

VIRILIDADE E MASCULINISMO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO: a produção da virilidade e seus impactos sobre corpos dissidentes em Machonaria e Legendários

VIRILITY AND CONTEMPORARY RELIGIOUS MASCULINISM: the making of virility and its impacts on dissident bodies in the Machonaria and Legendários movements

Sam Alcântara¹

RESUMO: Este artigo propõe uma análise crítica das articulações entre masculinismo religioso, o ideal viril e a violência contra corpos LGBTI no Brasil contemporâneo, tomando como casos exemplares os movimentos Legendários e Machonaria. A partir de uma abordagem interdisciplinar que integra psicanálise, teoria de gênero, crítica decolonial e análise documental, analisa-se como discursos teológicos, dispositivos pastorais e tecnologias digitais se entrelaçam para reforçar normas de gênero hierárquicas, sustentar a supremacia masculina e legitimar violências simbólicas e materiais sobre dissidências de gênero e sexualidade. Argumenta-se que a virilidade — compreendida como defesa psíquica e performance normativa do gozo (*jouissance*) — é atravessada por processos históricos que vão da colonialidade cristã-patriarcal à contemporaneidade digital, articulando-se tanto em estratégias fundamentalistas de controle quanto em reações subjetivas de sofrimento, culpa e resistência. Ao mobilizar conceitos como masculinidade hegemônica (Connell), performatividade de gênero (Butler) e dispositivo pastoral (Foucault), o estudo evidencia a emergência de ambiências digitais de reafirmação viril, bem como a função clínica e política do deslocamento das identificações normativas, por meio da abertura ao fracasso do ideal viril e ao desejo singular. Por fim, sustenta-se a urgência de desconstruir narrativas religiosas de exclusão, promovendo uma ética de escuta capaz de produzir novos arranjos simbólicos e clínicos para práticas de cuidado e para a reinvenção de masculinidades possíveis.

Palavras-chave: masculinismo religioso; virilidade; violência de gênero; psicanálise; masculinidade.

ABSTRACT: This article proposes a critical analysis of the articulations between religious masculinism, the virile ideal, and violence against LGBTI bodies in contemporary Brazil, taking the Legendários and Machonaria movements as exemplary cases. Based on an interdisciplinary approach that integrates psychoanalysis, gender theory, decolonial critique, and documentary analysis, it examines how theological discourses, pastoral devices, and digital technologies intertwine to reinforce hierarchical gender norms, sustain male supremacy, and legitimize symbolic and material violence against gender and sexual dissent. It is argued that virility—understood as a psychic defense and a normative performance of *jouissance*—is traversed by historical processes ranging from Christian-patriarchal coloniality to the digital contemporary era, articulating itself both

¹ Sam Alcântara é psicanalista de Fortaleza/CE. Doutoranda em Estudos Psicanalíticos na UFMG, com pesquisa financiada pela CAPES, membro do Laboratório Além da Tela – Psicanálise e Cultura Digital e do Laboratório de Estudos e Pesquisas Psicanalíticas e Educacionais (UFMG/USP). Mestra e graduada em Psicologia pela Universidade de Fortaleza, com financiamento da Funcap. Especialista em Ciências Humanas: Sociologia, Filosofia e História e certificação profissional em Neurociência pela PUCRS. Coordenadora da Pós-graduação em Psicanálise e Feminismo com ênfase em gênero e raça da Universidade Positivo, onde também leciona na pós-graduação em Psicanálise e Filosofia. Professora da pós-graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza. Professora estagiária na Faculdade de Medicina e na Psicologia da UFMG. É pesquisadora associada à ABCiber, membro do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF e do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura - CPAPEC. Autora do livro *Segregação Digital* pela Editora Appris.

in fundamentalist control strategies and in subjective reactions of suffering, guilt, and resistance. By mobilizing concepts such as hegemonic masculinity (Connell), gender performativity (Butler), and pastoral device (Foucault), the study highlights the emergence of digital ambiances for virile reaffirmation, as well as the clinical and political function of displacing normative identifications through an openness to the failure of the virile ideal and to singular desire. Finally, the study posits the urgency of deconstructing exclusionary religious narratives, promoting an ethics of listening capable of producing new symbolic and clinical arrangements for practices of care and for the reinvention of possible masculinities.

Keywords: religious masculinism; virility; gender-based violence; psychoanalysis; masculinity.

INTRODUÇÃO

O macho, adulto, branco, sempre no comando
E o resto ao resto, o sexo é o corte, o sexo
Reconhecer o valor necessário do ato hipócrita
Riscar os índios, nada esperar dos pretos
Caetano Veloso, O Estrangeiro (1989)

Dois eventos recentes estão entre as mais grotescas demonstrações do exercício do poder fálico masculinista no contexto geopolítico global. O primeiro foi a cena de Donald Trump humilhando Volodymyr Zelensky em uma reunião bilateral na Casa Branca, ao vivo e sob os olhares do mundo. O segundo foi a forma como Giorgia Meloni – premier italiana de extrema direita – foi tratada por líderes como Recep Tayyip Erdoğan e o próprio Donald Trump durante a Cimeira da Paz, no Egito. Ambos os episódios expõem a estrutura subjacente à imagem do “homem de poder” e do “macho alfa”, associada à dominação masculina (Bourdieu, 1998). Essas cenas de humilhação política revelam uma estrutura de poder fálico que não é exclusividade das geopolíticas globais. Ela ressoa intensamente no contexto brasileiro contemporâneo, onde a reafirmação viril encontra terreno fértil na articulação entre fundamentalismo religioso e masculinismo político. Nos últimos anos, movimentos masculinistas religiosos voltados exclusivamente para homens têm mobilizado milhares de participantes, reconfigurando a experiência da virilidade e posicionando-a como tecnologia de poder que sustenta hierarquias de gênero e legitima violências simbólicas e físicas contra corpos que desafiam as normatividades estabelecidas.

Entre esses movimentos, destacam-se o *Legendários*, fundado em 2015 pelo pastor guatemalteco Chepe Tupzu, que chega ao Brasil em 2017 e se tornou fenômeno massivo a partir de 2025, quando influenciadores como Eliezer (ex-BBB), Thiago Nigro e Neymar Pai compartilharam suas experiências nas redes digitais; e a *Machonaria: Confraria Nacional de Homens*, criada em 2018 pelo pastor Anderson Silva, que expande sua atuação por retiros

masculinos, cursos on-line e materiais pedagógicos dedicados ao “resgate da masculinidade bíblica” e à rejeição da chamada “ideologia de gênero”. Em ambos os casos, discursos teológicos e dispositivos pastorais acoplam-se a plataformas digitais, adensando formas de governo dos corpos e das subjetividades.

O movimento *Legendários*, fundado em 2015 pelo pastor guatemalteco Chepe Tupzu, chegou ao Brasil em 2017 e se tornou fenômeno massivo a partir de 2025, quando influenciadores como Eliezer (ex-BBB), Thiago Nigro e Neymar Pai compartilharam suas experiências nas redes digitais. Com mais de 50 mil participantes no Brasil até 2025, o *Legendários* se define como “um movimento que busca a transformação de homens, famílias e comunidades por meio de experiências que levam os homens a encontrar a melhor versão de si mesmos” (G1, 2025; Esquire Brasil, 2025). Simultaneamente, o projeto *Machonaria: Confraria Nacional de Homens*, fundado em 2018 pelo pastor Anderson Silva em Brasília, expande sua atuação nacional por meio de retiros masculinos, cursos online e materiais pedagógicos que pregam o resgate da “masculinidade bíblica” e a rejeição da chamada “ideologia de gênero”. Em ambos os casos, discursos teológicos e dispositivos pastorais acoplam-se a plataformas digitais, adensando formas de governo dos corpos e das subjetividades.

O avanço desses arranjos discursivo-institucionais não é um fenômeno isolado, coincide com o recrudescimento da violência. Representa uma face articulada da ascensão do masculinismo religioso como tecnologia de poder no contexto brasileiro recente, produzindo violências simbólicas e materiais contra corpos LGBTI+. Segundo o Dossiê da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e o Observatório de Mortes Violentas de LGBTI+ do Grupo Gay da Bahia, o Brasil registrou 297 mortes violentas de pessoas LGBTI+ em 2024, com aumento de 15% em relação a 2023; desses casos, 194 foram assassinatos de pessoas trans e travestis, mantendo o país como líder mundial nesse tipo de violência (Dossiê ANTRA, 2025; Observatório GGB, 2025). Paralelamente, dados do Ministério dos Direitos Humanos indicam crescimento de 40% nas denúncias de LGBTIfobia entre 2022 e 2024 (Brasil, 2024). Esse recrudescimento da violência coincide com o avanço da extrema-direita evangélica: a Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional passou de 84 deputados em 2014 para mais de 200 em 2022 (Machado, 2018). Projetos de lei como o *Estatuto da Família* e a criminalização da “ideologia de gênero” são expressões legislativas desse masculinismo religioso.

A sexualidade, o sexo e a divisão binária de gênero são alvo de controle e disputa de poder desde a ascensão do cristianismo (Foucault, 2020). Ao invés de tomar a segregação dos sexos como universal a-histórico, seguimos a abordagem que desloca a diferença anatômica para o campo da cultura situada, isto é, como estrutura de época que sustenta normas e relações de poder (Connell, 1995; Butler, 2003). Nesse registro, se a masculinidade é uma tecnologia de dominação (Connell, 1995; Bourdieu, 1998), o masculinismo religioso, compreendido como a defesa da supremacia masculina com base em interpretações religiosas específicas, promove uma visão tradicional e hierárquica das relações de gênero. Os projetos Machonaria e Legendários exemplificam essa dinâmica no Brasil. O discurso de que os homens devem abandonar a modernidade e retornar à tradição é característica marcante desses movimentos. Articula-se, ainda, com movimentos masculinistas digitais como a machosfera, canais RedPill e fóruns Incels, compondo uma rede transnacional de reafirmação viril que encontra no fundamentalismo religioso sua legitimação moral e simbólica.

Diante desse cenário, o problema central que orienta esta investigação pode ser formulado nos seguintes termos: Como o masculinismo religioso contemporâneo articula discursos teológicos, dispositivos pastorais e tecnologias digitais para reafirmar a virilidade hegemônica e produzir violências simbólicas e materiais contra corpos LGBTI+? Essa questão desdobra-se em três eixos analíticos: (1) a função psíquica e histórica da virilidade; (2) a materialização desse ideal em projetos pastorais e digitais; (3) as formas de resistência e desidentificação dissidentes. A relevância social desta pesquisa ancora-se nos dados alarmantes acima citados e na urgência política de compreender os mecanismos pelos quais discursos religiosos legitimam opressões de gênero e sexualidade. A relevância teórica reside na articulação original entre psicanálise e teorias de gênero para compreender as dimensões subjetivas e estruturais da violência (Butler, 2003; Preciado, 2014; Fanon, 2008; Mbembe, 2016). Politicamente, afirmamos a necessidade de desconstruir narrativas religiosas que capturam a experiência de pessoas LGBTI+ em ciclos de culpa, vergonha e negação de existência. Tal crítica ancora-se em uma posição ética de respeito à dimensão espiritual e à fé, diferenciando-se de fundamentalismo anti-religioso: criticamos os usos políticos da religião como dispositivo de dominação, não a espiritualidade em si mesma.

1. O PAPEL DA RELIGIÃO NA CONSTRUÇÃO DO IDEAL DE EU MASCULINO

Desde a colonização, marcada pela atuação dos aldeamentos jesuíticos, o cristianismo ocupa um lugar central na formação sociocultural brasileira, fornecendo normas e valores que, embora orientem a vida social, operam como instrumentos de exclusão para aqueles que não se enquadram nas expectativas tradicionais da estrutura colonial. A religião cristã, nesse contexto, não apenas estrutura práticas e condutas sociais, como também imprime marcas profundas na constituição psíquica das pessoas. É nesse ponto que a psicanálise pode nos ajudar a compreender a dimensão inconsciente da experiência religiosa. Freud (1927/2020), ao investigar o papel das religiões na constituição da vida anímica, argumenta que elas disponibilizam estruturas simbólicas de sentido e propósito que moldam o inconsciente, organizando o desejo e a angústia. Em *O Futuro de uma Ilusão*, Freud sustenta que a religião nasce do desamparo infantil e da necessidade de uma figura paterna protetora. As crenças religiosas seriam, portanto, ilusões — no sentido técnico freudiano — formações psíquicas que realizam desejos inconscientes, oferecendo consolo diante da angústia existencial. Embora proporcionem alívio, tais ilusões retardam o desenvolvimento da razão e mantêm o sujeito numa posição de dependência frente a um pai onipotente, dificultando o enfrentamento da realidade e a conquista da autonomia psíquica.

Fiel ao seu (raro) otimismo diante do progresso científico, Freud defende que ciência e razão devem substituir a religião como fontes de conhecimento e orientação, reposicionando o ser humano sob o princípio de realidade. Nessa chave, os significantes “cruz” e “danação” ultrapassam a dicotomia moral de recompensa e castigo pós-morte, manifestando-se como estados psíquicos atravessados por culpa, vergonha, nojo e medo — afetos que decorrem da internalização da lei via lógica do pecado. Desse modo, a espiritualidade cristã converte-se em engrenagem de regulação moral e disciplinamento do desejo, reproduzindo, em escala subjetiva, a matriz colonial de poder que estrutura a sociedade brasileira. Já Lacan não compartilhava do mesmo otimismo de Freud em relação ao progresso científico como antídoto às ilusões religiosas. Em *O Triunfo da Religião* (2005), ele afirma que, mesmo diante do avanço da ciência e dos processos de secularização, a religião persiste — e persiste precisamente porque toca uma dimensão que a ciência não alcança: o Real. Para Lacan, o discurso religioso opera como uma resposta

simbólica à angústia produzida pelo encontro com o Real — essa instância irrepresentável, irreduzível ao simbólico e à significação plena, que se manifesta como furo, como falta no Outro.

Diferentemente de Freud, Lacan não reduz a religião à categoria de ilusão. Ele reconhece sua eficácia como resposta diante do insuportável, do sem sentido, daquilo que escapa à linguagem. A religião, nesse registro, oferece uma narrativa, uma organização simbólica possível para tamponar o vazio constitutivo do sujeito. Lacan sugere, no entanto, que a psicanálise pode ocupar um outro lugar frente ao Real — não o da crença, mas o da escuta. Ao invés de encobrir a falta com promessas de salvação, a psicanálise propõe um trabalho de elaboração, sustentando o sujeito na travessia do desamparo sem recorrer a garantias transcendentais. Não se trata, portanto, de negar a religião, mas de oferecer uma alternativa ético-clínica: uma forma de lidar com a castração, a perda e a contingência sem recorrer ao Outro como resposta definitiva. As normas religiosas, operando como significantes mestres, moldam o imaginário social e os processos de identificação, muitas vezes marginalizando quem escapa aos padrões normativos. Esse conflito se torna particularmente agudo para pessoas LGBTI+, cujas experiências espirituais são atravessadas por uma tensão entre fé e dissidência. Como analisa Butler (2003), as normas de gênero, frequentemente sustentadas por dogmas religiosos, excluem os corpos que não se conformam. Preciado (2022) aprofunda essa crítica ao mostrar como esses corpos vivem em constante resistência, habitando o entre-lugar da “cruz e da danação” — símbolo da promessa de salvação e da ameaça de exclusão.

Lacan radicaliza essa crítica: o falo não é o pênis, é um significante — a representação simbólica do poder, da lei, da dominação patriarcal (Lacan, 2008). E a virilidade é, portanto, performance permanente desse significante impossível de possuir completamente. O homem viril é aquele que finge possuir o falo, que recita a masculinidade hegemônica como verdade, mas que vive sob angústia contínua de que a ilusão desmorone. Lima (2020) aprofunda essa crítica ao Édipo como dispositivo diagnóstico da cisheteronorma: a “falta fálica” é imposta ao menino não como verdade universal, mas como tecnologia de captura. “Na lógica masculina da sexuação, ele não assegura a dominação masculina, já que, no mito neurótico, sempre há a possibilidade de destituição” (Lima, 2020). Essa fragilidade estrutural explica por que a virilidade requer reafirmação constante, por que ela é tão agressiva: precisa validar-se continuamente através da dominação do “outro”, da prova de

potência, da negação obsessiva da castração. Os discursos evangélicos contemporâneos, portanto, não criam essa fragilidade — mas a alimentam, ao prometer ao homem que, através da confissão, do arrependimento e da adesão a uma masculinidade "bíblica", ele será finalmente viril, completo, redimido (Macêdo, 2015).

