

Volume 40  
Número 3  
Ano 2025  
Id e58756

Dossiê: A religião como categoria sociológica: olhares desde o Sul Global

DOI: 10.1590/s0102-6992-20254003e58756

## Evangélicos e Gênero no Brasil: uma revisão da produção socioantropológica

**Nina Rosas**

Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Sociologia, Belo Horizonte, MG, Brasil.

email: [rosasnina@gmail.com](mailto:rosasnina@gmail.com)  
orcid: 0000-0003-4133-187X

Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição que permite o uso irrestrito, a distribuição e reprodução em qualquer meio desde que o artigo original seja devidamente citado.



**Recebido em:** 20/06/2025

**Aprovado em:** 20/11/2025

Editoria: Eduardo Dimitrov, Mayra Goulart da Silva, Paulo Gracino de Souza Junior

# Evangélicos e Gênero no Brasil: uma revisão da produção socioantropológica

Nina Rosas

**Resumo:** Este artigo traz uma síntese dos achados da literatura socioantropológica, publicada entre 1994 e 2015, sobre as representações e as relações de gênero entre os evangélicos. Visa-se introduzir novos pesquisadores à temática a partir de referências incontornáveis a fim de que não se assuma como novo ou original aquilo que, na verdade, é legado de uma geração precedente. O texto põe em diálogo, de modo ainda não realizado, 16 trabalhos emblemáticos a partir de uma revisão narrativa que recupera as evidências do impacto dessa fé, em particular sua ambivalência para a revisão da distribuição de poder entre os gêneros e para a vivência das mulheres. O artigo salienta ainda as novas direções teórico-metodológicas consolidadas sobretudo a partir de 2009.

**Palavras-chave:** Sociologia da religião; evangélicos; gênero; balanço bibliográfico.

**Abstract:** This article summarizes the findings of socio-anthropological literature published between 1994 and 2015 on gender representation and relations among evangelicals. It aims to introduce new researchers to the subject based on essential references to ensure that the legacy of a previous generation is not assumed to be new or original. This text brings together, in an unprecedented way, 16 emblematic works based on a narrative review that recovers evidence of the impact of this faith, in particular its ambivalence regarding the revision of the distribution of power between genders and the lives of women. The article also highlights the new theoretical and methodological directions that have been consolidated, especially since 2009.

**Keywords:** Sociology of religion; Evangelicals; Gender; Bibliographic review.

---

## Introdução<sup>1</sup>

Balancos de área são esforços reflexivos elementares para o desenvolvimento da ciência, pois demonstram a autonomia ou a dependência de conceitos em relação a seus autores, os desafios metodológicos, as sedimentações teóricas. Também apontam os entraves encontrados nas pesquisas e a indigenização e/ou a transnacionalização do saber especializado, além de ditar as novas agendas e dirimir interpretações equivocadas (Freitas e Ribeiro, 2013; Rosas, 2018b). Nesse sentido, o campo de estudos das religiões se destaca como uma subárea representada nas diversas edições de balanços das Ciências Sociais (Almeida, 2010; Burity, 2020; Montero, 1999; Pierucci, 1999; Pierucci e Mariano, 2010).

Como demonstram os balanços, a dedicação à compreensão da religião deixou de ser realizada apenas por pesquisadores notoriamente ligados a instituições eclesiais (Souza, 2004). Afinal, se houve qualquer reticência quanto à centralidade das religiões para as Ciências Sociais, a despeito da dedicação ao tema desde os clássicos, o mais recente protagonismo de religiosos na esteira de um conservadorismo de extrema direita não deixa qualquer dúvida quanto à importância da questão (Almeida, 2020). É consenso que o fenômeno religioso é um potente “dinamizador da sociedade” (Souza, 2008, p. 16).

No entanto, se, por um lado, não faltam textos sobre religião nem balanços a respeito desses textos, algumas revisões apontam para uma lacuna no que se refere ao entrecruzamento de religião e gênero. Sandra Duarte de Souza (2008) afirmou que havia poucos

---

1: Este texto é fruto da pesquisa *Balanço sobre as relações entre religião e gênero: atualizações, lacunas e realinhamentos dos estudos sobre as mulheres evangélicas brasileiras nos últimos 22 anos*, contemplado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por meio de bolsa de produtividade em pesquisa (2023-2025); processo 305649/2022-1.

trabalhos nesse sentido. Já Maria José Rosado (2005)<sup>2</sup> percebeu o aumento das investigações em termos quantitativo e qualitativo, embora aquém do ideal. Encabeçando um dos esforços da última década a tratar de tal interrelação a partir da análise de programas de pós-graduação, grupos de pesquisa e periódicos, Rosado *et al.* (2015) afirmaram que ainda é difícil a aproximação entre esses “dois campos que não se bicam” (Rosado, 2017, p. 70) e que, mesmo sendo importantes, ainda sofrem de semelhante invisibilidade e constrangimento acadêmicos.

De modo geral, observa-se, no campo dos estudos de religião, pouca precisão histórica e conceitual no uso dos termos “mulher”, “sexo” e “gênero” (Rosado, 2015), além de incômodo gerado quando análises são feitas de um ponto de vista iluminista (Mafra, 1998) ou a partir de um feminismo que insiste em focar no modo como a religião prejudica e subordina as mulheres no patriarcado (Rosado, 2001). Já nas abordagens feministas, por outro lado, ainda é possível ver uma má vontade em reconhecer o papel libertador da religião para as mulheres (Vuola, 2015).

Algo semelhante é apontado por Linda Woodhead (2002) ao oferecer uma teoria geral da relação religião e gênero considerando a diferenciação dos países a nível global (ocidentais e industrialmente avançados *versus* não ocidentais e pós-coloniais). Para a autora, a abordagem feminista é predominantemente utilizada nos estudos de religião pela falta de teorias alternativas concernentes ao(s) gênero(s). O grande problema dessa base epistêmica estaria no fato de as correntes feministas prevalentes – marxista ou liberal – sugerirem a existência de um patriarcado e de um conluio dos homens para preservar seus interesses subjugando as mulheres. Segundo Woodhead, isso faz com que os estudos fiquem presos à ideia de mensurar o efeito da religião a partir de tais critérios, ou seja, pensando se a religião é de fato opressora e cerceadora das mulheres ou se pode ter um papel emancipatório. Essa teria passado a ser, assim, uma régua incontornável nas pesquisas da área. A autora sugere como alternativa o abandono de tal perspectiva e o enfoque no fato de o envolvimento feminino nas religiões ser diretamente influenciado pelos espaços sociais que estão ou não disponíveis para as mulheres em cada sociedade.

Compreender esse processo permanece importante, dado que muitas comunidades de fé vêm se configurando como espaços ocupados majoritariamente por mulheres, como no caso dos evangélicos do Brasil, cuja audiência é 58% feminina (G1, 2020). Evangélicos já são 26,9% da população nacional (Loschi, 2024), e têm maioria composta por pessoas negras, sendo que 48% reúnem orçamento de, no máximo, dois salários-mínimos (G1, 2020). É comum que as mulheres se convertam antes de seus maridos e filhos, ou que a família não as acompanhe (Couto, 2002a; Machado, 1995). Esta é uma religião que abre espaço para temas de interesse feminino e cujas denominações, sobretudo nas periferias urbanas, não raro aceitam que as mulheres transitem pelo sacerdócio. Evangélicos, no geral, oferecem rede de apoio, entre outras razões, para fortalecer a família. Mas isso acaba até por possibilitar que mulheres ocupem cargos de representação na política (Vital da Cunha e Machado apud. Santos, 2020).

Talvez por sua franca penetração na sociedade brasileira, essa expressão de fé tenha levado a uma produção acadêmica tamanha que torna difícil escolher o que ler quando se quer começar uma pesquisa sobre religião evangélica e gênero. Em resposta a isso, o presente texto oferece uma súmula dos achados de parte da literatura socioantropológica<sup>3</sup>, publicada ao longo das últimas três décadas (1994-2015), sobre as representações e relações de gênero entre os evangélicos.

---

2: O nome de Maria José Rosado aparece em alguns trabalhos como Maria José Rosado-Nunes. Com vistas à padronização, a menção a ela será feita como Rosado.

3: Adota-se a distinção feita por Joanildo Burity entre “Ciências Sociais da Religião”, chamada aqui também de literatura socioantropológica (vide as poucas contribuições oriundas da Ciência Política) e “Ciências da Religião”, que, segundo Burity: “reúne, de um ponto de vista institucional, a Teologia, a Filosofia, a História e outras disciplinas das Humanidades num campo organizado” (Burity, 2020, p. 2).

A primeira parte deste artigo traz as considerações metodológicas. A segunda apresenta sete materiais, publicados entre 1994 e 1999, período em que o pentecostalismo era o foco preferencial das investigações e que dá o tom do que se escreveu na década seguinte. A terceira seção enfoca três trabalhos, produzidos entre 2000 e 2009, e que servem como ilustrador disso. A quarta parte reúne mais seis textos, publicados entre 2010 e 2015, que, se não sinalizam uma virada teórico-metodológica contundente, ampliam o escopo empírico e se engajam com a exposição de seus compromissos epistêmicos, incluindo as inspirações feministas. Tenha sido isso intencional ou não, parece tributário do fato de já haver se consolidado no campo das Ciências Sociais da Religião um dilatado conhecimento sobre o modo como a fé evangélica produz mudanças nas relações de gênero. A última parte se destina à problematização e à conclusão.

## Metodologia

Este texto articula, de maneira ainda não realizada, 16 trabalhos emblemáticos<sup>4</sup>, apresentando-os cronologicamente. Os materiais foram escolhidos pensando nas dificuldades que tive quando comecei a escrever sobre o tema no doutorado; o volume de textos era muito vasto e pulverizado em artigos, capítulos de livros, livros, dissertações e teses, de modo que era bem desafiador saber o que deveria ser necessariamente incluído e o que poderia ser deixado de fora sem tantos ônus. Ao longo dos últimos dez anos, ao receber pareceres de artigos, pude observar que eventualmente eram solicitadas inserções de textos que eu não conhecia, indicações que acabei reproduzindo com alunos em minha circulação em bancas de avaliação de teses e dissertações. Neste caso, eu notava sobretudo a falta de menção da literatura anterior a 2010.

