



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

MARIA EDUARDA ANTONINO VIEIRA

**“DEFENDER O ESTADO LAICO É O NOSSO DEVER E A NOSSA SALVAÇÃO”:  
O ATIVISMO CRISTÃO FEMINISTA NO BRASIL**

RECIFE  
2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Vieira, Maria Eduarda Antonino.

"Defender o estado laico é o nosso dever e a nossa salvação":  
o ativismo cristão feminista no Brasil / Maria Eduarda Antonino  
Vieira. - Recife, 2025.

255f.: il.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro  
de Filosofia e Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em  
Sociologia, 2025.

Orientação: Joanildo Burity.

Inclui referências.

1. Ativismo Cristão Feminista; 2. Teoria do Discurso; 3.  
Religião e Feminismo; 4. Estratégias Políticas; 5. Direito das  
Mulheres. I. Burity, Joanildo. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

MARIA EDUARDA ANTONINO VIEIRA

**“DEFENDER O ESTADO LAICO É O NOSSO DEVER E A NOSSA SALVAÇÃO”:  
O ATIVISMO CRISTÃO FEMINISTA NO BRASIL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Área de concentração: Cultura política, identidades coletivas e representações sociais.

Orientador: Prof. Dr. Joanildo Burity

RECIFE  
2025

MARIA EDUARDA ANTONINO VIEIRA

**“DEFENDER O ESTADO LAICO É O NOSSO DEVER E A NOSSA SALVAÇÃO”:  
O ATIVISMO CRISTÃO FEMINISTA NO BRASIL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Área de concentração: Cultura política, identidades coletivas e representações sociais.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Joanildo Albuquerque Burity (Presidente) Universidade Federal de Pernambuco  
(FUNDAJ/UFPE)

---

Prof. Dr. Gustavo Gomes da Costa Santos Universidade Federal de Pernambuco  
(PPGS/UFPE)

---

Prof. Dra. Maria das Dores Campos Machado Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof. Dra. Nina Gabriela Moreira Braga Rosas de Castro) Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

---

Prof.a. Dra. (Brenda Maribel Carranza Dávila) Universidade Estadual de Campinas  
(Unicamp)

*Para Manuca,  
de novo e mais uma vez*

## AGRADECIMENTOS

Esta tese é fruto de muitas mãos, mentes e corações, e, portanto, um trabalho que transcende o esforço individual. A pesquisa científica é, por natureza, um empreendimento social, coletivo e colaborativo, que se enriquece nas trocas, parcerias e no apoio que recebemos de outras pessoas, seja no ambiente acadêmico, social ou pessoal. Somos constantemente inspirados, desafiados e fortalecidos por aqueles que nos rodeiam. Eu nunca havia escrito uma tese, claro. Achava que não suportaria a solidão. Para minha surpresa, descobri que poderia levar para a mesa de escrever todo o prazer (e a raiva) que eu sentia nas discussões em sala de aula, nos congressos, nos trabalhos de campo, e por que não nos encontros cotidianos.

No meio desses cinco anos algumas pessoas me ajudaram a falar, outras a escrever, e muitas a sobreviver. Devo muito a todas elas, muito mais do que essa homenagem. **Luisa Chada**, amiga genial, você foi minha bússola, me manteve no rumo certo quando as rajadas de insegurança ameaçavam me arrastar. **Isabela Aguiar**, você lapidou meus vícios e, ao meu lado, pôs fogo nas palavras. **Ana Carolina Marsicano**, você imaginou que chegaríamos tão longe, e chegamos. **Tom**, meu afilhado que chegou ao mundo no meio deste percurso desafiador e, desde então, tem sido meu amuleto de sorte. Em seus olhos, reencontro diariamente a esperança e a força para continuar.

A todas as minhas queridas amigas que me mantiveram bem perto, e que me desafiaram a viver o feminismo além das palavras, **Ana Rita, Gábis, Giovanna, Luciana, Julia Mayra, Clarissa e as não-nomeadas que meu coração se lembra**. As minhas primas-irmãs, **Mariana, Maíra, Carolina, