardoso:

**C13.** Quem já não ouviu falar daquele “cara” que deixou de pagar as contas essenciais da família porque gasta o dinheiro com jogos ou coleções? Esse mesmo “cara” é aquele que costuma chegar sempre atrasado ao trabalho dia a dia em virtude da sua rotina desregrada. Ele não sabe, nem imagina ou nem se importa que seu emprego esteja por um fio. Na verdade, trata-se de um menino: um sujeito que não tem a mínima noção de responsabilidade para lidar com as exigências da vida. (Sobre meninos e homens. 04/02/2018)<sup>146</sup>

**C14.** Excesso x bom senso. Contudo, quando as atitudes desse menino extrapolam o limite do bom senso e começam a prejudicar a sua vida é bom que ele abra o olho e verifique o que está acontecendo de errado. A insistência em manter uma certa atitude de que você goste muito pode ser um problema sério quando o seu bem-estar e o de sua família são deixados de lado. No mínimo, isso demonstra imaturidade e falta de responsabilidade com seus compromissos, com o trabalho e com a sua relação familiar e conjugal. (Sobre meninos e homens. 04/02/2018)

**C15.** Fraqueza x força. Para o escritor e palestrante Renato Cardoso, as “coisas de menino” têm enfraquecido muitos homens hoje em dia. “Muitos homens ainda não desistiram das ‘coisas de menino’. São homens só no corpo. Suas atitudes ainda pegam emprestado muitas coisas da sua infância. No entanto, para que o homem seja forte, ele tem que deixar as ‘coisas de menino’, tem que traçar uma linha na sua vida para entender que o tempo de menino já passou. Para que o homem seja mais forte, ele tem que deixar as ‘coisas de menino’. Eu não estou falando aqui apenas de videogames. Estou falando de algo bem mais sério”, esclarece. (Sobre meninos e homens. 04/02/2018)<sup>147</sup>

<sup>146</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/sobremeni> Acesso: 20/02/2019

<sup>147</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/sobremeni> Acesso: 20/02/2019

**C17. Mentira x sinceridade.** Entretanto, há mais diferenças entre as atitudes de meninos e as de homens. Os meninos estão preocupados em contar o número de mulheres com as quais saíram em uma noite; os homens mostram seu mérito por conquistar todos os dias a mesma mulher. Enquanto os meninos costumam mentir, criar perfis falsos no Facebook para mascarar a realidade e conquistar uma mulher, por exemplo, os homens de verdade são sinceros e conseguem conquistá-la sendo como realmente são, sem necessidade de causar boa impressão. (Sobre meninos e homens. 04/02/2018)

**C18. Imaturidade x sabedoria.** Os meninos costumam ser mimados e querem as coisas sempre do jeito deles. Já os homens são maduros o suficiente para perceber como as coisas devem ser feitas. Ao passo que os meninos acreditam piamente que a roupa se lava, se passa sozinha e, como por encanto, aparece no armário, os homens, mesmo que não passem nem lavem, sabem muito bem como esse processo funciona e costumam valorizar quem faz esse trabalho. (Sobre meninos e homens. 04/02/2018)

**C19. Inexpressivos x articulados.** Outra diferença tem relação com a forma de se expressar. Enquanto os meninos não sabem articular e exprimir o que querem, os homens aprendem a falar com clareza e sabem negociar para conseguir o que buscam. Outro erro dos meninos é que eles acreditam que podem conquistar tudo com dinheiro, ao passo que, mesmo com a carteira recheada, os homens sabem perfeitamente que o que importa é o que eles têm na cabeça. Além disso, os homens sabem se vestir, enquanto os meninos não percebem qual roupa é adequada para cada ocasião. (Sobre meninos e homens. 04/02/2018)<sup>148</sup>

**C20. Errado x certo.** Tire um tempinho para avaliar se você não está abusando das ‘coisas de menino’ e deixando as ‘coisas de homem’ de lado. Você não precisa deixar de colecionar suas revistas de super-heróis ou de jogar videogame ou futebol com os amigos. Não. A questão é encontrar a medida certa das coisas, as prioridades para a sua vida e para a sua família. É isso que você tem que colocar na balança. Lembre-se: geralmente, tudo que é de mais enoja ou então vira vício. Quando isso acontece, o homem pode perder a noção da realidade e de seus valores. (Sobre meninos e homens. 04/02/2018)<sup>149</sup>

Esse texto tem uma relação um pouco mais próxima com o texto que identificamos entre C1 e C5. Nele a questão da maturidade, sobretudo para lidar com a família, como uma característica da masculinidade aparece com maior clareza e espaço que os textos de C6 a C12.