Embora isso não invalidasse os achados empíricos das pesquisas mais recentes, significava ora o desconhecimento e a omissão de ideias fundamentais, ora a atribuição de algo como novo ou original sendo que, na verdade, já fazia parte do legado de uma geração precedente. Isto é, tratava-se de um problema de reconhecimento e continuidade da agenda da área. Freitas e Ribeiro (2013), ao diagnosticarem a falta de lastro bibliográfico na Sociologia da Religião (ainda que não falando sobre o subcampo das pesquisas de religião e gênero), chamaram-na de *laissez-faire*, ou seja, uma feira livre na qual cada pesquisador pega o que julga mais conveniente em termos teóricos e metodológicos<sup>5</sup>. Isso se torna particularmente problemático em época de uso de ferramentas de inteligência artificial generativas, que tendem a reunir e resumir textos a partir de critérios de relevância, índices de citações e tipo de acesso aos repositórios sem que haja transparência ou controle do pesquisador a respeito dos algoritmos que operam essas conexões, bem como clareza de seus vieses.<sup>6</sup>

Identificando esse obstáculo, submeti um projeto de pesquisa ao CNPq, que resultou em uma bolsa de produtividade a partir da qual propus fazer a revisão que eu gostaria de ter lido quando comecei meus estudos. A última que pude encontrar sobre religião evangélica e gênero<sup>7</sup>, feita por uma pesquisadora das Ciências Sociais, é de autoria de Maria das Dores Campos Machado, autora, inclusive, mais citada no tratamento do tema, e foi publicada em uma revista de ampla circulação no campo de gênero, a *Estudos Feministas*. O texto *Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais* é de 2005, possui 186 citações<sup>8</sup> e desenha contribuições por temas. Em 2021, em uma exploração

4: Trabalhos que problematizam a relação entre gênero, feminismo e religião ou que fazem uma abordagem mais circunscrita, como a de Souza (2014), aparecerão fora da contagem dos 16, sendo mobilizados ao longo da introdução, da síntese e da conclusão, para auxiliar no apontamento das conjunturas.

5: Em Rosas (2018b), há uma detalhada resposta a essa crítica.

6: Para montagem de bancos bibliográficos, é comum o uso das seguintes IAs: ChatGPT, Elicit, Scispace, Connected Papers, Litmaps, Research Rabbit, entre outras.

7: Não me refiro aqui a reflexões sobre religião e gênero de modo geral, como as escritas sobretudo por Maria José Rosado e Sandra Duarte de Souza, citadas na introdução, mas a um balanço sobre o que já se conhece a respeito do modo como a fé evangélica produz continuidades ou rupturas quanto às identidades e relações sociais de gênero.

8: Este número de citação e os demais apresentados na tabela abaixo foram extraídos do Google Acadêmico: <https://scholar.google.com>. Data da aferição: 23 nov. 2025.

inicial, se via ao menos 55 artigos acadêmicos sobre o assunto, excluindo-se monografias, dissertações e teses; 24 dos textos publicados datavam de 2000 a 2015, enquanto os demais 31 estavam concentrados em um curto período de tempo, de 2016 a 2021 (Rosas, 2021). Isso parece acompanhar a tendência de publicações na Sociologia da Religião que, de 2008 a 2018, aumentou mais de 400% (Burity, 2020).

Assim, dividi a empreitada proposta em duas: uma revisão sistemática (seguindo um protocolo bem-definido de busca, aberto e disponível para auditoria e replicação), reunindo o maior número de evidências sobre o impacto da fé evangélica para a vida das mulheres (Rosas *et al.*, 2024); e uma revisão narrativa<sup>9</sup>, adequada para temas complexos, é mais flexível quanto aos critérios de exclusão e inclusão dos textos selecionados, combinando diferentes materiais (capítulos de livros, artigos, teses etc.), contextualizando e interpretando discussões emblemáticas, oferecendo, assim, um estado da arte que sinalize diretrizes mais recentes em termos teórico-conceituais (Grant e Booth, 2009; Petticrew e Roberts, 2008).

O presente artigo constitui uma síntese que se diferencia do balanço de (Machado, 2005) por acrescentar dez anos de estudos (2006–2015), por não se restringir apenas à vertente pentecostal, por se organizar por autoras e anos de publicação das obras (ao invés de por temas) e por problematizar certas escolhas epistêmicas e metodológicas, ainda que priorizando as evidências em comum e as diferenças trazidas pelos textos. Assim, esta síntese tem como contribuição tecer um diálogo entre parte da literatura que se consagrou no final dos anos 1990, e que nem sempre é citada nos trabalhos atuais, e os textos que a sucederam, inclusive aqueles publicados por autoras como eu, que se formaram lendo os trabalhos anteriores.

Apresenta-se a seguir (Figura 1) a distribuição dos materiais por década, considerando o início da seleção em 1994:

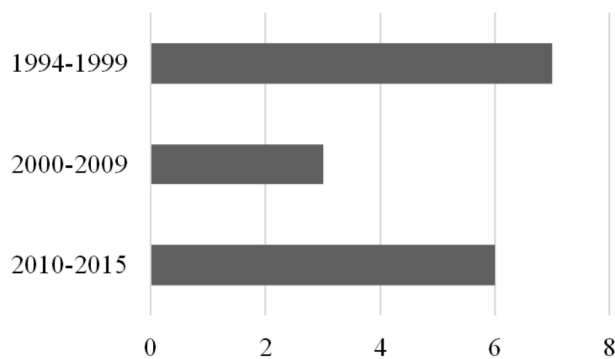


Figura 1: Distribuição dos textos selecionados para o balanço

Cabe evidenciar que, como ressaltam Butler (1998) e Scott (2010), o debate sobre os gêneros não pode ser essencializado na reprodução de categorias fixas, tais como homem, mulher, masculino e feminino. Contudo, no âmbito evangélico, ainda se percebe forte associação entre, de um lado, masculinidade e hierarquia e, de outro, feminilidade, domesticidade e maternidade (Machado e Barros, 2009). Esse binarismo, como argumenta Couto (2002b), influenciou tanto a formulação de questões quanto as interpretações das/os pesquisadoras/es. Sem desejar uma reprodução acrítica de tal lógica, mas, por razão de escopo, são a essas associações que se fará referência neste trabalho<sup>10</sup>.

9: Cumpre salientar que revisões narrativas ainda compõem a maioria absoluta de trabalhos em Sociologia da Religião. O primeiro que pude identificar advogando por revisões que seguissem um protocolo específico, como de escopo ou sistemático, foi feito por mim (Rosas, 2021).

10: Diversas asserções serão feitas sobre os homens, dado que, sob a alcinha do gênero, as categorias são relacionais. Não se incluiu, no entanto, o trato específico da homoafetividade/homossexualidade, que pode ser encontrado, por exemplo, em Natividade (2006, 2009), Natividade e Oliveira (2007; Natividade e Oliveira, 2013), De Jesus (2010), Machado

Ainda que o número de citações não tenha sido o norteador principal da seleção dos textos para este artigo, apresentam-se a seguir estes indicadores para cada obra selecionada, bem como os dos balanços sobre religião, gênero e feminismo, que foram mobilizados como referências de apoio:

Tabela 1: Produção bibliográfica sobre gênero e pentecostalismo

Textos sumarizados neste balanço					
Título	Ano de publicação	Autoria	Publicação	N. de citações	
Alcoolismo, gênero e pentecostalismo	1994	Cecília Mariz	Artigo	77	
“Macumbeiras” e “crentes”: as mulheres veem os homens	1995	Véronique Boyer-Araújo	Artigo	26	
Corpo e moralidade sexual em grupos religiosos	1995	Maria das Dores Campos Machado	Artigo	45	
Mediação feminina e identidades pentecostais	1996	Patrícia Birman	Artigo	86	
Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar	1996	Maria das Dores Campos Machado	Livro	426	
Pentecostalismo e a redefinição do feminino	1996	Cecília Mariz e Maria das Dores Campos Machado	Artigo	82	
Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos	1998	Clara Mafra	Capítulo de livro	42	
Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de ethos masculinos e femininos	2002	Márcia Thereza Couto	Artigo	20	
Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais	2005	Maria das Dores Campos Machado	Artigo	186	
Gênero, geração e classe: uma discussão sobre as mulheres das camadas médias e populares do Rio de Janeiro	2009	Maria das Dores Campos Machado e Myriam Lins de Barros	Artigo	42	
Corpo e sexualidade: os direitos reprodutivos na Igreja Universal do Reino de Deus	2012	Jacqueline Moraes Teixeira	Artigo	10	
Costurando certo por linhas tortas: práticas femininas em igrejas pentecostais	2014	Claudirene Bandini	Livro	9	
Charismatic Protestantism, Gender and Sexuality in Brazil	2014	Nina Rosas e Cristina Maria de Castro	Capítulo de livro	15	
Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: o desafio Godllywood	2014	Jacqueline Moraes Teixeira	Artigo	53	
Controvérsias sobre as relações de gênero e a sexualidade no campo pentecostal brasileiro	2015	Maria das Dores Campos Machado	Capítulo de livro	6	
Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono	2015	Nina Rosas	Tese de doutorado	55	

e Piccolo (2011) e Rosas (2018a). A relação entre mulheres, representação partidária e voto também não foi alvo desta empreitada.

Tabela 2: Balanços utilizados como apoio

Título	Ano	Autoria	Publicação	N. de citações
O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões	2001	Maria José Rosado	Artigo	94
Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs	2002	Márcia Thereza Couto	Artigo	46
Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas	2004	Sandra Duarte de Souza	Artigo	37
Gênero e religião	2005	Maria José Rosado	Artigo	131
Aspectos da institucionalização dos estudos de religião e gênero no Brasil	2005	Maria José Rosado e outros	Capítulo de livro	2
Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas	2006	Sandra Duarte de Souza	Capítulo de livro	41
Religiões, gênero e feminismo	2008	Lucila Scavone	Artigo	31
A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião	2008	Sandra Duarte de Souza	Artigo	19
Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião	2015	Eлина Vuola	Capítulo de livro	12
Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição	2015	Maria José Rosado	Livro	13
Feminismo, gênero e religião: os desafios de um encontro possível	2017	Maria José Rosado	Artigo	25

## Marcos de 1994 a 1999<sup>11</sup>

Esta revisão se inicia com o trabalho emblemático de Cecília Mariz<sup>12</sup>, publicado em 1994, a partir de entrevistas e histórias de vida com pessoas pobres do Rio de Janeiro e de Recife. O artigo *Alcoolismo, gênero e pentecostalismo* demonstra o impacto da conversão, sobretudo dos homens (muitos levados à igreja por suas mulheres), sobre a drogadição, o desemprego, a economia de gastos e as mudanças no estilo de vida, como o abandono da bebida. Mariz salienta que a religião aumenta a autoestima dos conversos (experiência de dignidade), oferecendo ainda cura do corpo e da alma (conferência de poder) a partir da crença de que Deus tinha planos para seus filhos, o que dotava os indivíduos de um “senso de coerência” por vezes ausente na trajetória biográfica.

O pentecostalismo foi visto, assim, como “experiência modernizadora e racionalizadora” (Mariz, 1994, p. 15), favorável a muitas mulheres pobres, que, indiretamente, se beneficiavam do novo comportamento de seus companheiros. A religião também oferecia uma nova moralidade, expressa, por exemplo, nos trajes recatados e no comportamento pudico. Essa nova aparência era instrumentalizada para fortalecer a autoestima e distinguir alguns pobres de seu meio, ainda que o que houvesse fosse uma discreta melhora nas condições materiais e não uma mobilidade de classe.

Em 1995, Véronique Boyer-Araújo, comparando pentecostais e fiéis de terreiro a partir de pesquisa realizada entre 1986 e 1994, em Belém, mostra que o evangelicalismo exigia que homens e mulheres se abstivessem do cigarro, do álcool e de relações extraconjugais. No caso dos homens, também ajudava na escolha da “responsabilidade” ao invés da “sexualidade” (Boyer-Araújo, 1995, p. 142). Enquanto a masculinidade hegemônica apresentava a contradição de exigir que os homens fossem responsáveis (sobretudo financeiramente), exercessem autoridade nos lares e ocupassem o “espaço da rua” (que incluía a bebedice e a conquista de mulheres), os religiosos descartariam este último componente de sua masculinidade.

11: Uma primeira versão desta seção aparece em Rosas (2021) e foi reformulada para inserção neste artigo não apenas em sua redação, mas na inclusão de dois textos fundamentais para o período.

12: Mariz não menciona outros estudos sobre gênero realizados no contexto nacional. Contudo, Machado (1996), logo em seguida, faz referência a uma plêiade de investigações anteriores (pontuadas na próxima nota). Considerando o esforço feito por Machado de absorção daquela literatura, o início desta revisão foi mantido em Mariz.

O impacto do pentecostalismo para as mulheres seria o de reforço à submissão, sobretudo à autoridade divina, que, neste caso, lhes conferiria poder espiritual. Apesar disso, a subordinação levaria à resignação com os desfechos da vida, à “desapropriação de si” e à dependência dos homens. Tal postura seria acompanhada de um sentimento de paz e de um comportamento de oração. Contudo, se tanto para Mariz (1994) quanto para Boyer-Araújo (1995) a religião traria benefícios diretos e indiretos para homens e mulheres, a análise desta última parece deixar transparecer mais os aspectos negativos para as mulheres, como o desenvolvimento de um sentimento de indiferença/apatia para mudar o destino que se apresenta. Ela diz: “A dependência e a desapropriação de si são aqui os postulados sobre os quais se apoia qualquer reconstrução de uma identidade feminina” (Boyer-Araújo, 1995, pp. 140–141).

Também em 1995, Maria das Dores Campos Machado publica o artigo *Corpo e moralidade sexual em grupos religiosos*, entrevistando pentecostais e católicos carismáticos do Rio de Janeiro (o texto traz dados referentes a 52 mulheres e 30 homens), de classe popular e camadas médias. Tendo como pano de fundo a tradição cristã de controle do corpo, redução das mulheres à reprodução e inferiorização delas em relação aos homens, a autora interpela sobre a liberdade corporal observada nos cultos e se isso traria impacto para a vivência feminina em termos de sexualidade e sensualidade.

Sua observação é que a sexualidade aparece como tema de conversas, cultos e encontros religiosos, mas continua confinada ao casamento heteroafetivo. E permanece como responsabilidade das mulheres a sensibilização dos parceiros quanto às necessidades sexuais femininas. Machado observa ainda que o uso de contracepção é permitido e há, em certos casos, planejamento familiar, diferentemente do catolicismo formal. Ela também mostra que as evangélicas encontram na religião suporte emocional e por vezes material, sobretudo aquelas que enfrentam os impactos da drogadição do marido ou da infidelidade conjugal.

O “senso de responsabilidade” dos homens, mencionado por Boyer-Araújo (1995), aparece em Machado como o cultivo masculino, em função da conversão, de traços tradicionalmente associados ao feminino, como a humildade. Tanto para homens quanto para mulheres, assim como evidenciado por Mariz (1994), o pentecostalismo fomentaria uma nova identidade na qual seria possível reler o passado, reinterpretando-o a partir de outro ponto de vista. Machado reitera a conversão pioneira e a proporção majoritária das mulheres nessa religião, além de evidenciar o destino dos cargos de autoridade aos homens e o paradoxo da superioridade moral das mulheres (chamado, por Boyer-Araújo, de poder espiritual) cujos pais e parceiros não se convertiam. Por outro lado, a obra soma uma camada às análises prévias ao jogar luz na relação entre fé, comportamento sexual, reprodução do casal e educação sexual dos filhos. Os estudos progressos, como assinalado por Machado, quando não enfatizavam os valores, enfocavam o âmbito das atitudes/da ética, como a sexualidade masculina e o hábito de beber.

Algumas das conclusões de tal artigo também se encontram no livro *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*, de 1996, fruto da publicação da tese de doutorado de Machado, cujo trabalho de campo se deu entre 1992 e 1993. O livro apresenta amostra de 120 pentecostais e católicos, divididos por gênero, status socioeconômico, estado civil, idade e ocupação, e adensa as formulações anteriores por tratar minuciosamente da moralidade familiar. Machado mostra que quando a conversão se dava apenas com a mulher, passava a haver maior tensão dentro do domicílio, ao passo que a adesão religiosa masculina trazia uma mudança mais expressiva em termos de comportamento. Quando o casal se convertia, as noções de responsabilidade e submissão poderiam até mesmo implicar uma vivência diferente daquela mais conservadora. A busca dos homens pelo compromisso com a fé era motivada por desordens financeiras, enfermidades, drogadição ou para acompanhar as esposas, que, quando conversas, passavam a frequentar as igrejas com tanta intensidade que isso substituía o por vezes parco lazer existente.

O pentecostalismo permitia ainda a reinterpretção dos conflitos familiares, que passavam muitas vezes a serem explicados como de origem demoníaca/espiritual, diminuindo a percepção da autorresponsabilidade dos religiosos sobre seus problemas interpessoais. A conversão também não aumentava a igualdade quanto à distribuição de tarefas domésticas (lavar, cozinhar, limpar), que permaneciam como responsabilidade das mulheres. Os homens, interpretados como os “cabeças”, eram vistos como autoridade dos lares, ainda que, na prática, o cuidado espiritual e a moralidade da família acabassem protagonizados pelas mulheres.

O que, portanto, poderia parecer para alguns a reprodução da hierarquia de gêneros do sistema hegemônico, para Machado, vinha acompanhado da estratégia feminina. As mulheres atestavam que a submissão era algo “tranquilo” e acabavam não tendo que tomar determinadas decisões, não assumindo possíveis ônus delas decorrentes. Elas também controlavam em parte a relação dos filhos com o pai e filtravam certas informações que poderiam chegar ao marido. A autora ressalta ser esse o paradoxo do fortalecimento feminino na religião pentecostal, qual seja, o de repor a hierarquia ao mesmo tempo que cria subterfúgios para novas vivências femininas dotadas de mais poder<sup>13</sup>.

Em 1996, Patrícia Birman escreve sobre o neopentecostalismo a partir da análise de um segmento popular do Rio de Janeiro<sup>14</sup>. Destaque é dado à continuidade que esses religiosos apresentam com a cultura da sociedade, em contraposição ao modelo de crente exemplar das décadas anteriores, que representava aquilo que estaria em falta na identidade nacional, como a ética da retidão e do trabalho. É a partir desse pano de fundo que a autora oferece a contribuição principal do texto – a de olhar para a concepção do feminino nas igrejas, entendendo as mulheres como “mediadoras do sagrado”. Birman se opõe às proposições de David Lehman e John Burdick, para os quais o pentecostalismo atrairia mais mulheres em função da analogia com a divisão social do trabalho, que destinaria o cuidado doméstico a elas, fazendo-as buscar soluções para as aflições cotidianas e os conflitos familiares. Para Birman, tratava-se de muito mais do que isso.

A mediação das mulheres seria característica de projetos pessoais, que oscilariam, de um lado, entre o desejo de ter toda a família convertida, e, de outro, uma autovalorização dada pela potência do papel materno de controlar a circulação do mal e manter a proteção espiritual do lar. O mesmo processo de mediação havia sido registrado um ano antes tanto por Boyer-Araújo (1995) quanto por Machado (1995), ainda que para aquela o marco seja a desapropriação de si que acomete as mulheres, enquanto para esta se esteja diante de um posicionamento feminino tático/estratégico. Para Birman, as mulheres seriam fundamentais para a libertação do mal, que, no neopentecostalismo, estaria associado às religiões de matriz africana. Elas também seriam o mecanismo de compatibilidade entre o universo dos crentes e o dos não crentes. Como Boyer-Araújo (1995), Birman reconhece ainda que a virilidade hegemônica difere da masculinidade

---

13: Na obra, Machado dialoga com diversos trabalhos que cumpre o registro para que não se perca a origem das enunciações. Emilio Willems, em 1967, apostou que o pentecostalismo poderia fortalecer as mulheres por sua capacidade de representar outro padrão comportamental e moral. John Page, em 1984, e Regina Novaes, em 1985, ao contrário, demonstraram que essa potencialidade era descompassada da prática. Nas palavras de Machado ao interpretá-los (1996, p. 124): “mantêm-se a dominação do cônjuge masculino e a maior responsabilidade da mulher para com os trabalhos domésticos”. Em 1986, Eliane Gouveia, analisando duas igrejas pentecostais distintas, observou que uma era refratária aos apelos das mulheres, enquanto a outra permitia que elas pregassem e ensinassem, revisando as representações femininas, ainda que ambas as igrejas pudessem ser consideradas de inclinação androcêntrica. Nos anos 1990, cinco nomes despontaram. John Burdick, apostou que a pertença ao pentecostalismo diminuía os conflitos familiares e abria espaço para que as mulheres expusessem suas necessidades. Salvatori Cucchiari, propôs algo semelhante, argumentando que, mesmo que a liderança formal das igrejas pertencesse aos homens, o pentecostalismo significava um mecanismo por meio do qual as mulheres poderiam alcançar posições de maior reconhecimento, ainda que isso limitasse o ativismo delas. Já Lesley Gill, apostou que mesmo que os comportamentos ruins que os homens apresentassem fossem atribuídos a entidades demoníacas, a autoridade e o poder masculinos acabavam sendo repostos pelo pentecostalismo. André Droogers, por sua vez, defendeu que haveria ambivalência similar à percebida pelos estudos anteriores, isto é, se frente a Deus todos eram iguais, os papéis de gênero muitas vezes permaneciam sendo reproduzidos de forma assimétrica. Elizabeth Brusco, por fim, defendeu que essa fé trazia a família para um lugar social de grande privilégio, remodelando a esfera privada, que também era alterada por meio de novos jeitos de ser para homens e mulheres. E, no caso dos homens, a “domesticação” a que eram submetidos (maior passividade e generosidade frente à ausência de vícios) acabava por reformar o machismo.