Por que a religião cristã especificamente produz essa virilidade? Porque o cristianismo oferece uma solução ao desamparo freudiano que é simultaneamente uma captura ideológica: o Pai celeste promete proteção, sentido, salvação — e o preço é a renúncia. Freud nota que a religião oferece conforto ilusório, mas não radicaliza — ou não pode radicalizar em seu contexto — que essa ilusão é uma tecnologia de governo (Alcântara, 2025). Foucault entende: a confissão cristã não é apenas consolo; é máquina de subjetivação que captura o sexo, torna-o verdade interior, e ao fazer isso, produz um ideal de eu específico — o homem que renuncia, que controla, que domina, que provisiona, que educa, que é responsável (Foucault, 1988). A religião não supera o desamparo; ela o canaliza para produção de virilidade. E nas igrejas evangélicas contemporâneas, esse processo é amplificado pela tecnologia de comunicação: vídeos, redes sociais, discursos públicos de "líderes em masculinidade" propagam esse ideal de forma massiva, criando uma "engessadura" que, como nota Macêdo (2015), sufoca outras possibilidades de ser homem.

Esse processo adquire especificidade ainda maior quando consideramos a colonialidade. O ideal viril cristão foi exportado nas caravelas, nos navios negreiros, nas missões coloniais. O colonizador branco europeu encarnava o modelo perfeito dessa virilidade cristã: racional, controlado, civilizador, superior, provedor-conquistador. Fanon (2008) demonstra que esse modelo viril branco é internalizado pelo colonizado como ideal intransponível, criando na subjetividade negra (e indígena) uma cisão traumática: a impossibilidade de ser reconhecido como plenamente humano, como plenamente viril. Lugones (2014) aprofunda: a colonialidade do gênero impôs a binarização heteronormativa do homem/mulher, e nela, o homem viril branco cristão como norma universal. Outras formas de organização de gênero — aquelas presentes em sociedades indígenas, em culturas africanas — são destruídas pela imposição dessa virilidade cristã colonizadora. No Brasil contemporâneo, essa sobreposição de colonialidade, cristianismo e virilidade permanece viva nos discursos evangélicos que prometem restaurar a "masculinidade bíblica" como antídoto à "ideologia de gênero" — que, na verdade, significa qualquer desafio à norma

heteronormativa cristã-colonial (Lugones, 2014). A produção religiosa do ideal de eu masculino viril é, portanto, indissociável de quatro processos históricos articulados:

- (1) Tecnificação pastoral do desejo: A confissão cristã não reprime o sexo; o torna discurso, verdade, objeto de vigilância permanente. Obrigando o sujeito a confessar sua verdade sexual, ela produz um tipo específico de homem — aquele que sabe de si através do sexo, que carrega culpa e aspiração a redenção (Foucault, 1988).
- (2) Édipo como dispositivo normativo: O complexo de Édipo, longe de ser universal, é a atualização moderno-psicológica da lei patriarcal cristã. Ele captura o menino em uma estrutura de identificação compulsória que o obriga a internalizar a dominação como seu próprio desejo, recitando-a como identidade (Alcântara & Lima, 2025).
- (3) Pastorado evangélico contemporâneo: As igrejas evangélicas atualizaram o dispositivo pastoral através de discursos sobre "masculinidade bíblica", "responsabilidade do provedor", "liderança familiar" — criando uma "engessadura" de virilidade hegemônica que restringe a pluralidade de identidades masculinas (Macêdo, 2015).
- (4) Colonialidade do gênero: O ideal cristão-viril branco foi imposto globalmente, aniquilando outras formas de masculinidade e de organização de gênero, produzindo subalternidades racializadas e sexualizadas que alimentam até hoje a agressividade defensiva da virilidade hegemônica (Lugones, 2014).

O resultado dessa articulação histórica é um homem capturado simultaneamente pela ilusão religiosa (Freud), pela lei edípica (Lacan), pela tecnologia confessional (Foucault), pelo pastorado evangélico contemporâneo (Macêdo) e pela colonialidade do poder (Lugones, Fanon). Essa captura não é completa — há sempre brechas, resistências, falhas — mas é estrutural. E ela explica por que o masculinismo religioso é tão virulento: é tentativa desesperada de reafirmar uma virilidade cujas bases foram historicamente abaladas pelos avanços feministas, pelas reivindicações LGBTI+ e pela visibilização de outras formas de gênero. O fundamentalismo religioso não é regressão arcaica; é reação contemporânea a

uma crise estrutural da virilidade patriarcal produzida historicamente pelas tecnologias que a criaram, agora amplificada pela internet, pelas redes sociais e pelos discursos pastorais digitalizados.

O ideal do eu, dimensão central da economia psíquica segundo Freud, se constitui pela introjeção de modelos de autoridade socialmente valorizados — notadamente, na tradição ocidental cristã, a figura paterna, normativa e viril. Gradativamente, o ideal freudiano do “homem de verdade” se vincula ao ideal religioso de uma masculinidade reta, autocontrolada e hierárquica. No discurso cristão tradicional, essa masculinidade é encenada nos papéis de bom pai, provedor moral e protetor espiritual da família, emulando uma ética do sacrifício, da disciplina do desejo e do governo das paixões. A consolidação desse modelo normativo não pode ser compreendida sem referência ao conceito foucaultiano de “dispositivo pastoral”. Foucault (2008) demonstra que o cristianismo, ao institucionalizar o cuidado das almas, desenvolveu mecanismos inéditos de condução minuciosa dos corpos e desejos: a direção de consciência, a confissão, a vigilância permanente e o exame subjetivo tornam-se técnicas para individualizar a salvação, regular a verdade interior e produzir subjetividades obedientes.

“Todos e cada um” — *omnis et singulatim* — são objeto do olhar pastoral, construindo o cristianismo como uma máquina de governo individualizante, capaz de produzir, vigiar e corrigir cada vida, com foco particular no domínio do sexo, do gênero e da diferença. Segundo Foucault, “o poder pastoral é aquele que, no interior das sociedades ocidentais, se exercita não sobre territórios, mas sobre as almas e subjetividades” (Foucault, 1978). Nesse processo, o ideal cristão da masculinidade — do “homem segundo o coração de Deus” — é forjado na intersecção entre hierarquia moral e organização política da sociedade patriarcal. Textos fundantes do cristianismo, como as epístolas paulinas, reiteram a centralidade do marido/pai como cabeça da família, justificador da subordinação feminina (“a mulher seja submissa ao marido em tudo”: Efésios 5, 22-24), e referência de autoridade para os filhos. A teologia patrística, nos escritos de Tertuliano, Agostinho e Tomás de Aquino, vai naturalizando tais relações, ligando o corpo masculino ao exercício do espírito, da razão e da potência, ao passo que as mulheres — e qualquer dissidência de gênero — ficam presas à matéria, ao pecado, à necessidade de disciplina e tutela.

A resultante histórica desse processo se manifesta não apenas na ordem familiar, mas na própria construção dos Estados modernos e de seus projetos coloniais. O ideal viril

cristão, exportado na expansão colonial europeia, constituía o ethos do colonizador branco: guerreiro, racional, proprietário e domador do “outro” — indígena, africano, feminino ou dissidente. Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, mostra como a supremacia masculina branca é projetada sobre os não-brancos como déficit, símbolo do inacabado ou do pecaminoso, constituindo, na subjetividade colonial, uma masculinidade de exceção que precisa constantemente reafirmar sua superioridade. Mbembe (2016) e Lugones (2014) aprofundam esse diagnóstico, mostrando como a tecnologia do gênero na colonialidade do poder atribui ao “homem branco cristão” a norma do humano pleno, lançando corpos racializados, indígenas e dissidentes para fora do campo da cidadania e da moralidade legítima. Em suma, a religião cristã, em suas múltiplas faces históricas, opera como matriz central para a produção do sujeito masculino viril, cisgênero, heteronormativo e controlado. Essa gramática simbólica não apenas regula práticas individuais — desejo, culpa, redenção —, mas estrutura modos de governo dos corpos e das coletividades, sendo decisiva para a compreensão das formas contemporâneas de masculinismo religioso e de suas violências.