A primeira menção feita a responsabilidade que os homens devem ter com questões familiares envolvendo sustento familiar aparece em C13. O texto atribui uma falta de maturidade para arcar com as despesas econômicas da casa a um comportamento de “menino”. Em C14, o tema aparece com maior ênfase, agora indicando que a falta de responsabilidade com a família algo que deve ser pensado como uma conduta irresponsável. Segundo Costa (2002, p. 345), o trabalho renumerado e o sustento dos filhos continuam sendo tomados como prerrogativas normativas masculinas. Embora não apareça explicitamente no texto, a questão do homem ser responsável pela

<sup>148</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/sobremeni> Acesso: 20/02/2019

<sup>149</sup> Disponível em: <https://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/sobremeni> Acesso: 20/02/2019

manutenção financeira da família é uma característica apoiada pela religião (VAN OSSELAER ET ALI, 2014).

Assim como C1 a C5 apresenta uma relação fundamental entre a masculinidade e atitudes responsáveis em relação providência econômica dos gastos familiares, os textos entre C13, C14 e C20 consideram a preocupação com a família um elemento importante para identificar uma pessoa como homem ou menino.

Portanto, podemos dizer que assumir as responsabilidades financeiras, a criação dos filhos e um bom relacionamento com a esposa, conforme aparece em C18 e C19, constitui elementos importante para indicar que uma pessoa esteja desempenhando um modelo apropriado de masculinidade.

## **CONCLUSÃO**

A última etapa do meu trabalho vai resumir a minha dissertação. Nesse momento eu irei retornar ao problema, a questão que guiou a presente pesquisa, o método para analisar os textos e indicar os resultados que eu encontrei ao fazer o exame do conteúdo dos blogs. Portanto, a conclusão da dissertação será uma recapitulação didática dos principais pontos do meu trabalho, incluindo os resultados que consegui ao fazer a minha análise.

A questão que guiou a nossa investigação consiste em tentar compreender como a religião fornece elementos para, principalmente, os homens que escreveram os textos que examinei. Os indivíduos constroem as suas identidades de gênero a partir dos recursos que encontram em suas culturas, nas relações sociais que mantêm com as outras pessoas e nos elementos históricos específicos do período que estão inseridos. Nesse sentido, é possível dizer que o gênero é uma construção social e cultural. Segundo Connell (1995; 2002) e Giddens (2005), enquanto o sexo se refere aos elementos anatômicos e fisiológicos, que definem os corpos como masculino ou feminino, o gênero diz respeito às diferenças sociais e culturais entre as identidades de gênero de homens e mulheres. Essas identidades, de acordo com esses dois teóricos, não possuem nenhum tipo de essencial, podendo conter características que mudam conforme a cultura, o período de tempo que as pessoas estão inseridas, classe econômica e etc. Portanto, características das identidades de gênero são socialmente construídas e culturalmente fundamentadas.

A religião como, um dos elementos da cultura, pode fornecer os elementos que constroem as diferenças entre os homens e as mulheres (LEMOS, 2009). Nesse sentido, tentar compreender especificamente a função da religião na criação e manutenção dos modelos de masculinidade (como o hegemônico) foi um dos objetivos dessa dissertação.

Para tentar encontrar uma resposta a esse problema, eu estabeleci que iria investigar o conteúdo de textos sobre masculinidade que foram compartilhados nos blogs Oséias 46 e Renato Cardoso. A partir disso eu criei categorias com a finalidade de desenvolver um critério para escolher o material textual que analisaria. Os exames do conteúdo geraram resultados que indicam que, nos textos escolhidos para análise, a religião tem um papel predominante na criação e manutenção das características dos modelos de masculinidade que eu encontrei nos textos.

Alguns atributos como a heterossexualidade, responsabilidade financeira e paternidade eram definidos como essências para que uma pessoa fosse, de fato, identificada como homem. Os elementos encontrados nos textos sugerem que a ausência dessas características nas identidades das pessoas pode fazer com que elas percam o reconhecimento feito por outros homens sobre a sua identidade (os homossexuais, por exemplo, não são reconhecidos como homens) ou terem a sua masculinidade identificada como um modelo falto, que não deve ser seguido.