14: Não há mais detalhes sobre a metodologia empregada nem sobre o perfil dos religiosos pesquisados.

proposta pela igreja, mas considera que, se os homens não levam a cabo o projeto familiar tanto quanto as mulheres, eles não sofrem penalidades se conseguem fazer uma gestão familiar mínima.

Também em 1996, Mariz e Machado, no artigo *Pentecostalismo e a redefinição do feminino*, expondo dados de suas pesquisas anteriores (que reuniam entrevistas com homens e mulheres pentecostais de diferentes idades e origens sociais), também fazem uma primeira síntese das diversas ideias em ebulição no período. Elas indicam que parte da literatura compreendia o pentecostalismo como mantenedor da opressão social, dado que ele atraía sobretudo população desprivilegiada que acessava poder simbólico para compensar as faltas materiais que permaneciam inquestionadas. Considerando simplista essa concepção, as autoras apostaram – visão que vinha se consensuando – que o pentecostalismo seria “instrumento de luta de pequeno alcance” (Mariz e Machado, 1996, p. 142), passível de diminuir ou quiçá reverter os mecanismos de dominação.

Rede de apoio às mulheres e “domesticação” dos homens (construção do comportamento nocivo e adesão a atributos como docilidade, humildade e generosidade, voltando energias e recursos financeiros para o âmbito familiar) resumiriam os frutos de conversão que levava à criação de novos modelos de indivíduo, não apenas masculino, mas feminino. Somava-se a isso o fato de comportamentos desviantes serem interpretados como opressão demoníaca. Com isso, a conversão e seu corolário – a libertação – seriam sinônimo de maior responsabilidade sobre o destino e a felicidade, mas, até que isso acontecesse, haveria maior tolerância com os familiares não conversos. Normalmente, como a conversão inicial era das mulheres, elas assumiam o protagonismo moral, ético, espiritual e material em suas famílias<sup>15</sup>, como mostrado por Boyer-Araújo (1995), Machado (1995), Birman (1996).

Mariz e Machado (1996) sustentam ainda que o pentecostalismo ofereceria respostas diferentes tendo em vista os dilemas próprios de cada classe social – as camadas mais baixas estariam a lidar com o abandono parental, o alcoolismo e o desemprego dos homens enquanto as médias endossariam dificuldades sexuais, traições e conflitos pessoais. De todo modo, a ênfase na família, tônica incontornável, evocava a discussão das dinâmicas dos espaços público e privado. Mas, para as autoras, o “novo *ethos* familiar” não era lido como alienação política, mas como mecanismo de transformação sociocultural dado que, como a família da fé sobrepuja a estabelecida por laços não espirituais, abre-se espaço para a revisão das relações de gênero. Esta transformação, todavia, sobretudo no que diz respeito à restrição das liberdades dos homens, não decorreria da ampliação da cidadania feminina, mas da imposição de deveres religiosos tanto para homens quanto para mulheres, o que poderia ter o efeito não antecipado de equilibrar as relações de poder.

Como, para esses crentes, “acima da família está Deus” e sua obra (Mariz e Machado, 1996, p. 147), o pentecostalismo acabaria por produzir sujeitos mais autônomos e mais responsáveis pelos próprios destinos, principalmente mulheres que, ao se converterem, poderiam parcialmente se desprender da dependência emocional relativa a seus maridos e filhos. Essa forma de ver a vida, ainda assim, não permitiria frontal oposição entre interesses masculinos e femininos, tratando-se, portanto, de um individualismo diferente daquele de movimentos como o feminismo e da perspectiva de racionalidade modernizante outrora defendida por Mariz (1994). Nas palavras das autoras, seria:

Um modelo individualista situado no meio termo entre dois pontos extremos: de um lado, o modelo tradicional machista que oprime a mulher, e de outro o modelo feminista, que ameaça a continuidade da família que

---

15: O texto de Mariz e Machado também aborda o comportamento ascético ligado aos costumes, às vestimentas sóbrias e à substituição do lazer por rotinas da igreja.

para muitas das mulheres entrevistadas era a sua razão de ser (Mariz e Machado, 1996, p. 155).

Em 1998, a bibliografia citada anteriormente por Machado (1996) e Mariz e Machado (1996) foi, em boa medida, arrolada por Clara Mafra, no capítulo *Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos*, escrito como parte da análise dos dados recolhidos pela pesquisa *Novo Nascimento*, realizada pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) na região metropolitana do Rio de Janeiro, em 1994, a partir da aplicação de 1.332 questionários. Segundo Mafra, a literatura anterior tendeu a enxergar “vantagens às mulheres na medida em que [os grupos religiosos] fornecem instrumentos para a autoafirmação feminina e ao exigir a maior participação do homem na família e na igreja – mesmo que reponham a hierarquia” (Mafra, 1998, p. 225). Porém, ela enfatiza que:

Na avaliação de Machado, estes movimentos *não* fornecem instrumentos para afirmação das mulheres no campo dos direitos civis, sociais ou políticos, e, conseqüentemente, *não* estão articulados no diálogo com o Estado ou com o Direito, contudo, dão meios para a dignificação e para o autorreconhecimento humano básico das mulheres (Mafra, 1998, p. 225, grifos originais).

Para Mafra, a religião não operaria como “isca social”, “etapa intermediária”, ou “estratégia de um devir social” (Mafra, 1998, pp. 225–227), que, uma hora ou outra, garantiria mais igualdade entre os gêneros. Ainda assim, ela também aponta para o caráter duplo/ambivalente, que estudos anteriores sinalizavam, de a religião evangélica descentrar o padrão masculino ibero-americano, inclusive exigindo castidade tanto das mulheres quanto dos homens, ao mesmo tempo em que não absorve certas pautas/valores feministas. A mesma fé que enfatiza o livre-arbítrio e a autonomia de seus fiéis não aceita o aborto como direito e se posiciona contrária à homoafetividade. Assim, o que ela oferece como chave interpretativa, diferentemente das análises prévias, é uma lente para se enxergar que as concepções de gênero da fé evangélica são autorreferentes, ou seja, têm um fim em si mesmas e variam conforme escolaridade/classe (aspectos citados de modo genérico), posicionamentos idiossincráticos das denominações e, em última instância, acabam matizadas pelas percepções individuais dos próprios fiéis<sup>16</sup>.

### Reflexões de 2000 a 2009

Em 2002, Márcia Thereza Couto publica o artigo *Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de ethos masculinos e femininos*, decorrente da realização de entrevistas em 381 domicílios (e entrevistas em profundidade com membros distintos de 17 famílias) de uma região popular de Recife (Ibura). Ela ressalta que a conversão evangélica se dá mediante comoção e busca pela resolução de problemas concretos, mas variando de significado conforme o gênero. Para as mulheres, para as quais a religião funcionaria como um recurso “mais espontâneo” a ser acionado, haveria a busca por alívio das aflições, sobretudo no âmbito das relações conjugais e familiares, além de elas se preocuparem com questões de saúde e sentimentos de ordem existencial, como angústia e ideias suicidas. Já os homens, adeptos em menor escala à religião do que as mulheres, muitas vezes convencidos pelo apelo proselitista de suas esposas, visariam resolver problemas de estilos de vida (adultério, alcoolismo, desemprego), assim como apontaram Mariz (1994), Boyer-Araújo (1995),<sup>17</sup> Machado (1995, 1996) e Mariz e Machado (1996).

16: A autora propõe que a relação entre evangélicos e gênero está posta em um *continuum* que vai do “evangélico liberal” ao “evangélico conservador”. Esses polos, atualmente, são chamados de “evangélico progressista” e “evangélico fundamentalista”, mas tais rótulos não são hegemônicos e podem, dependendo do interlocutor, soar depreciativos.

17: Uma diferença importante entre Couto e Boyer-Araújo é que enquanto esta vê a performance da masculinidade hegemônica (o homem tendo que ser provedor e protetor da família ao mesmo tempo em que pode e deve transitar na rua com liberdade e autonomia) como uma tensão motivadora da adesão religiosa, aquela enxerga justamente nisso, que ela denomina de “fissura no padrão de reciprocidade entre os gêneros” (Couto, 2002a, p. 25), o motivo da menor conversão masculina e do ímpeto das mulheres ao proselitismo.

Couto (2002a; b) divide a literatura a ela precedente em dois grupos<sup>18</sup>. O primeiro, para quem “os pequenos ganhos das mulheres não chegam a redefinir o padrão tradicional das relações entre os gêneros” (Couto, 2002a, p. 21). Seriam expoentes dessa vertente Carol Drogus, Eliane Gouveia, Bernice Martin e Mônica Tarducci (cujas obras não tiveram a mesma circulação das demais aqui representadas). No segundo, se enquadrariam Maria das Dores Campos Machado, Cecília Mariz, Elizabeth Brusco, John Burdick e a própria Márcia Couto que, embora reconheça que a fé evangélica não é capaz de recriar completamente o *ethos* feminino, sustenta que a conversão dos homens romperia de forma mais brusca com o *ethos* masculino dominante na cultura, assim como apontaram Boyer-Araújo (1995) e Machado (1996). Para Couto, a literatura que compõe seu grupo entenderia haver uma ampliação no direito das mulheres no espaço privado e público; mas, vale ter em mente a franca discordância de Mafra (1998), para quem, partindo de uma interpretação de Machado (1996), a religião não reverberaria na dimensão dos direitos civis, sociais ou políticos das mulheres.

Couto conclui que a fé evangélica é uma das formas de atualização da relação entre os gêneros nas camadas populares. Traria alívio aos sofrimentos desses sujeitos e uma “referência moral” que colocaria as mulheres como cuidadoras espirituais dos lares, aumentando sua autoestima e autonomia em relação a maridos e filhos, consoante ao que evidenciou a literatura anterior. No entanto, tratar-se-ia de “estratégias familiares”, ou seja, não haveria promoção de autonomia e autodeterminação das mulheres a partir de uma ideologia individualista. Couto ressalta que a racionalidade das classes populares é própria, múltipla e não se reduz ao individualismo (Couto, 2002b). Por isso, ela vê como necessário superar a fixidade das categorizações e enxergar as identidades de gênero como construídas e situadas cultural e historicamente, portanto, inerentemente relacionais e variáveis. Assim, ao abandonar a ideia de que ser homem e ser mulher é algo dado, falar em termos de perdas e ganhos deixaria de ter sentido.