2. MASCULINIDADE E MOVIMENTOS MASCULISTAS DIGITAIS: ideal de macho e as confrarias de homens

É importante, contudo, distinguir masculinidade de masculinismo, apesar de um está em interseção com o outro. A masculinidade refere-se ao conjunto de características, comportamentos, papéis e expectativas sociais associadas ao gênero lido como masculino, sob a égide do significante *homem*, em uma determinada cultura e período histórico. Como construção social, a masculinidade se manifesta de diversas formas, dependendo do contexto. Autoras como Raewyn Connell (2013), com seu conceito de *masculinidade hegemônica*, e Pierre Bourdieu (1998), que analisa a masculinidade como um *capital simbólico*, nos ajudam a compreender a complexidade desse conceito.

Já o masculinismo é uma ideologia que defende a superioridade dos homens em relação às mulheres — bem como toda e qualquer posição desviante da cisheteronorma —, buscando preservar ou restaurar o poder e os privilégios masculinos na sociedade. Vários movimentos masculinistas estão surgindo nos últimos anos veiculados pela cultura digital e a forma como os algoritmos são organizados em modalidade de condomínio (Alcântara,

2025). Condomínios masculinistas digitais como RedPill², Incels (*Involuntary celibates*)³ e MGTOW (*Men Going Their Own Way*)⁴, compõem alguns dos principais movimentos do que ficou conhecido como *machosfera*, termo guarda-chuva que abrange fóruns e redes digitais dedicadas à propagação de discursos machistas, misóginos e antifeministas (Lima-Santos & Santos, 2022).

A *machosfera* não se limita, no entanto, a esses grupos. Outras subcomunidades como os PUAs (*Pick Up Artists*, ou “artistas da sedução”)⁵, os *BlackPillers*⁶ e os movimentos de valorização da mulher tradicional, conhecidos como *TradWives*⁷, também compõem esse ecossistema. Juntos, esses grupos constroem uma gramática afetiva e ideológica que tenta reestabelecer a hegemonia masculina através da performance da força viril, da pureza racial e da hierarquia de gênero. Em comum, essas comunidades cultivam uma mobilidade discursiva que faz circular pelo engajamento algorítmico uma posição de vitimização masculina, sustentada por narrativas pseudocientíficas, biologizantes e ressentimentos afetivos. Portanto, a ideologia circulante entre os membros desses condomínios digitais defende a superioridade masculina, atribui às mulheres características manipuladoras e interesseiras, e advoga pela restauração de privilégios patriarcais. Essa visão parte da premissa de que as mulheres teriam privilégios naturais e que, por isso, a ordem social

² Termo originado no filme *Matrix* (1999), a “pílula vermelha” descreve o “despertar” masculino diante de uma alegada “ditadura das mulheres” que subjugaria os homens, os colocando como as verdadeiras vítimas das relações de gênero contemporâneas, supostamente manipuladas pelo feminismo.

³ O movimento *Incel* (celibatários involuntários) reúne homens que, em fóruns da online, interpretam sua falta de relacionamentos amorosos como injustiça causada por uma suposta conspiração feminina e pela “hipergamia”. Essas comunidades fomentam ressentimento e discursos misóginos, atribuindo às mulheres a responsabilidade pela exclusão afetiva e, em casos extremos, justificando violência.

⁴ O movimento MGTOW (homens seguindo seu próprio caminho) reúne homens que optam por se afastar de relações tradicionais com mulheres, priorizando autonomia pessoal e financeira, enquanto criticam o feminismo e reforçam narrativas misóginas.

⁵ Os artistas da sedução são um grupo digital que diz desenvolver e ensinar técnicas de sedução objetificantes, tratando interações afetivas como jogos de poder e instrumentalizando normas sociais para maximizar conquistas sexuais.

⁶ O grupo “pílula preta” é uma vertente niilista e fatalista da *machosfera*, frequentemente associada aos *Incels*. Baseia-se no “lookism”, a crença no determinismo biológico de que a aparência física (genética, estrutura óssea, altura) é o único fator que define o sucesso afetivo-sexual de um homem. Para os *Blackpillers*, diferentemente dos *Redpillers* (artistas da sedução que creem no autoaperfeiçoamento), o esforço pessoal é inútil, pois o “jogo das relações” é visto como intrinsecamente e irremediavelmente perdido para a maioria.

⁷ Movimento reacionário de mulheres de extrema direita que rejeitam o feminismo e promovem um retorno aos papéis de gênero idealizados dos anos 1950. A ideologia centra-se na submissão voluntária ao marido (visto como provedor), na valorização da domesticidade (cuidar da casa e dos filhos) como fonte exclusiva de realização feminina e na rejeição da carreira profissional. O movimento utiliza uma estética romantizada nas redes sociais para promover valores conservadores e reacionários.

contemporânea – marcada por avanços feministas e LGBTI+ – representaria uma ameaça direta à identidade, ao poder e ao desejo dos homens. Tal mobilidade discursiva reforça a lógica estrutural do patriarcado, do machismo e da misoginia como resposta à perda simbólica de um lugar fantástico outrora tido como garantido: o do homem como centro da autoridade, do saber e do desejo.

Esses discursos encontram nas redes digitais e fóruns online como Reddit, 4chan, Discord, YouTube, TikTok, Instagram, dentre outros, um terreno fértil para sua propagação. As dinâmicas algorítmicas dessas plataformas favorecem conteúdos engajadores e polarizantes, contribuindo para a formação de câmaras de eco onde afloram afetos como ressentimento, frustração, vergonha e desejo de vingança. A promessa de pertencimento oferecida por esses condomínios digitais funciona como um antídoto imaginário para o sentimento de exclusão social, afetiva e sexual que muitos dessas pessoas experimentam. Assim, mais do que apenas discursos de ódio, os conteúdos da *machosfera* mobilizam uma economia libidinal própria, sustentada pela fantasia de revalorização fálica diante da percepção de castração simbólica. Além disso, há uma articulação crescente entre esses discursos masculinistas e formas de extremismo político. A transição de jovens frustrados com sua vida amorosa ou sexual para conteúdos de extrema direita, supremacistas e conspiratórios não é casual: o ressentimento de gênero frequentemente serve como porta de entrada para uma radicalização mais ampla, que envolve racismo, LGBTfobia, xenofobia e autoritarismo.

Nessa lógica, o ressentimento masculino é convertido em força política reativa, e a internet torna-se um campo de batalha para a reatualização da dominação patriarcal sob a linguagem do “autoaperfeiçoamento”, da “liberdade masculina” e da “verdade biológica”. Essa ideologia tem sido criticada por autoras como Raewyn Connell (1995), Judith Butler (2003), dentre outras, que questionam as normas de gênero e sexualidade, e denunciam as relações de poder desiguais entre homens e mulheres. Afinal, o controle do gênero está associado ao controle do poder, dominando vários temas da sociedade. Tais movimentos estão associados à ideologia de extrema direita a partir das políticas antigênero (Butler, 2024). Como Foucault (2020) nos mostra em *A História da Sexualidade*, há uma relação milenar entre a ascensão do cristianismo e as práticas de controle sobre os sexos. A relação entre a posição masculina e feminina atravessa o livro sagrado do cristianismo desde Gênesis à Apocalipse.