O nosso estudo também revelou que há pequenas diferenças na forma com que os textos do blog Oséias 46 e Renato Cardoso constroem as suas concepções sobre masculinidade. Embora ambos os blogs pertencerem a pessoas que estão conectadas ao cristianismo, o jeito que utilizam a religião para compor as características que acreditam ser essenciais a masculinidade são distintos. Enquanto, o primeiro possui uma visão mais agressiva em relação as transformações que as noções sobre masculinidade sofrem por causa das mudanças sociais, econômicas e culturais, nos textos do blog Renato Cardoso as mudanças, por exemplo, são compreendidas como uma oportunidade para que os homens também mudem, sem perder, entretanto, o cristianismo como elemento fundamental para a concepção das “funções” que um homem deve desempenhar em uma sociedade e em sua família.

Além disso, o presente trabalho observou que em relação a sexualidade dos homens, ambos os blogs desenvolvem uma percepção parecida. Os textos dos dois blogs desenvolvem um modelo de masculinidade do qual a heterossexualidade é um elemento fundamental. Por isso, eles vão adotar uma postura crítica em relação a homossexualidade. Nos textos que escolhidos para serem analisados, a sexualidade que não fosse heterossexual era identificada como uma característica que deve ser evitada pelos homens e pelas mulheres. Para fundamentarem essa atitude em relação a sexualidade homossexual, ambos os textos que escolhos para examinar, constroem uma argumentação que incluísse a homossexualidade como um pecado ou o resultado da influência do diabo. Além disso, argumentos biológicos foram utilizados para compor a narrativa que idealiza a heterossexualidade como única forma correta de relacionamento sexual entre as pessoas. Entre essas premissas biológicas para heterossexualidade, foi encontrado a alegação de que apenas essa forma de sexualidade poderia fazer com que o casal gerasse filhos.

A sexualidade é um dos temas centrais para a masculinidade hegemônica e os modelos de masculinidade defendido nos textos dos blogs. Entretanto, para o modelo encontrados no material analisado ela só pode ser realizada após o casamento. O homem idealizado nos textos é, sobretudo, alguém que seja casado. O sexo fora do contexto do casamento é criticado como uma característica da “falsa masculinidade”. Nesse sentido, é possível dizer que, nesse aspecto, há uma reconstrução do que se espera da sexualidade dos homens heterossexuais. Segundo Couto (2002), os códigos de ética pentecostais possibilitam uma restrição sexual, fazendo com que os homens supostamente, pratiquem sexo apenas com as suas esposas.

Os últimos resultados gerados dizem respeito a responsabilidade que os homens devem ter em relação a manutenção financeira de suas casas e a paternidade. Nesse aspecto os textos dos dois blogs concordam que o homem precisa provar a sua capacidade financeira para conseguir o reconhecimento pelos outros que ele seja, de fato, um homem adulto. Ser homem, nesse sentido, para ambos os textos examinados é uma questão que perpassa características biológicas. O indivíduo precisa provar sua masculinidade adotando uma série de posturas que o faz apto ou não para ser reconhecido como homem.

Os resultados obtidos com a presente pesquisa, indicaram que pelo menos no que diz respeito aos textos compartilhados pelos os blogs, as características idealizadas para a masculinidade estão em conexão com o modelo hegemônico de masculinidade. Há diferenças que existem são pequenas, embora podem indicar alguma possibilidade de que, de fato, o pentecostalismo oferece elementos que podem desenvolver um modelo de masculinidade alternativo. Deve ficar claro, porém, que modelo alternativo não significa menos opressor. O modelo de masculinidade idealizado nos textos tem a possibilidade de se tornar o modelo hegemônico, como foi o caso, por exemplo, da Inglaterra e Alemanha no século 18. Países que as características masculinas estavam intimamente relacionadas com a religião. Ao propor o modelo de masculinidade pentecostal como um modelo diferente do hegemônico, desejo apenas dizer que ele possui elementos que podem ser opostos àqueles comumente identificados no modelo hegemônico.

Ainda devo ressaltar que os resultados apresentados pela presente dissertação não necessariamente refletem a realidade que os homens vivem em suas casas, igrejas e sociedade como um todo – embora tenha sido apresentado no segundo capítulo pesquisas que indiquem transformações significativas nas percepções sobre masculinidade e sua prática entre homens que aderiram à igreja (neo) pentecostais.