Sua opinião parece uma junção da revisão de Mariz e Machado (1996), sobre a racionalidade modernizadora, e do que defendeu Mafra (1998) a respeito dos valores evangélicos serem autorreferentes. Para Couto, a religião seria, ao mesmo tempo, modernizante e tradicional, isto é, ofereceria reparações e respostas aos conflitos cotidianos, deixando inquestionados certos valores patriarcais da sociedade abrangente (Scavone, 2008), o que representa o efeito ambivalente, de “meio termo”, apontado por Mariz e Machado (1996).

Em 2005, Maria das Dores Campos Machado desenvolveu um balanço das principais mudanças no campo pentecostal. Nele, frisou que a conversão revelava a capacidade de escolha dos indivíduos, individualização, autorresponsabilidade pelo próprio destino, rompendo com as expectativas sociais. Nesse sentido, sua interpretação segue uma linha semelhante à de Couto (2002b), pois, para Machado, as mudanças promovidas pelo pentecostalismo não deveriam ser lidas pela lente do feminismo, quanto ao qual até mesmo a sociedade mais ampla faz uso de modo seletivo. Embora Machado não cite nem Couto nem Mafra, e nem problematize que há muitas vertentes de feminismo que, ao servir de inspiração para as análises, poderiam elucidar aspectos ainda não explorados, ela parece registrar um consenso quanto a abdicar da régua feminista implícita que vinha sendo usada até então.

Para Machado, a submissão feminina tem um limite em termos de subalternidade, dado que exigências de castidade também são feitas aos homens, como notou Mafra (1998), além de haver o incentivo, entre eles, a “formas de conduta e qualidades tradicionalmente alocadas ao gênero feminino” (Machado, 2005, p. 389). Isso poderia alterar os arranjos familiares, diminuindo as assimetrias de poder, o que fora chamado de “domesticação

18: Embora o artigo de Couto tomado como referência seja o supracitado, em 2002 a autora também publicou o *Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs*, que serve de apoio à presente abordagem.

19: O primeiro conceito parece ser de Monica Tarducci e, o segundo, da própria Machado.

dos homens pentecostais” ou “androgenização das famílias populares”<sup>19</sup>, algo salientado por Birman (1996), pela própria Machado (1995, 1996) e Mariz e Machado (1996).

Na redefinição do *ethos* feminino, Machado ressalta a autoridade moral das mulheres e o fortalecimento da autoestima (algo apontado em maior ou menor medida por todos os trabalhos aqui selecionados), deixando em evidência as possibilidades de incursão feminina na esfera pública. Isso aconteceria por meio da inserção em redes de sociabilidade ligadas à igreja (nas frentes de evangelização, visitação em presídios e assistência social), participação em programas de rádio e TV, como tratado em Machado (1999)<sup>20</sup>, ou militando a favor de candidatos políticos religiosos. Haveria ainda o incentivo, sobretudo em igrejas como a Universal, à ocupação feminina de cargos de representação proporcional, seja para garantir o cumprimento da legislação eleitoral, seja permitindo a criação de uma identificação da audiência da igreja (maioria de mulheres) com as candidaturas. Não raro, mesmo com o conservadorismo, Machado afirma que foram incorporados temas feministas nas agendas políticas, como a cidadania das mulheres, o que faz relativizar a proposição anterior de Mafra (1998) sobre a fé evangélica não penetrar a esfera dos direitos, que tinha como base a interpretação da tese de doutorado de Machado.

O estímulo das lideranças à participação feminina no mercado de trabalho também foi notado e teria como consequência o fortalecimento da autonomia das mulheres quanto a seus parceiros e familiares. Outro destaque foi o crescimento da participação feminina na hierarquia eclesiástica e até de mulheres como fundadoras de igrejas, embora a maior parte da atuação no sacerdócio acabasse sendo feita a partir da tutela masculina, como sendo um ministério conjunto do casal. Machado faz coro, por fim, à diferença das experiências e motivações entre homens e mulheres para com a religião. Faz isso sublinhando que a distância entre os atributos da masculinidade hegemônica e as prescrições religiosas dificultaria a adesão à fé, o mesmo que sugerido por Boyer-Araújo (1995), enquanto o que se espera socialmente das mulheres favoreceria a experiência delas, assim como apontou Couto (2002a)<sup>21</sup>.

Em 2009, no artigo *Gênero, geração e classe: uma discussão sobre as mulheres das camadas médias e populares do Rio de Janeiro*, Machado, juntamente com Myriam Lins de Barros, leva a cabo a articulação de diversas categorias, ainda que a palavra interseccionalidade não apareça no texto. Tendo como pano de fundo a incorporação e/ou adaptação do ideal individualista moderno, as autoras realizam entrevistas e histórias de vida com 24 mulheres de três gerações de uma mesma família, a partir das quais observam a inter-relação entre classe, gênero, geração e religião, inferindo, como já se assinalava antes, a importância da fé evangélica e uma tendência de trânsito em direção a ela. As autoras mostram que os valores do individualismo são distintos para mulheres de camadas populares em relação às de estratos médios. Para as primeiras, a adesão ao evangelismo estaria a promover sobretudo mudanças de estilo de vida, suporte afetivo-emocional, fortalecimento da autoestima e redes de solidariedade, expressando, assim, o esforço feminino de construção e reestruturação dos laços familiares.

Para mulheres de camadas médias, por sua vez:

[...] a religiosidade, mais do que a religião institucionalizada, está combinada com outros recursos característicos da configuração de valores

20: Ao investigar as mídias eletrônicas da Igreja Universal e da Assembleia de Deus, Machado (1999) mostra que, de maneira geral, estava havendo uma ampliação das pautas tidas como femininas. Eram endereçados temas como saúde, contracepção, estética, questões emocionais, relacionamentos e inserção das mulheres no mercado de trabalho e na política. Todavia, isso não significava o abandono da associação entre feminilidade, solidariedade, afabilidade e maternidade. Na mesma época, Eliane Gouveia, ao analisar os programas televisivos de igrejas como a Renascer e a Universal enxergou, por outro lado, que a ampliação das pautas e a participação das mulheres na produção de conteúdo (narrando testemunhos) acionava a noção de complementariedade numa difusão aparente de maior igualdade entre os gêneros. Segundo a autora, tratar-se-ia de um “novo jogo relacional (...) nas comunidades eletrônicas de consolo” que mantém “a ilusão de que [são] as mulheres as agentes das mudanças (Gouveia, 1999, p. 125).

21: Embora esse descompasso tenha sido tratado por Boyer-Araújo (1995), elas não constam nas referências de Machado (1995).

individualistas que podem ser acionados nesses momentos e que significam uma busca de sentido para si mesmas e de autoconhecimento realizado em processos reflexivos constantes, definindo uma religiosidade laica [...]. Encontramos assim: as terapias de linhas psicanalíticas, os cuidados com o corpo, a intensidade de procura da completude em relações de amizade, namoro e conjugalidade, e ainda as viagens que, além de serem momentos de lazer, são vistas como oportunidades para novas experiências de vida e de autorrealização tanto no sentido de aquisição do conhecimento cultural como de aprofundamento de uma interioridade (Machado e Barros, 2009, p. 389).

Em suma, a religião aparece influenciando as camadas populares ao fornecer substrato ideológico para a operacionalização de transformações, tais como o aumento da escolarização e da profissionalização feminina, como defendeu Couto (2002b), justamente apoiando-se nas interpretações anteriores de Machado. Nas camadas médias, o papel da instituição de fé se mostraria mais difuso, incitando um “ethos privado” (Machado e Barros, 2009) que pode ou não implicar o seguimento de um dogma determinado.

Os estudos da primeira década dos anos 2000, portanto, a partir do conjunto analisado, reconhecendo os esforços precedentes de investigação, consideraram não só as dimensões familiares, eclesiais e dos direitos, mas o próprio modo de (re)construção de si, tendo em vista distintas racionalidades de classe (oportunidades de vida). Além disso, metade dos textos explanados de 1994 até 2009 tiveram a preocupação de pensar as transformações religiosas envolvendo as relações sociais entre os gêneros à luz dos processos de modernização e individualização/individuação. Por fim, houve uma inclinação ao abandono de parâmetros feministas que avaliassem a adesão religiosa em termos de perdas e ganhos. Os dez anos seguintes, no entanto, parecem apontar uma inflexão.

## A profusão da segunda década do século XXI: os anos de 2010 a 2015

No início dos anos 2010, Jacqueline Moraes Teixeira<sup>22</sup> apresenta um repertório teórico conhecido, mas que, até então, não havia sido mobilizado conjuntamente. Autores como Pierre Bourdieu, Judith Butler e Michel Foucault são acionados por ela a fim de elucidar o modo como uma igreja produz um projeto de vida focado na noção de abundância e que faz emergir um “programa disciplinar” de organização do cotidiano. Trata-se de:

Um conjunto de práticas referentes à internalização de uma ética de prosperidade a partir de um conjunto de dispositivos desenvolvidos por uma *razão pedagógica* operada por meio da noção de sacrifícios cotidianos que acabam por disciplinar ações para o cuidado de si e da conjugalidade (Teixeira, 2012, p. 77, grifo original)

Analisando o jornal, a revista e o portal na internet da Igreja Universal (IURD), além de livros de religiosas de destaque, programas voltados à formação de casais e de mulheres, bem como diversos outros discursos oficiais, Teixeira mostra, por meio do recorte sobre conjugalidade, contracepção e planejamento familiar, as adaptações dos “mediadores-rituais” para a vivência da prosperidade. A relação com o dinheiro, antes vista como instrumento de barganha para as promessas divinas (Mariano, 2005), é reenquadrada para se enfatizar um intrincado conjunto de disciplinamento das relações, dos afetos, das

22: As ideias da autora às quais a presente revisão fará referência foram acessadas por meio dos artigos *Corpo e sexualidade: os direitos reprodutivos na Igreja Universal* (2012) e *Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: o desafio Godllywood* (2014), cotejados com o livro (não contabilizado na contagem dos materiais) *A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade* (2016), resultado da publicação da dissertação de Teixeira, defendida em 2012.

práticas e dos corpos<sup>23</sup>.

Analisando o *Godllywood* – projeto de mulheres da Universal –, a autora esmiúça diversas diretrizes/orientações técnicas para que se promovam mudanças na feminilidade (na postura, no peso, nas roupas, nos cuidados), no trabalho, na submissão, na sexualidade, na família e no planejamento do tempo. Isso acontece via “esquemas geradores de indexação por meio das práticas, de disposições e das diferenciações dos corpos”, ou, em outras palavras, via “tecnologia de produção de modos de subjetivação”, como as *selfies*, que são sinais e registros das transformações (Teixeira, 2014, pp. 233–241). Evidencia-se um treinamento que visa à inculcação do ser mulher no sentido conservador/tradicional, no qual o casamento funciona como espaço de produção de cuidados e convivência.

Teixeira se firma na concepção de Butler de ser o corpo um território politicamente regulado, o lugar em que o gênero é performatizado, um conjunto de mimeses de fala, gestos, sincronias e imagens que se fazem ver (Teixeira, 2014)<sup>24</sup>. Embora o casamento seja percebido como objetivo de vida das mulheres, nota-se um maior distanciamento quanto à maternidade. Desse modo, ainda que continue recaindo sobre elas a responsabilidade pela gestão familiar, e a família permaneça central (como encontrado em maior ou menor medida em todos os textos antes mencionados), vê-se que ela pode ser pequena ou sem prole, dando mais vazão, por meio do que é chamado de “tomada de consciência” e “fé racional”, ao “espírito empreendedor” das crentes (Teixeira, 2012, 2014, 2016). A formação de um *habitus*, de automatismos corporais pautados na diferenciação sexual e na docilização do corpo feminino visaria garantir a prosperidade da família. No que tange à hierarquia religiosa, permaneceriam, como mostrado por Machado (2005), as limitações quanto à atuação das mulheres, que, na maior parte das vezes, estão habilitadas a falar apenas a outras mulheres.

Em 2014, no livro *Costurando certo por linhas tortas*, fruto de tese de doutorado, a pesquisadora Claudirene Bandini observou a possibilidade de acesso ao poder por pastoras, missionárias e esposas de pastores. Analisando mulheres das igrejas Universal, Quadrangular e Assembleia de Deus de diversas cidades do estado de São Paulo, ela se voltou àquelas marcadas pela migração prévia ou continuamente em deslocamento geográfico (em função dos ministérios eclesiais), provenientes de extratos baixos e cujas práticas, visando a “realização de seus sonhos e projetos” individuais, revelavam um descolamento dos discursos oficiais (Bandini, 2014, p. 14).

Sobre o pastorado feminino na Igreja Quadrangular, Bandini demonstra o protagonismo das líderes, mas ressalta que muitas seguem como pastoras auxiliares, “mulheres sem nome”, sem remuneração, que fazem trabalhos precarizados, de modo que os homens vigoram como os representantes legítimos e oficiais das igrejas. Há, por outro lado, aquelas que conseguem perpetrar um projeto individual de visibilização de seu nome e trajetória eclesial, reunindo estudo e pastoreio na operação da redemocratização do poder religioso.

No caso da Igreja Universal, o mesmo processo de apagamento identitário é notado pela “condição invisível da esposa de pastor” (Bandini, 2014, p. 121), da qual não costuma se saber nem mesmo o nome. A despeito disso, a participação das mulheres na hierarquia é permitida, inclusive como pastoras, mas o padrão de recorrência é o ocultamento. Na interpretação de Bandini, a autoridade feminina no âmbito institucional não significa romper com os papéis tradicionais de gênero. No geral, as mulheres que obtêm status na denominação adquirem isso em relação a outras da igreja e seu “renome”, que alija os

---

23: Semelhantemente, aponte para o deslocamento do dinheiro ao mostrar o modo como mulheres, em âmbito nacional e transnacional, abdicam do tempo, que poderia ser dedicado ao trabalho remunerado ou ao lazer, para construir a assistência social iurdiana (Rosas, 2012).

24: Teixeira evidencia a existência, na IURD, de um programa correlato ao *Godllywood*, intitulado *Intellimen*, idealizado com o intuito de educar os homens, mas que não aparece detalhado nos dois artigos supracitados. Dele, cumpre destacar ao menos que opera no sentido de naturalizar que há diferenças entre os sexos e que a divisão social do trabalho é a elas correlata.

projetos individuais, advém do casamento com pastores e das posteriores negociações de sua autoimagem via controle da comunidade de fé.

No entanto, as maiores mudanças, segundo Bandini, decorrem, ironicamente, da instituição religiosa mais tradicional entre as etnografadas. No caso da Assembleia de Deus estudada (Ministérios Madureira e Belém), o legado de uma denominação patriarcal vem sendo questionado principalmente pelas missionárias. Trata-se dos subterfúgios que as mulheres constroem, “estratégias e mecanismos para a conquista de sua autonomia econômica e individual”, “instrumentaliza[ção] d[a] condição de subordinação” (Bandini, 2014, pp. 191, 248). Bandini também aponta o empoderamento psicológico das mulheres, por vezes conquistado por negociações no matrimônio.

Sua aposta, pautada em Linda Woodhead, é de que as mulheres encontram na religião espaços que não são ofertados para elas em outros contextos. Os dados apresentados sugerem que há certa conformidade das assembleianas a papéis tradicionais (a autora chama isso de subordinação combinada, isto é, dominação eclesiástica e familiar dos homens), para que seja possível extrair, a partir daí, oportunidades de autonomização. Ela esclarece que são ganhos simbólicos, mas que não se apresentariam de outro modo e que podem se traduzir em posteriores ganhos materiais.

Enfim, apesar de expor a anulação e a subserviência das mulheres pesquisadas, Bandini interpreta que, no geral, a dominação masculina é nuançada a partir de “táticas de recusa ou expressões de rejeição” (Bandini, 2014, p. 129) e do empoderamento feminino, expresso na localização dessas mulheres em rede (encontros, oficinas, eventos) e na resistência psicológica e social que elas desenvolvem ao assumir cargos eclesiásticos e controlar a natalidade. Assim como Machado (1996) e Machado e Barros (2009), a autora coloca em articulação os marcadores sociais da diferença, olhando para gênero, raça, território e migração.

Bandini compreende gênero a partir da noção de Joan Scott, isto é, como categoria histórica e relacional. Também se vale da definição de poder(es), de Michelle Perrot, para, assim como faz Texeira (2012, 2014, 2016), abandonar a chave analítica da opressão-submissão, como sugerido por Mafra (1998). O instrumental foucaultiano é trazido à cena para ilustrar relações sociais desiguais e constituídas por discursos tanto dentro das normas quanto de suas resistências. Para abordar estas últimas, Bandini lança mão do repertório bourdieusiano, no qual se inclui o conceito de *habitus*, conforme relido por Heleieth Saffioti, visando enfatizar a capacidade de criação e reinvenção dos agentes em campo. Por fim, traz noções de James Scott para tratar da capacidade de subversão e do tensionamento cotidiano, e não prescinde de lançar mão do termo empoderamento (psicológico e social), a fim de apontar para a capacidade concreta de realização e intervenção das mulheres na realidade. É uma colcha de retalhos teórica, mas que, ao final, não parece incoerente.

Na mesma época de Bandini, visei compreender, em capítulo de livro e parte de minha tese de doutorado, também motivada pelas teorizações de Woodhead, o discurso oficial da Igreja da Lagoinha e da pastora Ana Paula Valadão, em Belo Horizonte. Fiz quase quatro anos de observação participante e 23 entrevistas (algumas voltadas ao entendimento do cenário fonográfico-midiático no qual se inserem os religiosos), e recuperei boa parte da literatura brasileira para mostrar que a ascensão de mulheres evangélicas de classe média/alta aos postos de poder da igreja implicou a revisão apenas parcial dos papéis sociais de gênero (Rosas, 2015; Rosas e Castro, 2014).

Valadão defendia que as mulheres cultivassem sabedoria, bondade, generosidade e recato no vestir, estimulando certa vaidade e rigor em regras de etiqueta. Exacerbava a submissão feminina, alegando que a obediência da mulher deveria ser não apenas ao marido, mas a todos os homens da sociedade. Por outro lado, pregava o direito ao prazer sexual, desde que heteroafetivo e mediante o casamento monogâmico. O planejamento familiar, com uso de técnicas de contracepção feminina, era aceitável, mas a maternidade

terminava sendo compulsória, e repousava sobre as mulheres as responsabilidades com as tarefas domésticas e a criação dos filhos, endossando a feminilidade tradicional.

Apontei que Valadão defendia ainda uma contrarrevolução feminina (opondo-se ao feminismo), baseada na gentileza e na oração. Tanto ela quanto seu esposo, ao pregarem para os homens, endossavam o cultivo, na audiência masculina, de atributos historicamente associados à feminilidade, como calma e sensibilidade, assim como já se vê há décadas nas igrejas evangélicas, mas associando a espiritualidade dos homens ao bom trato das mulheres. Também toleravam que os homens apresentassem maneirismos femininos e maior vaidade, assim como permitiam, na igreja e como parte do processo de cura e libertação, liderança declaradamente “ex-homoafetiva”, postura que corroborava ainda mais para o enfraquecimento da figura masculina patriarcal.

Enquadrei a Lagoinha como promotora de uma religiosidade, de um lado, própria a movimentos de consolidação (Woodhead, 2007), ou seja, de homens e mulheres defendendo prescrições heteronormativas compartilhadas pela sociedade, e, de outro, como deslocamento tático; isto é, na prática, certos indivíduos, como mulheres, homens “afeminados” e “ex-homossexuais” ganham legitimidade e podem se tornar representantes oficiais da religião. A aceitação de padrões tradicionais implicaria, ainda que para poucos atores e dentro de um espaço limitado (o do religioso), a maximização de vantagens para quem estaria em desvantagem de acordo com esses mesmos padrões. Tal análise guarda semelhança importante com o raciocínio de Bandini (2014). Embora, assim como Bandini (2014) e Teixeira (2016), eu tenha feito uso de concepção teórica que ainda não aparecia com grande ênfase nos estudos anteriores, ressaltei a mesma ambivalência outrora observada quanto ao efeito da religião (Rosas, 2015).

Para fechar a discussão sobre a primeira metade dos anos 2010, cumpre mencionar o livro *Gênero, feminismo e religião*, organizado por Maria José Rosado (2015) e resultado de dois seminários do Grupo de pesquisa Gênero, Religião e Política (GREPO). Entre os muitos capítulos que poderiam ser elencados, vale retomar aquele escrito por Machado, que atualiza as principais correlações de forças envolvendo questões de gênero e religião, e que, assim como Rosas (2015), Rosas e Castro (2014) e Teixeira (2012, 2014, 2016), parte de discursos oficiais. Machado, junto a colaboradores, se dedicou a 58 entrevistas com líderes religiosos de São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador e Brasília, sendo a esmagadora maioria de homens (50 indivíduos).

A autora contextualiza o feminismo como força importante na política nacional dos últimos anos, chamando a atenção para o fato de as religiões cristãs não terem sido tão abertas à sua influência como outras instituições da esfera pública. Nesse sentido, ao passo que o catolicismo ainda se refrata à revisão do lugar das mulheres na hierarquia religiosa, a noção de livre-arbítrio do protestantismo histórico estaria na base de uma revisão teológica sobre o sistema de autoridade, embora, no pentecostalismo, haveria “pouquíssima disposição para a discussão sobre a justiça de gênero” (Machado, 2015, p. 140). Machado demonstra que muitas mulheres, ao assumirem o sacerdócio, não recebem remuneração e acabam por depender do matrimônio para obter reconhecimento e legitimidade, repondo, assim, a autoridade masculina mesmo entre religiosos das camadas médias, dos quais se poderia esperar maior simetria entre os gêneros. Nesse sentido, seus achados corroboram os de Bandini (2014).

O texto também retrata o modo como a moralidade cristã, vista na irmanação entre católicos e evangélicos, extrapola os templos religiosos, sendo traduzida em pleitos políticos contra o aborto e a educação sexual nas escolas (a referência aqui é ao kit antihomofobia<sup>25</sup>). Ainda que haja denominações e líderes, como os da Igreja Universal, que apresentam visão mais liberal quanto ao aborto, a maior parte dos evangélicos

---

25: O Programa Escola sem Homofobia consistia em distribuir um material didático, criado pela ONG ECOS em parceria com a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, para ser usado por educadores em sala de aula, e que foi pejorativamente chamado de “kit gay”.

é frontalmente impermeável à ideia, com exceção dos casos de estupro e ameaça à saúde materna. Também são resistentes à diversidade sexual, sobretudo quando se trata do material sensibilizador produzido para a Educação Básica, pautando-se em uma interpretação heteronormativa das sexualidades e dos gêneros e sendo comum a patologização da homoafetividade, da qual muitas vezes se espera a cura, assim como visto em Rosas (2015). Essa posição vem associada à ideia de ameaça à liberdade religiosa, colocando em tensão categorias como sexualidade, liberdade e laicidade.

### Uma reflexão a partir da síntese proposta

A literatura produzida até o final dos anos 1990, centrada sobretudo na experiência de mulheres pobres que aderiam ao pentecostalismo, mostrou que a conversão feminina não implicava necessariamente uma perda, dado que, apesar de as mulheres continuarem experimentando relações desiguais nos lares, elas já estavam em desvantagem na sociedade, tendo regulada sua sexualidade e sendo dependentes dos homens, muitas inclusive financeiramente. As pesquisas apontavam para o caráter ambivalente do efeito da religião, isto é, viam a fé como mecanismo que tanto reforça atributos hierárquicos e certas assimetrias, quanto fomenta a autonomia feminina, de modo a revisar parcialmente o balanço de poder nas relações e representações entre os gêneros.

Na virada da década, Mafra (1998) e Couto (2002b) provocaram os trabalhos que as antecederam não por seu “enviesamento militante”, dado que uma perspectiva feminista estava apenas implícita nos textos, mas por lerem a fé evangélica como uma etapa (não necessariamente desejada, mas possível) de um devir social. Couto (2002b) argumenta que termos como “empoderamento” e “interesses estratégicos” estavam praticamente ausentes das obras, o que talvez indicasse insegurança das pesquisadoras quanto às conquistas das religiosas ou falta de interesse em “um possível confronto com o referencial teórico” a que se opunham (Couto, 2002b, p. 364). Apesar de muitas autoras serem feministas (ou afinadas com alguma corrente), um diálogo específico com as expressões do feminismo (radical, negro, interseccional, cristão, *queer* etc.), e/ou mais direto com pesquisadoras desse campo, não foi realizado. Ninguém teve como intuito principal apresentar seus achados a partir do escrutínio de uma ou mais vertentes ou categorias produzidas pelo feminismo.

O que operou como chave interpretativa nos anos 1990 foram noções como a de modernização e racionalidade, que pareciam tributárias da influência da discussão sobre a secularização. A secularização, que ainda pode ser considerada a espinha dorsal dos estudos de religião (Rosas, 2018b), aparece, por exemplo, como principal repertório teórico da obra mais citada de todas, a de Machado (1996). Isto é, pesquisadoras iniciantes não teriam, a partir da literatura socioantropológica da religião da época, uma clara percepção de possíveis continuidades e rupturas com o universo feminista, a não ser que já tivessem letramento por conta própria. Maria José Rosado argumenta que, desde o final dos anos 1990, já era possível encontrar diversos “estudos feministas de religião”, que ela não faz rigorosa distinção em relação às “elaborações teológicas feministas” (Rosado, 2001, pp. 85–86).<sup>26</sup> Ainda assim, segundo ela mesma reconhece, seu texto fica em dívida com a literatura nacional ao enfatizar os nomes estrangeiros.

Apesar de Rosado, os enquadramentos analíticos até os anos 2000, no geral, indicam uma reprodução de autoras/es brasileiras/os, à luz da evocação de uma produção estrangeira, incluindo da América Latina. No caso das sociólogas, o legado seguido era o

---

26: Ao menos até 2015, os trabalhos mais referenciados do campo socioantropológico não demonstravam espaço para o diálogo com a Teologia Feminista. Entre os materiais selecionados para este artigo, apenas o de (Machado, 2015) faz menção à Ivone Gebara, um dos principais nomes de tal movimento, mas sem aprofundar a interlocução com ela. Sandra Duarte de Souza, assim como Maria José Rosado, também coloca em diálogo feminismo e Ciências da Religião. Uma de suas obras, *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas* (2006), reúne autoras de diferentes áreas do conhecimento, incluindo a Teologia. Porém, o livro se encontra esgotado e sem versão digital, o que diminui seu impacto e circulação. Uma problematização interessante sobre os entrecruzamentos de estudos de gênero, religião, Teologia e perspectivas globais foi desenvolvida por Vuola (2015), mas, talvez pelo formato de capítulo de livro, é um texto com poucas citações, como pode ser observado na Tabela 2 apresentada neste artigo.

weberiano; quanto às antropólogas, era sobretudo o etnográfico. Nos anos subsequentes, observa-se uma investida em veios que percorrem, com mais intensidade, outros nomes da literatura anglófona, como o de Woodhead, e o campo pós-estruturalista. Os termos “empoderamento” e “empreendedorismo” (ainda que vocalizando um jargão êmico) passam a refluir sem tantas reservas.

Nos anos 1990, o âmbito privado foi o foco preferencial das análises, acompanhando a tendência da trajetória dos estudos de gênero no Brasil (Couto, 2002b). Mas a pesquisa da qual Mafra (1998) participou já era indício de uma ampliação da agenda empírica, tal como apontado por Couto (2002b), voltada à investigação da expressividade e da incursão das mulheres religiosas na esfera pública — política. Machado (2005) também segue essa trilha ao observar as pentecostais adentrarem esse espaço tanto militando por candidatas quanto elas mesmas se tornando elegíveis a cargos legislativos.

Se, nos anos 1990, havia preponderância de estudos no Rio de Janeiro, e, em segundo lugar, em algumas regiões do Norte/Nordeste, de 2010 em diante, o estado de São Paulo e o Distrito Federal aparecem, assim como o contexto mineiro, ainda que seja válido ressaltar que isso reflete apenas a amostra de textos selecionados para este balanço. O foco ainda é o pentecostalismo, mas também ganhou atenção o carismatismo protestante (Rosas, 2015; Rosas e Castro, 2014), ainda que este não deixe de ser àquele correlato. A manutenção dessa direção provavelmente decorre da proporção majoritária de pentecostais entre os evangélicos.

As pesquisas realizadas ao longo de todo o período (1994-2015) são principalmente conduzidas por técnicas qualitativas (muitos trabalhos com número robusto de entrevistas), e alguns também apresentando *surveys*, como em Mafra (1998) e Couto (2002a). É possível que os anos 2020 venham a ser marcados por um rigor teórico-metodológico que, ainda que estivesse presente desde os anos 1990, não era tão explicitado. As informações sobre a metodologia empregada nas pesquisas, por exemplo, sobretudo nos artigos das décadas anteriores, não ultrapassam o que fora exposto no presente resumo das obras.

O final da primeira década dos anos 2000 traz uma mudança importante. Machado e Barros (2009) operam um recorte geracional e de classe, já realizado por Machado nos textos de 1995 e 1996, mas que, a partir de então, e juntamente com outros marcadores, parece ser um caminho definitivo para as análises, como se vê nos estudos de Teixeira (2012, 2014, 2016), Bandini (2014) e Rosas (2015).

Em 2014, Sandra Duarte de Souza, analisando duas entrevistas de mulheres, uma católica e outra evangélica, contrapôs o modo como as religiões podem, de um lado, apagar o direito à autonomia e à humanidade feminina, reforçando o modelo heteronormativo de família e perpetuando a violência doméstica; e, de outro, podem produzir uma teologia, a partir das práticas cotidianas, capaz de substituir a imagem de um Deus disciplinador pela de um Deus amoroso, fazendo a comunidade de fé operar como instrumento de libertação. Deixando clara novamente a ambivalência do efeito da religião, essa parece ter sido a primeira vez na qual a noção de interseccionalidade (conforme Sirma Bilge) foi mobilizada nos estudos que se propõem a tratar de mulheres evangélicas. Contudo, mais importante do que o ineditismo no uso do conceito, é que ele surge não apenas como reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão, mas como projeto de desconstrução de um sujeito universal, talvez, ainda que não intencionalmente, traçando as primeiras linhas de um parâmetro quiçá permanente para a agenda das/os pesquisadoras/es futuras/os.

Os compromissos epistêmicos das pesquisadoras vêm ficando cada vez mais claros, sobretudo em relação às inspirações feministas. Mas ainda fica a dúvida se os estudos conseguirão, analisando um universo que tende à construção de narrativas essencialistas, pôr efetivamente em prática as provocações das teorias com as quais flerta. Será abraçada a tendência de seguir com as linhas do pensamento de Judith Butler, que considerou tanto sexo quanto gênero como construções, implodindo as noções modernas de sujeito e

apostando na performatividade e nas dimensões políticas do corpo regulado? Ou haverá uma inclinação mais persistente a teóricas como Linda Woodhead, cujas formulações se apresentam como mais facilmente manejáveis, apesar de posicionar religião e gênero a partir de abstrações típico-ideal, no estilo weberiano? Pode-se ainda estar diante de um acerto de contas com as teorias feministas, como em sua perspectiva interseccional? Ou a decolonialidade será a pedra de toque do futuro? Também fica a pergunta se a questão racial será tomada como eixo norteador, dado que a fé evangélica é constituída sobretudo por pessoas pretas e pardas, e os estudos sobre religião e racialidade têm perdido espaço nas últimas décadas (Reis e Teixeira, 2021).

Pode-se dizer também que a relação entre evangélicos e política, que vem sendo uma das principais agendas das Ciências Sociais da Religião, haja vista o alinhamento desse sistema de fé com o recrudescimento transnacional da extrema direita, deve ser vista com mais afinco nos próximos anos nas pesquisas que recortam por gênero. É o caso das que vêm sendo conduzidas pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) desde 2022 (Reis e Rosas, 2025; Teixeira e Reis, 2023).

Qualquer que seja o caminho, este texto visou reconhecer algumas importantes raízes da relação religião evangélica e gênero fincadas em solo brasileiro. E finaliza apostando que a reflexividade das(os) novas(os) pesquisadoras(es) e a objetivação exímia das condições de produção de dados e das escolhas teórico-metodológicas e epistêmicas será substrato mais do que fundamental para que se continue a florescer.

## Referências

- ALMEIDA, R. Religião em transição. *Em*: DUARTE, L. F. D. (Ed.). **Horizontes das ciências sociais**. São Paulo: ANPOCS, 2010. v. Antropologiap. 367–415.
- ALMEIDA, R. D. Evangélicos à direita. **Horizontes Antropológicos**, v. 26, p. 419–436, 2020.
- BANDINI, C. **Costurando certo por linhas tortas: práticas femininas em igrejas pentecostais**. Salvador: Pontocom, 2014.
- BIRMAN, P. Mediação feminina e identidades pentecostais. **Cadernos Pagu**, n. 6-7, p. 201–226, 1996.
- BOYER-ARAÚJO, V. «Macumbeiras» e «crentes»: as mulheres veem os homens. **Horizontes Antropológicos**, v. 1, n. 1, p. 131–142, 1995.
- BURITY, J. Sociologia da religião no Brasil: artesanias, fronteiras e horizontes. **BIB-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, n. 93, p. 1–25, 2020.
- BUTLER, J. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. **Cadernos Pagu**, v. 11, p. 11–42, 1998.
- COUTO, M. T. Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de ethos masculinos e femininos. **Revista Antropológicas**, v. 13, n. 1, p. 15–34, 2002a.
- \_\_\_\_\_. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. **Revista de Estudos Feministas**, n. 10, 2002b.
- DE JESUS, F. W. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma «igreja inclusiva» no Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 12, n. 12, p. 131–146, 2010.
- FREITAS, R. S.; RIBEIRO, L. Avanços e perspectivas da sociologia no Brasil: uma abordagem comparativa. **Revista Brasileira de Sociologia -RBS**, v. 1, n. 2, p. 69–114, 2013.
- G1. **50% dos brasileiros são católicos, 31% evangélicos e 10% não têm religião, diz Datafolha**. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/>

- 13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghml>. Acesso em: 1 jun. 2025.
- GOUVEIA, E. H. Comunidades eletrônicas de consolo. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 1, n. 1, p. 115–129, 1999.
- GRANT, M. J.; BOOTH, A. A typology of reviews: an analysis of 14 review types and associated methodologies. **Health Information & Libraries Journal**, v. 26, n. 2, p. 91–108, 2009.
- LOSCHI, M. **Censo 2022: católicos seguem em queda, evangélicos e sem religião crescem no país**. 2024. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>>. Acesso em: 18 dez. 2025.
- MACHADO, M. D. D. C. Corpo e moralidade sexual em grupos religiosos. **Revista de Estudos Feministas**, v. 3, n. 1, p. 7–27, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. São Paulo: ANPOCS, 1996.
- \_\_\_\_\_. SOS Mulher - a identidade feminina na mídia pentecostal. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 1, n. 1, p. 167–188, 1999.
- \_\_\_\_\_. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Revista de Estudos Feministas**, v. 13, n. 2, p. 387–396, 2005.
- \_\_\_\_\_. Controvérsias sobre as relações de gênero e a sexualidade no campo pentecostal brasileiro. *Em*: ROSADO, M. J. (Ed.). **Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015. p. 133–177.
- MACHADO, M. D. D. C.; BARROS, M. L. D. Gênero, geração e classe: uma discussão sobre as mulheres das camadas médias e populares do Rio de Janeiro. **Estudos Feministas**, v. 17, n. 2, p. 369–393, 2009.
- MAFRA, C. Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos. *Em*: FERNANDES, R. C. (Ed.). **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política**. Rio de Janeiro: Muad, 1998. p. 224–250.
- MARIANO, R. **neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no brasil**. 2. ed. são paulo: edições loyola, 2005.
- MARIZ, C. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. **Religião e Sociedade**, v. 16, n. 3, p. 80–93, 1994.
- MARIZ, C. L.; MACHADO, M. D. D. C. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. **Religião e sociedade**, v. 17, n. 1-2, p. 140–159, 1996.
- MONTERO, P. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. *Em*: MICELI, S. (Ed.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo, Brasília: Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999. p. 327–367.
- NATIVIDADE, M. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 21, n. 61, p. 115–132, 2006.
- \_\_\_\_\_. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, v. 2, p. 121–161, 2009.
- NATIVIDADE, M.; OLIVEIRA, L. D. Religião e intolerância à homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil. *Em*: SILVA, V. G. D. (Ed.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 261–302.

- NATIVIDADE, M.; OLIVEIRA, L. DE. **As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.
- PETTICREW, M.; ROBERTS, H. **Systematic Reviews in the Social Sciences: A Practical Guide**. Oxford: John Wiley & Sons, 2008.
- PIERUCCI, A. F. Sociologia da religião - área impuramente acadêmica. *Em*: MICELI, S. (Ed.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo, Brasília: Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999. v. II. Sociologiap. 237–286.
- PIERUCCI, A. F.; MARIANO, R. Sociologia da religião, uma sociologia da mudança. *Em*: MARTINS, C. B.; MARTINS, H. H. T. D. S. (Eds.). **Sociologia**. São Paulo: ANPOCS, 2010. p. 279–301.
- REIS, L.; ROSAS, N. **Relatório da pesquisa Mulheres evangélicas, política e cotidiano**. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos de Religião, 2025.
- REIS, L.; TEIXEIRA, J. Religiões e raça. **Religião & Sociedade**, v. 41, p. 11–23, 2021.
- ROSADO, M. J. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, p. 79–96, 2001.
- \_\_\_\_\_. Gênero e religião. **Revista de Estudos Feministas**, v. 13, n. 2, p. 363–365, 2005.
- ROSADO, M. J. *et al.* Aspectos da institucionalização dos estudos de religião e gênero no Brasil. *Em*: ROSADO, M. J. (Ed.). **Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015. p. 291–317.
- ROSADO, M. J. **Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- \_\_\_\_\_. Feminismo, gênero e religião: os desafios de um encontro possível. **Estudos de Religião**, v. 31, 2017.
- ROSAS, N. As ações sociais da Igreja Universal: recrutamento e empreendedorismo no A Gente da Comunidade de Belo Horizonte. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 14, n. 17, p. 27–51, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Cultura evangélica e «dominação» do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono**. 2015. Orientador: CASTRO, C. M. D. – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.
- \_\_\_\_\_. Heterossexualidade e homossexualidade: prescrições sobre o uso do corpo das mulheres evangélicas. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 176–197, 2018a.
- \_\_\_\_\_. Sociologia da religião: comentário a um balanço sobre a produção do conhecimento. **Mediações**, v. 23, n. 1, p. 263–290, 2018b.
- \_\_\_\_\_. **Religião evangélica e mulheres no Brasil: atualizações, realinhamentos e lacunas de um campo de estudo**. *Em*: 45º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, GT34 – RELIGIÃO, POLÍTICA, DIREITOS HUMANOS: RECONHECIMENTO E INTOLERÂNCIAS EM PERSPECTIVA. On-line: ANPOCS, 2021.
- ROSAS, N. *et al.* **Religião e gênero no Brasil: uma revisão sobre o impacto da fé evangélica na vida das mulheres (2006-2023)**. *Em*: 1º SEMINÁRIO DO LABERP – (RE)INVENÇÕES: COMO PENSAR A RELIGIÃO HOJE. Recife: Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), 10 abr. 2024.
- ROSAS, N.; CASTRO, C. M. D. Charismatic Protestantism, Gender and Sexuality in Brazil. *Em*: SHIPLEY, H.; BEAMAN, L. G. (Eds.). **Globalized Religion and Sexual Identity: Contexts, Contastations, Voices**. Leiden: Brill, 2014. p. 217–235.
- SANTOS, J. V. **Base social dos pentecostais conta com uma presença grande de mulheres e negros: entrevista especial com Maria das Dores Campos Machado e Christina Vital**. 2020.

- SCAVONE, L. Religiões, gênero e feminismo. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, v. 8, p. 1–8, 2008.
- SCOTT, J. W. Gender: still a useful category of analysis. **Diogenes**, v. 57, n. 1, p. 7–14, 2010.
- SOUZA, S. D. «Eu não sou mulher»: violência doméstica e ética cristã. **Caminhando**, v. 19, n. 2, p. 7–17, 2014.
- SOUZA, S. D. D. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. **Revista Estudos Feministas**, v. 12, n. N.E., p. 122–130, 2004.
- \_\_\_\_. **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.
- \_\_\_\_. A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião. **Caminhos**, v. 6, n. 1, p. 13–32, 2008.
- TEIXEIRA, J. M. Corpo e sexualidade: os direitos reprodutivos na Igreja Universal do Reino de Deus. **Mandrágora**, v. 18, n. 18, p. 53–80, 2012.
- \_\_\_\_. Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: o desafio Godllywood. **Religião e Sociedade**, v. 34, n. 2, p. 232–256, 2014.
- \_\_\_\_. **A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016.
- TEIXEIRA, J. M.; REIS, L. Mulheres evangélicas para além do voto: notas sobre processos de engajamento, política e cotidiano. **Debates do NER**, p. 11–64, 2023.
- VUOLA, E. Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião. *Em*: ROSADO, M. J. (Ed.). **Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015. p. 39–57.
- WOODHEAD, L. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. **Revista de Estudos da Religião**, n. 1, p. 1–11, 2002.
- \_\_\_\_. Gender Differences in Religious Practice and Significance. *Em*: BECKFORD, J.; DEMERATH, J. (Eds.). **The Sage Handbook of the Sociology of Religion**. Londres: Sage, 2007.

## Declaração de Disponibilidade de Dados

Os dados de pesquisa não estão disponíveis. O conteúdo deste texto, bem como sua revisão após a primeira rodada de pareceres, foi produzido sem nenhum suporte de inteligência artificial.