Quanto aos assuntos sobre os quais vocês escreveram, é bom que o homem não toque em mulher, mas, por causa da imoralidade, cada um deve ter sua esposa e cada mulher o seu próprio marido. O marido deve cumprir os seus deveres conjugais para com a sua mulher, e da mesma forma a mulher para com seu marido. A mulher não tem autoridade sobre seu próprio corpo, mas sim o marido. Da mesma forma, o marido não tem autoridade sobre o seu próprio corpo, mas sim a mulher. (Coríntios 7:4)

No contemporâneo, o masculinismo encontra em alguns contextos religiosos a emergência de força discursiva e política que busca reafirmar um ideal de masculinidade hegemônica específico, muitas vezes em detrimento dos direitos e da dignidade de pessoas LGBTI+ e na manutenção da posição subalterna e periférica da mulher cis. Essa ideologia se sustenta em premissas como a de que a mulher é um pedaço do homem. Óbvio, nessa lógica, a mulher não é qualquer pedaço, é apenas um pedaço bem pequeno e desimportante, uma costela. Essa dinâmica suscita questionamentos sobre como os discursos e práticas do masculinismo religioso contribuem para a perseguição e a marginalização de corpos dissidentes, e quais são seus impactos psicossociais na vida de pessoas que não se conformam às normas de gênero e sexualidade.

A análise do masculinismo religioso e da perseguição aos corpos LGBTI+ requer, assim, a consideração da interseccionalidade, compreendendo como a identidade religiosa se cruza com as identidades de gênero e sexualidade, gerando experiências singulares de discriminação e violência. O crescimento de movimentos masculinistas articulados à religião no Brasil se evidencia em múltiplas dimensões: na expansão do poder político evangélico, na organização de grupos específicos de “resgate da masculinidade cristã”, na proliferação de discursos misóginos digitais monetizados e no aumento da violência contra corpos dissidentes. A bancada evangélica no Congresso Nacional experimentou crescimento consistente desde a Constituinte de 1988, quando elegeu 32 deputados federais. Atualmente representa entre 90 e 100 deputados federais (de um total de 513) e de 10 a 15 senadores (de um total de 81); a Frente Parlamentar Evangélica reúne 219 deputados e 26 senadores². Esse fenômeno também se reproduz nos legislativos municipais: em Manaus, a bancada evangélica passou de três pastores em 2012 (7% dos vereadores) para 22 em 2024 (54% do total), caminhando para se tornar a primeira capital com 100% de parlamentares ligados a igrejas evangélicas³.

Essa expansão política acompanha o crescimento vertiginoso de templos evangélicos no país. Entre 1990 e 2019, o número de templos subiu de 17.033 para 109.560 — aumento

de 543%⁴ —, com 6.356 aberturas apenas em 2019, média de 17 por dia⁴. Os dados demográficos confirmam essa tendência: entre 2010 e 2022, a população evangélica saltou de 21,7% para 26,9% do total de brasileiros, correspondendo hoje a cerca de 31% conforme Datafolha de 2019⁵. Embora 58% dos fiéis evangélicos sejam mulheres, homens continuam majoritários em posições de liderança⁶.

O movimento Legendários exemplifica a organização estruturada do masculinismo religioso. Fundado em 2015 na Guatemala com 109 participantes iniciais⁷, chegou ao Brasil em 2017 e já conta com 50.000 integrantes⁸. Nos primeiros quatro meses de 2025, 18.944 homens tornaram-se “legendários”⁸, distribuídos em dez estados, pagando entre R\$ 1.200 e R\$ 81.000 por retiro⁹. Politicamente, o grupo obteve a promulgação de 17 leis municipais e duas estaduais (Mato Grosso e Paraná) instituindo o “Dia dos Legendários”, e projeto similar foi aprovado em Mato Grosso do Sul em maio de 2025⁹. Paralelamente, a *machosfera* registra forte crescimento. Pesquisa do NetLab/UFRJ identificou 137 canais brasileiros no YouTube dedicados a conteúdo misógino, totalizando 3,9 bilhões de visualizações, dos quais 80% são monetizados¹⁰. Esse ecossistema surgiu em 2016, com pico de produção de conteúdo durante as eleições de 2018¹¹. Em 2022, a SaferNet recebeu 30.000 denúncias de misoginia online¹², e o Disque 100 registrou 5.741 casos de LGBTfobia até setembro de 2024¹³.

A articulação entre masculinismo religioso e digital se reflete nos índices de violência letal contra LGBTI+. Em 2024, foram 291 mortes violentas de pessoas LGBT+ segundo o Grupo Gay da Bahia¹⁴, incluindo 122 assassinatos de trans e travestis documentados pela ANTRA¹⁵. O Brasil lidera pelo 16º ano consecutivo o ranking mundial de assassinatos de pessoas trans¹⁶, sendo 96% das vítimas travestis e mulheres trans, majoritariamente jovens negras e empobrecidas¹⁶. O conflito psíquico entre identidade e norma religiosa é uma vivência recorrente entre pessoas LGBTI+ no Brasil e em diversas partes do mundo. No contexto brasileiro, essa tensão se inscreve em um cenário alarmante de violência: segundo o Observatório de Mortes Violentas de LGBTI+ do Grupo Gay da Bahia (2024) — a ONG mais antiga da América Latina no monitoramento desses dados —, o país segue liderando o ranking de crimes LGBTfóbicos entre as nações que produzem estatísticas sobre o tema. Em 2024, foram registradas 291 mortes violentas motivadas por LGBTfobia, um aumento de 8% em relação a 2023, o que equivale a um assassinato a cada 30 horas.

Porém, essa violência não encontra respaldo unânime nas bases religiosas. O PL 1904/2024 (Anti-Aborto), de autoria do deputado Sóstenes Cavalcante, foi rejeitado por 66% dos brasileiros; entre evangélicos, 57% manifestaram-se contrários e 37% favoráveis; entre católicos, 68% contrários e 28% favoráveis¹⁷. Ademais, estudo de 2016 revela que 40% das mulheres vítimas de violência doméstica se declaravam evangélicas¹⁸. Esses dados mostram que o masculinismo religioso no Brasil é um fenômeno multidimensional, atuando simultaneamente na conquista de poder político, na organização de movimentos com grande capacidade de mobilização e penetração legislativa, na monetização de discursos de ódio digitais e na produção de violências contra corpos racializados, generificados e dissidentes.

É claro que seria reducionista e irresponsável atribuir a responsabilidade direta por tais crimes às práticas religiosas em si. No entanto, é preciso reconhecer que a lógica excludente veiculada por discursos religiosos hegemônicos — especialmente os de matriz cristã — estrutura parte significativa do imaginário social e do campo simbólico onde o sujeito se constitui. Essa gramática moral, fundada na dicotomia entre pureza e pecado, bem e mal, opera como filtro normativo que marginaliza identidades dissidentes, contribuindo para um ambiente cultural hostil às vivências LGBTI+. Tomando como referência crítica a psicanálise lacaniana, Judith Butler (2003) propõe, com a teoria da performatividade de gênero, que as identidades não são naturais ou estáveis, mas construídas por meio de atos repetitivos e inconscientes que se alinham às normas sociais historicamente constituídas. Nesse contexto, as instituições religiosas ocupam um papel central na reprodução dessas normas, reforçando performances de gênero excludentes que marginalizam expressões dissidentes — sobretudo aquelas que escapam às expectativas cisheteronormativas da matriz colonial branca e cristã.

Em *Corpos que importam* (2023), Butler aprofunda essa crítica ao mostrar como tais normas operam como tecnologias de poder que regulam a inteligibilidade das identidades. Para pessoas LGBTI+, isso se traduz em um estado contínuo de dissonância psíquica e social, em que sua existência é desautorizada pelos sistemas culturais que definem quem pode ou não ser reconhecido como sujeito. Quando ancoradas na moral religiosa hegemônica, essas normas não apenas silenciam: produzem corpos que não importam — corpos marcados pela exclusão, pela desumanização e, nos casos extremos, pelo extermínio simbólico e/ou físico. O surgimento de projetos masculinistas se intensifica em resposta ao que vem sendo chamado de “crise da virilidade”. Dentre os diversos movimentos que compõem esse campo,

destaca-se o projeto *Machonaria*, liderado pelo pastor de extrema-direita Anderson Silva. Apresentado como uma “confraria de homens”, o grupo tem como lema “adoração, honra e testosterona” e propõe o resgate de valores tradicionais da masculinidade, associados à fé cristã, à liderança masculina e à heterossexualidade normativa. O tom quase caricatural da proposta pode sugerir comicidade, mas seu conteúdo carrega implicações sérias — que discutiremos nas seções seguintes deste capítulo.