Fica aberta para futuras pesquisas, que desejam estudar a relação sobre masculinidade e religião, a oportunidade de investigar os avanços e permanências que a religião pode proporcionar aos homens em relação ao modelo de masculinidade hegemônico. Nesse sentido, novas pesquisas etnográficas realizadas em comunidades religiosas podem oferecer dados que, junto com as pesquisas que já foram feitas em nível global, podem ajudar o aprofundamento da pesquisa sobre a conexão entre o pentecostalismo e as novas posturas que os homens supostamente adotariam após a conversão.

Embora as pesquisas de Brusco (1995) e Machado (1996;1997) indique que o *ethos* masculino seja transformado, há uma demanda para se investigar a postura desses homens em relação aos homens que não fazem parte de suas comunidades religiosas ou qualquer outra igreja cristã. O desafio, nesse sentido, é de o integrar as pesquisas realizadas em outros países com um maior número de etnográficas realizadas no Brasil. Um número maior de dados futuramente pode ajudar a compreender se de fato as masculinidades construídas por homens pentecostais podem desenvolver uma opção alternativa em relação ao modelo de hegemônico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, A. **Oitenta anos construindo para a glória de Deus**. Belém: Papelaria Belém do Pará, s/ano

ALENCAR, G. **Assembleias Brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia - 1911 – 2011**. 2012. 285 f. Tese de Doutorado, Doutorado em Ciências da Religião - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

ARAUJO, I. **Dicionário do movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

ANDERSEN, P., Wendt, S. **Masculinities and the Nation in the Modern World. Between Hegemony and Marginalization**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015

ARAN, M. **Os destinos da diferença sexual na cultura contemporânea**. In: Revista Estudos feministas, 11 (2). Florianópolis: UFSC, 2003, p.399-422.

ASAD, T. **Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. Baader, 1993

BANDINI, C. **Costurando certo por linhas tortas: um estudo de práticas femininas no interior de igrejas pentecostais**. Tese de Doutorado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, São Carlos, 2009.

BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Nanedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Zaha, 2005.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Portugal; Edições 70, 2009.

BARTKOWSKI, J. **Remaking the Godly marriage: Gender negotiation in evangelical families**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. **Promise Keepers: Servants, Soldiers and Godly Men**. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2004

\_\_\_\_\_. **Veiled Submission: Gender, Power, and Identity among Evangelical and Muslim Women in the United States**. Qualitative Sociology 26, 2004, p. 71–92.

BADINTER, E. **XY sobre a identidade masculina**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BENTHAUS-APEL, F. **Echselwirkungen. Geschlecht, Religiosität und Lebenssinn. Qualitative und quantitative Analysen anhand von lebensgeschichtlichen Interviews und Umfragen**. Münster: Waxmann, 2017

\_\_\_\_\_. **Geschlechterrollenorientierung in Ost- und Westdeutschland und ihre Auswirkungen auf Religiosität und Weltsichten**. In: SAMMET, K ,

BENTHAUS-APEL, F. (eds): **Religion und Geschlechterordnungen**. Wiesbaden: Springer, 2017, p. 237-272.

BENJAMIN M.; GILLERMAN, S. **Jewish Masculinities. German Jews, Gender, and History**. Bloomington: Indiana University Press, 2012

BLASCHKE, O. **The Unrecognized Piety of Men. Strategies and Success of the Re-Masculinization Campaign around 1900**. In: Werner, Y. **Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries**. Leuven: Leuven University Press, 2011.

BOSWELL, J. **Christianity, Social tolerance, and homosexuality. Gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999

\_\_\_\_\_ **The Logic of Practice**. Stanford: Stanford University, 1990

\_\_\_\_\_ **Les sens pratiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980

\_\_\_\_\_ **La domination masculine**. Paris: Editions du Seuil, 1998

\_\_\_\_\_ **Masculine Dominance**. Stanford: Stanford University Press, 2001

BLASCHKE OLAF, B. **The Unrecognised Piety of Men. Strategies of Remasculinization in Germany around 1900**. In: WERNER, Y. (ed.): **Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th**, 2011, pp. 200-235

BROD, H. **The Construction of the Construction of Masculinities**. In: HORLACHER, S.: **Constructions of Masculinity in British Literature. From the Middle Ages to the Present**. New York: Palgrave, 2011, p. 19-32.

BROD, H., ZEVIT, S. **Brother Keepers. New Perspectives on Jewish Masculinity**. Harriman: Men's Studies Press, 2010.

BROWN, C. **Masculinity and Secularization in Twentieth- Century Britain**. In: Werner, Y. **Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries**. Leuven: Leuven University Press, 2011, p. 47-59.

BRUSCO, E. **The Reformation of Machismo: Ascetism and Masculinity among Colombian Evangelicals**. In: GARRARD-BURNETT, V., STOLL, D. (eds.). **Rethinking Protestantism in Latin America**. Philadelphia: Temple University Press, 1994. p. 143-157.

\_\_\_\_\_. **The Peace that Passes all Understanding: Violence, the Family and Fundamentalist Knowledge in Colombia**. In: BRINK, J, MENCHER, J. (eds.). **Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally**. New York: Routledge, 2010. p. 11-25

BUTLER, J. **Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory.** In: Theatre Journal 40 (4), 1988, p.519-531.

\_\_\_\_\_. **Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.** New York: Routledge, 1990

BURKE, K. **Women's agency in gendertraditional religions: A review of four approaches.** Sociology Compass, 6 , 2012, p. 122–133.

\_\_\_\_\_. **What makes a man: Gender and sexual boundaries on evangelical Christian sexuality websites.** Sexualities, 17 , 2014, p. 3–22.

\_\_\_\_\_. **Christians under covers: Evangelicals and sexual pleasure on the internet .** Berkeley: University of California Press, 2016.

CAMPOS, L. **Evangélicos e mídia no Brasil: uma história de acertos e desacertos.** Revista de Estudos da Religião, 2008. p. 1-26,

\_\_\_\_\_. **Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva.** Revista USP, São Paulo, n. 61, mar./maio 2004, p. 146-163,

CORBIN, A. **A virilidade reconsiderada sob o prisma do naturalismo.** In. CORBIN, A; COURTINE, J. J.; VIGARELLO, G. (Org.) **História da Virilidade 2. O triunfo da virilidade. O século XIX.** Petrópolis: RJ: Vozes, 2013, p. 15-34.

CONNELL, R. **Gender and power: Society, the person, and sexual politics .** Stanford: Stanford University Press, 1987

\_\_\_\_\_. **Masculinities.** Berkeley: University of California Press, 1995

CONNELL, R., MESSERSCHMIDT, J. **Hegemonic masculinity: Rethinking the concept.** Gender and Society, 19, 2005, p. 829–859.

CORRÊA, M. **A operação do carisma e o exercício do poder: a lógica dos ministérios das igrejas Assembleias de Deus no Brasil.** 2012. 351f.Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

COUTO, M. **Pluralismo religioso em famílias populares: poder, gênero e reprodução.** 2001. Tese (Doutorado em Sociologia) – UFPE, Recife.

\_\_\_\_\_. **Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de ethos masculinos e femininos.** ANTHROPOLÓGICAS. 6, v. 13 (1), 2002, p. 15-34,

\_\_\_\_\_. **Na trilha do gênero: Pentecostalismo e CEBS.** Estudos feministas. 2, 2002, p. 362,

- CECCEHETTO, F. *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004
- COSTA, R. **Reprodução e gênero: paternidade, masculinidade e teoria da concepção**. In: *Revista Estudos Feministas*, 10 (2). Florianópolis: UFSC, 2002, p. 339-356
- CUNHA, M. **Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil**. 2004. 347f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- CHOPRA, R., OSELLA, F. **C.South Asian Masculinities. Context of Change, Sites of Continuity**. Delhi: Women Unlimited, 2004.
- CYBA, E. **Patriarchat. Wandel und Aktualität**. In: BECKER, R., KORTENDIEK, B(eds). **Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung**. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010, p.17-22.
- DELPHY, C. **Patriarcado (teorias do)**. In: HIRATA, H. et al (org.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 173–178.
- DIEFENDORF, S. **After the wedding night: Sexual abstinence and masculinities over the life course**. *Gender and Society*. 29, 2015, p. 647–669.
- DE GROOT, J., SUE, M. **Beyond the ‘Religious Turn’? Past, Present and Future Perspectives in Gender History**. In: *Gender and History* 25 (3), 2013, p.395-422.
- DE SONDY, A. **The Crisis of Islamic Masculinities**. London / New York: Bloomsbury Academic, 2014
- DONOVAN, B. **Political consequences of private authority: Promise keepers and the transformation of hegemonic masculinity**. *Theory and Society*, 27 , 1998, p. 817–843.
- ECCO, C. **Identidade de Gênero: Ideias Religiosas sobre o Masculino como ângulo de Análise**. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, PUC-GOIAIS – Goiás, 2011 2009.
- FRESTON, P. **Breve história do pentecostalismo brasileiro**. In: ANTONIAZZI, A. et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 67-99.
- \_\_\_\_\_. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. 303f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993
- Flood, M, **International Encyclopaedia of Men and Masculinities**. New York: Routledge, 2007

FULLER, N. **Masculinidades, câmbios y permanências**: varones de Cuzco, Iquitos y Lima. Perú: Pontificia Universidad Católica del Peru, 2001.

FRAHM-ARP, M. **Professional women in south african pentecostal charismatic churches**. Leiden: Brill, 2010

GALLAGHER, S. **Evangelical identity and gendered family life**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2003.

\_\_\_\_\_ **Where are the antifeminist Evangelicals? Evangelical identity, subcultural location, and attitudes toward feminism**. *Gender and Society*, 18, p. 451–472, 2004.

\_\_\_\_\_ **Agency, resources, and identity**. Lower-income women's experiences in Damascus. *Gender and Society*, 21, p. 227–249, 2007.

\_\_\_\_\_ **Symbolic traditionalism and pragmatic egalitarianism: Contemporary Evangelicals, families, and gender**. *Gender and Society*, 13, p. 211–233, 1999

\_\_\_\_\_ **Godly manhood going wild?** Transformations in conservative Protestant masculinity. *Sociology of Religion*, 66, p. 135–160, 1999

GARDNER, C. **Making chastity sexy**: The rhetoric of evangelical abstinence campaigns. Berkeley: University of California Press, 2011

GERBER, L. **The opposite of gay**: Nature, creation, and queerish ex-gay experiments. *Nova Religio*, 11, p. 8–30, 2008.

\_\_\_\_\_ **Queerish" celibacy: Reorienting marriage in the exgay movement**. In: Larrimore, Pettinger, *Queer Christianities*, p. 25–36. New York: New York University Press, 2014

\_\_\_\_\_ **Grit, guts, and vanilla beans**: Godly masculinity in the ex-gay movement. *Gender and Society*, 29, p. 26–50, 2015.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002

\_\_\_\_\_ **As transformações da intimidade**. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

\_\_\_\_\_ **As consequências da modernidade**. São Paulo:UNESP, 1991

GRIFFI, L. **God's daughters: Evangelical women and the power of submission**. Berkeley. University of California Press, 1997

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A editor, 2004

Heller, Birgit. **Religionen. Geschlecht und Religion – Revision des homo religiosus.** In: Becker, R., Kortendiek, B. (eds). **Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie.** Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010, p.713-718.

HOFFMANN, J. **Gender, risk, and religiousness:** Can power-control provide the theory? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 , p. 232–240, 2009.

HOOVER, S. **Media and the construction of the Religious Public Sphere.** In: HOOVER, S.; LUNDBY, K. **Rethinking media, religion, and culture.** Londres: Sage, 1997.

HOOVER, S. **Religion, media and identity.** In: MITCHELL, J.; MARRIAGE, S. **Mediating religion.** Londres: Continuum, 2003. p. 9-20.

LEMOS, F. **Masculinidade e religião. Identidades plurais na modernidade.** São André: Fortune, 2009.

LISBÔA, M. **Masculinidades:** as críticas ao modelo dominante e seus impasses. In: **Masculino, Feminino, Plural: gênero na interdisciplinaridade.** Florianópolis: Mulheres, 1998.

LINDHARDT, M. **We the Youth, Need to Be Effusive?: Pentecostals and Youth Culture in Contemporary Chile.** *Bulletin of Latin American Research* 32 (4), 2012, p.485-498.

\_\_\_\_\_. **Men of God: Neo-Pentecostalism and Masculinities in Urban Tanzania.** *Religion* 45(2), 2015, p. 252-272.

VAN. KAMP, L. **Pentecostals moving South-South: brazilian and ghanaiian transnationalism in Southern. Africa** In: ADOGAME, A.; SPICKARD, J. (Eds.). **Religion crossing boundaries: transnational dynamics in Africaand the new african diasporic religionsp.** Leiden: Brill 20101, p. 23-142.

KIMMEL, M. **Changing Men. New Directions in the Study of Men and Masculinity.** Newbury Park, CA: Sage, 1987

\_\_\_\_\_. **The Contemporary ‘Crisis’ of Masculinity in Historical Perspective.** In: Brod, H.**The Making of Masculinities.** The New Men’s Studies. Boston: Allen and Unwin, 1987, p. 121-153.

\_\_\_\_\_. **Manhood in America.** A Cultural History. New York: Free Press, 1996.

KING, U. **Religion and Gender.** Oxford: Basil Blackwell, 1995

KRÄMER, F. **Wenn Subjekte die Krise bekommen. Hegemonie, Performanz und Wandel am Beispiel einer Geschichte moderner Männlichkeit.** In: LANDWEHR, A. (ed.): **Diskursiver Wandel.** Wiesbaden: Springer, 2010, p. 265-279.

KRONDORFER, B. Introduction. In: Id. (ed.): **Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader.** London: SCM Press, 2009, p.xixxi.

\_\_\_\_\_. Religion und Theologie. In: Horlacher, S., Jansen, B. (eds): **Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch.** Stuttgart: J.B. Metzler, 2016, p.204-218.

\_\_\_\_\_. Men's Studies in Religion. In: Jones, Lindsay / Eliade, Mircea / Adams, Charles J. (eds): **Encyclopaedia of Religion. Volume 9. 2nd edition.** Detroit, MI / New York: Macmillan, 2005, p.861-5865.

KRONDORFER, B, HUNT, S. **Introduction. Religion and Masculinities – Continuities and Change.** In: *Religion and Gender* 2 (2), 2012, p. 194-206.

MACHADO, Z. **Masculinidades e violências: gênero e mal-estar na sociedade contemporânea.** In: *Masculinidades.* São Paulo: Boitempo, 2004, p. 35-78

MACHADO, M. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar.** São Paulo: Editores Associados/ANPOCS, 1996.

\_\_\_\_\_. **Identidade religiosa e moralidade sexual entre católicos e evangélicos**". In: COSTA, Albertina (Org.). *Direitos tardios: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina.* São Paulo: FCC, 1997a. p. 173-196.

\_\_\_\_\_. **Mulheres: da prédica pentecostal ao debate sobre sexualidade, saúde reprodutiva, aborto e planejamento familiar.** In: SCHPUN, M. R. *Gênero sem fronteiras.* Florianópolis: Editora Mulheres, 1997b. p. 169-203.

\_\_\_\_\_. **Marina, Lilian, Benedita...: as evangélicas na política na cidade do Rio de Janeiro.** Trabalho apresentado no 3º Encontro Enfoques Feministas e as Tradições Disciplinares nas Ciências e na Academia, Niterói, 2001.

MACHADO, M; MARIZ, C. **Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos.** *RBCS*, v. 12, n. 34, 1997, p.71-87.

MARTIN, B. **The Blackwell Companion to the Sociology of Religion.** Malden: Blackwell, 2001

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola, 2012. 144

\_\_\_\_\_. **Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade.** *Novos Estudos*, 44, 1996, p. 24-44,

\_\_\_\_\_. **Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço.** Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, ano 43, n. 119, 2011.p. 11-36

MASKENS, M. **The Pentecostal reworking of male identities in Brussels: producing moral masculinities.** Etnográfica, 19 (2), 2015, p.323-345.

MANSILLA, A. **La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno.** Polis, 16, 2007, p. 240-254

MILLER, C. **Estudos sobre gênero textual, agência e tecnologia.** In: DIONÍSIO, A. P.; HOFFNAGEL, J. C. (Org.). Estudos sobre Gênero Textual, Agência e Tecnologia de Carolyn R. Miller. Recife: Universitária da UFPE, 2009. 232 p.

\_\_\_\_\_. **Gênero Textual, Agência e Tecnologia. Recife: Universitária da UFPE, 2008.**

\_\_\_\_\_. **Genre as social action.** In: FREEDMAN, A.; MEDWAY, P. (Org.). **Genre and the new rhetoric.** London: Taylor & Francis 1994. p. 23-42.

MENDONÇA, A. **protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas.** Revista USP, São Paulo, n. 67, 2005, p. 48-67.

\_\_\_\_\_. **Sinais de cansaço no protestantismo.** IHU on-line, São Leopoldo, 2005.