A *Machonaria* se estrutura a partir de cursos, encontros, materiais digitais e eventos que promovem cinco pilares centrais: (1) o resgate de um modelo de masculinidade atrelado à força, liderança e proteção da família; (2) o combate à chamada “feminilização” da sociedade, com críticas à perda de valores tradicionais e à influência de ideologias progressistas; (3) a promoção da heteronormatividade, com ataques diretos à diversidade sexual e de gênero, associando-a a desvios morais e espirituais; (4) o fortalecimento da fé cristã entre homens, incentivando práticas religiosas como leitura bíblica e oração; e (5) a defesa do papel masculino como provedor financeiro e protetor da esposa e dos filhos.

O projeto, portanto, se inscreve no campo do masculinismo religioso, reproduzindo um modelo de dominação masculina ancorado em interpretações bíblicas conservadoras e excludentes. Embora se apresente como uma proposta de fortalecimento da fé e da identidade masculina, a *Machonaria* reforça estereótipos de gênero que aprisionam homens e mulheres em papéis fixos: homens como fortes e invulneráveis, mulheres como submissas e cuidadoras. Mais do que isso, o projeto contribui para a manutenção de um ambiente social hostil às dissidências sexuais e de gênero, legitimando a dominação masculina e a exclusão de corpos que não se conformam ao ideal cisheteronormativo. Sob o verniz da fé, instrumentaliza a religião como tecnologia de controle moral e disciplinamento dos afetos e das subjetividades, ignorando a pluralidade das experiências masculinas — marcadas por raça, classe, desejo, território e cultura. Essa crítica encontra eco no pensamento da Dra. Letícia Nascimento (NANTES, 2021), professora da UFPI, que, em entrevista ao dossiê *Diálogos TRANSversais*, questiona a compatibilidade entre o cristianismo institucionalizado e os direitos humanos das populações LGBTI+. Para Nascimento, é preciso romper com a ideia de que Deus nos criou à sua imagem e semelhança, invertendo o espelho: “nós é que fizemos um ‘Deus’ à nossa imagem e semelhança — tão nossa imagem e semelhança que pode ser utilizado para justificar machismo, racismo, LGBTQIAP+fobia” (p. 24). A religião, afirma, deve ser compreendida

como prática cultural marcada por relações de poder: “não anuncia nenhuma verdade, ela molda a sua própria verdade a partir da vontade de homens situados historicamente” (p. 24).

Para a autora, a história do cristianismo institucional é “indefensável”, numa crítica que ecoa Aimé Césaire quando diz que a Europa não se justifica nem mesmo por seus poetas. A omissão diante dessa história de violência permite que se naturalize a presença da religião cristã no espaço público, mesmo quando ela opera como justificativa para políticas de exclusão. Por isso, Nascimento propõe a necessidade de “exorcizar o deus judaico-cristão [...] da política, do Estado” (p. 24), restringindo a espiritualidade ao campo privado e retirando seu poder normativo sobre os corpos e os afetos.

A citação de João 8:32 — “Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” —, usada como slogan político pelo ex-presidente Jair Bolsonaro, é realocizada por Nascimento como convocação à memória e à justiça histórica. Ela defende a exposição pública da “verdadeira história da cristandade”, nos moldes da abertura dos arquivos da ditadura e do nazismo. Seu testemunho final é uma convocação política e afetiva: “Eu sou herdeira de Xica Manicongo, inquirida e ameaçada de morte pelo Tribunal do Santo Ofício no século XVI. EU NÃO ME ESQUECEREI” (p. 25). A violência simbólica contra corpos LGBTI+ se produz quando esses corpos são posicionados como abjetos, como aquilo que ameaça a ordem moral e deve ser expurgado. A proposta de Nascimento de “exorcizar” esse deus normativo da esfera pública pode ser lida como um gesto de desconstrução do discurso hegemônico, abrindo espaço para outras formas de subjetivação, espiritualidade e laço. A memória histórica, evocada na figura de Xica Manicongo, transforma-se, assim, em dispositivo de resistência à repetição do trauma — e em gesto ético contra a perpetuação da violência.

3. DESCONSTRUINDO A NORMA: contribuições para a análise das masculinidades

Flavia Bonfim (2022), em *Tornar-se homem?*, propõe uma leitura crítica das masculinidades a partir da psicanálise, tensionando suas bases conceituais com um enfoque interseccional que considera os marcadores de gênero, raça, classe, sexualidade e território como elementos constitutivos e indissociáveis da experiência subjetiva. Ao recusar a ideia de um sujeito masculino universal, abstrato e homogêneo, a autora problematiza a

hegemonia de um modelo normativo de homem – branco, cisgênero, heterossexual, urbano e de classe média – que se cristalizou como paradigma do humano na tradição psicanalítica clássica. Sua crítica incide sobre a forma como a psicanálise, em muitos de seus desdobramentos teóricos e clínicos, manteve-se refém de um falocentrismo estrutural, tomando o falo como significante central da organização psíquica, mas frequentemente o confundindo com o falo encarnado no corpo masculino, o que produz apagamentos e exclusões sistemáticas.

Bonfim evidencia que esse falocentrismo, longe de ser apenas uma operação teórica, funciona como um dispositivo de poder que regula o reconhecimento subjetivo, reiterando o privilégio epistêmico de certos corpos enquanto patologiza, silencia ou subalterniza outros. Nesse sentido, a crítica ao falocentrismo não visa apenas revisar categorias clínicas, mas desestabilizar o lugar de autoridade ocupado pelo “Homem” – com H – enquanto medida da subjetividade possível. Sua análise demonstra que as masculinidades não podem ser pensadas fora de suas condições históricas de produção, e que a tentativa de definir uma essência masculina coerente – seja pelo viés psicológico, antropológico ou psicanalítico – frequentemente opera como mecanismo de exclusão daqueles que, por sua racialização, feminilização, regionalização, pobreza ou dissidência sexual e de gênero, não correspondem ao ideal dominante.

Ao trazer para o campo psicanalítico as contribuições das epistemologias feministas e dos estudos queer, Bonfim amplia as possibilidades de escuta clínica e de elaboração teórica, propondo um deslocamento ético-político que torne visíveis as masculinidades subalternizadas. Trata-se, assim, de recolocar a questão do desejo, do gozo e do sofrimento dos sujeitos masculinos fora do registro normativo, abrindo espaço para pensar a diversidade de modos de ser homem – ou mesmo de fracassar frente à exigência de sê-lo. Se, como afirmou Simone de Beauvoir (2008 [1949]), “não se nasce mulher, torna-se”, o mesmo princípio pode ser estendido à experiência masculina: não se nasce homem – torna-se. A identidade de gênero, longe de ser expressão de uma essência anterior ao sujeito, é uma construção discursiva reiterada por normas sociais, institucionais e afetivas. A masculinidade, nesse sentido, não é um dado ontológico, mas o resultado de práticas performativas reguladas, como demonstrado por Judith Butler (2003). A performatividade de gênero implica que os sujeitos não apenas encenam a masculinidade, mas são

constituídos por esse ato reiterado de conformação normativa — o que significa que há sempre fissuras, falhas e possibilidades de subversão no processo de “tornar-se homem”.

Nesse contexto, o conceito de masculinidade hegemônica, formulado por Raewyn Connell (1995), permanece uma ferramenta teórica fundamental. Trata-se de um modelo normativo de virilidade socialmente valorizado — embora acessível a poucos —, associado a traços como força física, agressividade, heterossexualidade compulsória, sucesso econômico e autonomia emocional. Esse ideal funciona como um vetor de regulação simbólica, estruturando a ordem de gênero e subordinando não apenas as mulheres, mas também outras masculinidades que dele divergem: como a masculinidade gay, associada à subordinação; a cúmplice, que colabora com a hegemonia sem incorporá-la plenamente; e a marginalizada, vinculada a homens racializados e empobrecidos. A masculinidade hegemônica, portanto, sustenta hierarquias internas ao próprio campo masculino, apagando a diversidade e impondo um modelo de virilidade normativa como sinônimo de humanidade.

Bonfim (2022) segue essa análise ao demonstrar que a busca por uma identidade masculina coerente e reconhecida pode tornar-se uma fonte estruturante de sofrimento psíquico. A tensão entre desejo, norma e reconhecimento atravessa os sujeitos do masculino, produzindo sintomas, culpas e defesas que a psicanálise, quando não capturada pelo falocentrismo, pode escutar e elaborar. Sua crítica propõe um deslocamento ético do campo psicanalítico, convocando-o a abandonar o ideal de uma masculinidade unificada e a escutar os modos múltiplos, contraditórios e situados de subjetivação masculina. Para Connell (1995), as masculinidades devem ser analisadas a partir da *ordem de gênero*, entendida como um sistema relacional de poder que articula divisão sexual do trabalho, normas culturais e identidades políticas. Essa ordem, longe de ser estática, é atravessada por disputas e tensões históricas, e se intersecciona com outros sistemas de dominação, como o racismo estrutural e a cisheteronormatividade. Bonfim retoma essa chave para pensar os efeitos clínicos e sociais dessa ordem, mostrando como ela se inscreve nos corpos e nos vínculos por meio de imperativos que delimitam quem pode gozar, quem pode desejar, quem pode ser reconhecido como sujeito.

Compreender gênero como prática social e performativa implica recusar qualquer naturalização das masculinidades. Elas não são fixas, tampouco universais — são formações historicamente determinadas, atravessadas por relações de poder e passíveis de

deslocamento. Frente à ascensão de projetos masculinistas que procuram restaurar um ideal viril arcaico — uma virilidade “retrotópica” que se sustenta na figura de um inimigo comum: o feminismo, os corpos dissidentes, o pensamento queer — a crítica psicanalítica pode ter um papel decisivo⁸. Ela pode não apenas denunciar a violência simbólica dessas tentativas de restauração, mas também revelar o caráter fantasístico e defensivo que sustenta o imaginário da masculinidade em crise. A “crise da masculinidade”, portanto, não deve ser lida como o colapso de um gênero em particular, mas como o desvelamento de sua inconsistência estrutural. Trata-se de um sintoma — não de degeneração, mas de deslocamento — que evidencia a fragilidade do ideal viril frente às transformações sociais contemporâneas. Nesse cenário, é a masculinidade, e não suas supostas ameaças, que precisa ser analisada, escutada e elaborada. Não se trata de defender o homem, mas de colocá-lo — com seu gozo, seu medo e sua fantasia de onipotência — no divã.

4. O MACHO VIRIL EM ANÁLISE: diálogos entre psicanálise e estudos de gênero

Na esteira de alguns trabalhos de investigação no interior da psicanálise (Ambra 2021; Bonfim, 2022; Lima, 2024), pretendemos lançar mão de alguns pontos nodais que tocam o campo das masculinidades e sua relação com o engodo viril, onde cada território constrói uma relação própria com a universalidade do falo. A título de ilustração, a masculinidade nordestina é circunscrita na figura do “cabra macho”. Flávia Bonfim (2022) recorda que o nordestino é concebido no masculino, não havendo espaço para o feminino. Inclusive, as mulheres nordestinas adquirem traços da masculinidade na imagem da “mulher macho”, resiliente, que aprende a subsistir em uma região que, conforme nos lembra Eduardo Galeano (2010), é historicamente uma das áreas mais carentes da América Latina, com natureza inóspita e severa estiagem. O cabra macho⁹ é um homem tradicional, rústico, moldado pela terra, guiado pelos princípios patriarcais, que visa preservar um

⁸ Incluindo, crítica ao próprio núcleo conceitual e formativo das Escolas de psicanálise.

⁹ Inclusive, do nordeste brasileiro surge a figura “baitola”, um significante pejorativo que violenta corpos que não se conformam com a figura do cabra macho. Defendo que esta figura, marcada pelo significante baitola, é o *unheimlich* do cabra macho. Esta hipótese será publicizada em publicações futuras.

legado regional de virilidade, de hábitos conservadores, que não se rende às superficialidades da vida contemporânea.

“O que é um homem?”, pergunta Pedro Ambra (2021), recolocando a masculinidade como problema conceitual e político, e não como dado empírico ou evidência ontológica. A partir da articulação entre psicanálise e teoria crítica, o autor demonstra como a masculinidade tem sido construída sob o signo da universalidade, funcionando como parâmetro lógico e simbólico para o sujeito moderno. Em sua análise, Ambra percorre diferentes registros – “uma essência masculina, uma construção social radical, uma assiguação de gênero que vem do Outro, uma performance viril, uma identidade, uma identificação, um discurso [...]” (Ambra, 2021, p. 21) – para mostrar que não se trata apenas de variações terminológicas, mas de clivagens epistêmicas e disputas de poder sobre o que pode ou não ser reconhecido como “homem”.

Seu argumento é incisivo ao evidenciar que a lógica universalizante da masculinidade não se restringe às formas tradicionais do macho patriarcal, mas pode se reinscrever também em discursos que se pretendem “desconstrutivos”. Em outras palavras, certas tentativas de reformular ou suavizar o ideal de virilidade ainda operam dentro da mesma matriz normativa que procuram desestabilizar, reproduzindo o imperativo de coerência identitária sob novas roupagens. Ambra nomeia esse funcionamento como superegoico, já que convoca o sujeito a aderir a um novo ideal — o do “homem desconstruído” —, sem que, com isso, se rompa necessariamente com a lógica fálica da centralidade masculina. Embora essa nova moral não detenha a mesma materialidade histórica do modelo tradicional, ela pode operar de modo igualmente normativo, exigindo do sujeito uma atualização constante de si sob a égide da crítica. Lima (2024), em *Homens em análise*, explora clinicamente os destinos do falo e da virilidade na experiência de homens em análise, articulando a epistemologia lacaniana a debates de gênero, raça e sexualidade. O autor destaca a escassez de estudos psicanalíticos sobre masculinidades — notável se comparada à extensa produção dedicada ao feminino — e propõe suprir essa lacuna tomando o setting analítico como laboratório privilegiado. A aposta é política: examinar sujeitos que ocupam o centro da norma cis-heteropatriarcal e indagar até que ponto o trabalho do inconsciente pode reconfigurar sua relação com o falo, com a virilidade e com os privilégios que esses signos historicamente sustentam.

A pergunta que atravessa esses estudos — como se torna um homem? (Bonfim, 2022) ou, em outras palavras, o que significa ser homem? (Lima, 2024) — desfaz a pretensão de uma masculinidade plena e universal. Se, na lógica hegemônica, haverá sempre ao menos um sujeito fora do dispositivo castrador, a identidade masculina já se anuncia como incompleta. A resposta, portanto, não é única: implica reconhecer a pluralidade de masculinidades forjadas na intersecção de gênero, sexualidade, raça, classe e território, e submeter a crítica os ideais fálicos que pretendem unificá-las sob um mesmo emblema normativo. O que temos ao nos depararmos com a tentativa frustrante de sustentar a masculinidade hegemônica é o encontro com processos contingentes de identificação atravessados por fantasias, fantasmas, e pela relação de cada sujeito com o falo, a virilidade e os ideais que lhes são atribuídos. O que se propõe, portanto, é investigar como essas identificações se organizam nas tramas familiares, sociais e culturais, e como são tensionadas por marcadores sociais da diferença, como raça, classe, sexualidade e gênero.

Nessa direção, Lima (2024) analisa a virilidade como uma forma específica de dar corpo à masculinidade, marcada por uma ostentação que tenta negar a castração e repudiar a feminilidade. A posição viril é compreendida como defesa — uma tentativa de manter intacta a fantasia fálica frente à ameaça da incompletude. O macho viril encarna, assim, uma lógica do gozo que busca escapar à limitação imposta pela linguagem e pela lei simbólica, almejando um gozo em exceção, ilimitado, sem castração. Essa lógica, porém, é insustentável: ao negar o *menos-φ* (a falta fálica que atravessa todos os seres falantes), a virilidade se arma como semblante de poder, mas carrega em sua estrutura o fracasso inevitável daquilo que tenta encobrir. É nesse ponto que Lima propõe uma leitura da virilidade sob a categoria do *cômico*. A comédia da virilidade reside justamente na insistência do sujeito em sustentar uma imagem de completude, mesmo diante da evidência constante de sua falência. O *cômico*, nesse sentido, não é efeito de humor, mas operador ético: ele revela o descompasso entre o ideal viril e a verdade do desejo. Na clínica, esse deslocamento permite ao analista não ocupar o lugar do ideal, mas o do resto. Por esse motivo, a virilidade é *cômica* (Lima, 2024), pois, mesmo que sua empreitada busque ocultar a castração, esta sempre reaparece, lembrando o sujeito dos fracassos do engodo viril, da identificação com o ideal de ter o falo.

Essa leitura se articula com as concepções de fim de análise formuladas por Lacan: a desidentificação ao falo e a travessia do fantasma. A primeira implica renunciar à ilusão

de ser o falo que completaria o Outro, aceitando a sua falta constitutiva. A segunda consiste em atravessar a cena fantasmática que organiza a posição do sujeito frente ao desejo do Outro, abrindo caminho para uma relação menos idealizada com o gozo e com a alteridade. Ao longo desse processo, a virilidade é desnaturalizada, sendo tomada não como destino da masculinidade, mas como uma de suas montagens possíveis — e particularmente defensiva. Logo, o caráter cômico do falo chama atenção para o fato de que a tentativa de se identificar completamente aos ideais binários de “homem” ou de “mulher” inevitavelmente evidenciará um fracasso, devido à complexidade do inconsciente e às instabilidades produzidas pelo sexual, que desafiam as pretensões de identidade. A aposta clínica, portanto, é que uma análise pode operar como espaço de deslocamento dessas identificações. Em vez de reiterar o ideal viril, ela pode abrir caminhos para que o sujeito renegocie sua posição frente ao falo, ao gozo e à alteridade — não mais a partir da submissão à cisheteronorma monogâmica e à fantasia de potência, mas a partir de um reconhecimento ético da própria falta. A aposta reside na premissa de que, ao contrário de permanecer em uma idealização religiosa da comédia normativa do falo, uma análise pode oferecer outros destinos para a relação de um homem ao falo e à virilidade, por consequência, a reprodução histórica de violências.

5. DO COLAPSO DA VIRILIDADE À ASCENSÃO MASCULINISTA: O QUE É POSSÍVEL?

A virilidade, enquanto ideal normativo, organiza há séculos a masculinidade como promessa de consistência, domínio e completude. A partir da psicanálise, no entanto, ela se revela como defesa — defesa, inclusive, utilizada por algumas tradições psicanalíticas hegemônicas. Ou seja, uma estrutura de semblante que busca negar a castração, rechaçar a feminilidade e evitar o confronto com a falta que atravessa todo sujeito do desejo. Em tempos de transformação social, esse ideal se torna instável — e é justamente nesse ponto que se intensificam seus efeitos sintomáticos. O colapso da virilidade não indica seu fim, mas a emergência de novos modos de reinscrevê-la: mais performáticos, mais agressivos, mais superegóticos. A ascensão de discursos masculinistas, muitos deles articulados à moral religiosa, ao fundamentalismo e à nostalgia de um passado hierárquico, responde a essa instabilidade tentando restaurar, pela força ou pela doutrina, o lugar outrora central do homem no laço social.

A psicanálise, nesse cenário, não oferece alívio moral, mas a possibilidade de elaboração, uma travessia em que o sujeito se autoriza a deslocar os ideais herdados e a inscrever-se de forma mais singular no campo do desejo. Suely Rolnik (2018) adiciona a esse movimento uma dimensão política incontornável ao propor que o inconsciente também é território colonizado. A colonização da sensibilidade, da linguagem e do corpo se expressa nos modos como certas identidades são sistematicamente excluídas da possibilidade de existência simbólica. Descolonizar o inconsciente, nesse sentido, é operar a interrupção das violências internalizadas que naturalizam a exclusão. No campo clínico, isso implica escutar não apenas o sofrimento daqueles que foram expulsos da norma, mas também dos que foram capturados por ela – sobretudo os homens que, ao tentar coincidir com o ideal viril, experimentam o fracasso como culpa, violência ou silêncio. A virilidade, nesse ponto, aparece como tentativa desesperada de escapar à falta, sustentando um gozo em exceção, que desconsidera os limites do simbólico. Como propõe Lima (2024), é justamente esse esforço de encobrimento que torna a virilidade estruturalmente cômica: ela fracassa sempre, mesmo quando triunfa.

O cômico, nesse contexto, adquire valor ético. Ele permite que a análise se posicione não do lado do ideal, mas do lado do resto, possibilitando ao sujeito experimentar outros modos de habitar a linguagem, o corpo e o laço. Ao invés de promover uma reconciliação com os ideais, trata-se de autorizar o sujeito a existir fora deles, ainda que entre ruídos, falhas e desidentificações. No plano coletivo, a psicanálise pode contribuir para tensionar os regimes de verdade que organizam a masculinidade, a fé e a sexualidade. Não para conciliá-los em harmonia, mas para escancarar os conflitos que os atravessam. O reconhecimento das multiplicidades do ser, como propõe Preciado (2022), não aponta para um ideal de inclusão totalizante, mas para a destruição dos fundamentos que sustentam a norma. Fé e desejo não precisam ser reconciliados sob o crivo da moral, podem ser reinventados como linguagem, como potência, como gesto de travessia. Entre o colapso da virilidade e sua reinvenção autoritária, algo ainda pode ser escutado. Não uma saída, mas um desvio. Não uma cura, mas uma falha fértil. Não uma identidade, mas um acontecimento de desejo e gozo. É nesse ponto de vacilação da norma que a psicanálise se faz política. Ao sustentar que o sujeito não é aquilo que falta para o mundo estar completo, e que talvez, justamente por isso, possa desejar de outro modo, possa gozar de outro lugar.

REFERÊNCIAS

ALCÂNTARA, S. SEGREGAÇÃO DIGITAL: ensaio psicanalítico sobre os efeitos do atual estado na internet no sujeito e no laço social. Curitiba: Appris, 2025.

AMBRA, P. E. S. O que é um homem? São Paulo: Zagodoni, 2021.

BEAUVOIR, S. de. O SEGUNDO SEXO: v. 2. Experiência vivida. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

BONFIM, F. S. TORNAR-SE HOMEM: ressonâncias do declínio do ideal viril na sexuação. São Paulo: Dialética, 2022.

BOURDIEU, P. A dominação masculina revisitada. In: LINS, Daniel (org.). A dominação masculina revisitada. Campinas: Papirus, 1998.

BUTLER, J. CORPOS QUE IMPORTAM: os limites discursivos do “sexo”. São Paulo: n-1 edições, 2023.

_____. **PROBLEMAS DE GÊNERO:** feminismo e a subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Quem tem medo de gênero? São Paulo: Boitempo, 2024.

CONNELL, R. W. Gênero em termos reais. São Paulo: nVersos, 2016.

_____. Masculinities. Berkeley: University of California Press, 1995.

_____.; **MESSERSCHMIDT, J. W. HEGEMONIC MASCULINITY:** rethinking the concept. Gender & Society, v. 19, n. 6, p. 829-859, 2005.

FOUCAULT, M. HISTÓRIA DA SEXUALIDADE I: a vontade de saber. 4. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2021.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão (1927). In: **FREUD, S.** Cultura, sociedade e religião: o mal-estar na cultura e outros escritos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020. p. 233-297.

GALEANO, E. As veias abertas da América Latina. 36. ed. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GRUPO GAY DA BAHIA. Observatório da Violência. 2024. Disponível em: <https://www.grupogaydabahia.com.br>. Acesso em: 29 jan. 2025.

LACAN, J. O triunfo da religião. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LIMA, V. F. HOMENS EM ANÁLISE: travessias da virilidade. São Paulo: Blucher, 2024.

NANTES, F. A. DIÁLOGOS TRANSVERSAIS: A TRAVESTI QUER UM BEIJO: entrevista com Letícia Carolina Nascimento. Rascunhos Culturais, v. 12, n. 24, p. 11-38, 2021.

PRECIADO, P. B. MANIFESTO CONTRASSEXUAL: práticas subversivas de identidade sexual. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

ROLNIK, S. ESFERAS DA INSURREIÇÃO: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SPIVAK, G. C. PODE O SUBALTERNO FALAR? Tradução de S. Chakravorty. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.