MONTECINO, S. **Nuevas feminidades y masculinidades una mirada de género al mundo evangélico de la Pintana,** 2002, p. 54-70

MORRELL, R.(ed.). **Changing men in southern Africa.** Pietermaritzburg/London: University of Natal press/Zed books. 2001

\_\_\_\_\_. **The Times of Change: Men and Masculinity in South Africa.** In: MORRELL, R(ed.), **Changing Men in Southern Africa.** Pietermaritzburg/London: University of Natal Press/Zed Books, 2001, p. 3-37

OLIVEIRA, P. **A construção social da masculinidade.** Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004.

PASCOE, C. **Introduction.” In Exploring Masculinities: History, Reproduction, Hegemony, and Dislocation.** New York: Oxford University Press, 2016, p.1-34

ROCHA, D. **Venha nós ao vosso reino: rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro.** 2009. 146f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009

ROBBINS, J. **The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity.** Annual Review of Anthropology 33, 2004, p.117-143.

SUMERAU, J. **That's What a Man is Supposed to Do": Compensatory Manhood Acts in an LGBT Christian Church.** *Gender & Society* .26, 2012, p.461–87.

\_\_\_\_\_. **I don't Need a Shotgun, Just a Look": Representing Manhood in Secular and Religious Magazines.** *Men and Masculinities* 18, 2014, p. 581–604.

SMILDE, D. **The Fundamental Unity of Conservative and Revolutionary Tendencies in Venezuelan Evangelicalism: The Case of Conjugal Relations.** *Religion* 27, 1997, p. 343–359.

SCOTT, J. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica.** Recife: SOS/CORPO, 1991.

THORNTON, J. **Residual Masculinity and the Cultivation of Negative-Charisma in a Caribbean Pentecostal Community.** *The Anthropology of Religious Charisma*, pp 117-143

\_\_\_\_\_. **Residual Masculinity and the Cultivation of Negative-Charisma in a Caribbean Pentecostal Community.** *The Anthropology of Religious Charisma*, 2013 p. 117-143

TARDUCCI, M. **Pentecostalismo y relaciones de género: una revision.** In: FRIGÉRIO, Alejandro. *Nuevos movimientos religiosos.* Buenos Aires: Centro Editorial de America Latina, v. 1, p. 81-86, 1993

TOSH, J. **What Should Historians Do with Masculinity?** *Reflections on Nineteenth-Century Britain.* In: *History Workshop* 38, 1994, p. 179-202.

\_\_\_\_\_. **A Man's Place. Masculinity and the Middle-Class Home in Victorian England.** London: Yale University Press, 1999.

THORNTON, B. **New Directions in the Anthropology of Religion and Gender: Faith and Emergent Masculinities.** *Anthropological Quarterly*, 91 (1), 2018 p. 5–24

RELIGION, TRANSFORMATION AND GENDER. **Volume of the Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation** 5, 2017 Disponível em: [http://www.vr.de/de/religion\\_transformation\\_and\\_gender/c-3166](http://www.vr.de/de/religion_transformation_and_gender/c-3166) Acesso: 20/02/2019

VILHENA, A. B. **“NINGUÉM QUER VEADO NA CELA, PEGA MAL”:** masculinidades na prisão através das vivências de sujeitos evangélicos. 2018. Texto de Qualificação de Doutorado (Doutorado em Ciência da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

VIGARELLO, (Org.). **História da virilidade: A invenção da virilidade, da antiguidade às luzes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KLINKEN, A. **Male Headship as Male Agency: An Alternative Understanding of a Patriarchal African Pentecostal Discourse on Masculinity**. Religion and Gender 1.1, 2011, p.103-124.

\_\_\_\_\_. **Forthcoming. Transforming Masculinities in African Christianity: Gender Controversies in Times of AIDS**. Aldershot: Ashgate Publishing, 2011

WERNER, Y. **Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries**. Leuven: Leuven University Press, 2011

WHITEHEAD, A. **Male and Female he created them: gender traditionalism, masculine images of God, and attitudes toward same-sex unions**. Journal for the scientific study of religion. The society for the scientific study of religion. 53 (3), 2015, p. 479-496

\_\_\_\_\_. **Gender ideology and Religion: Does a Masculine Image of God Matter?** Springer. Religious Research Association. 54, 2012, p.139-156

WILCOX, B. **Soft Patriarchs, new men: How Christianity shapes fathers and husbands**. Chicago: Chicago University Press, 2004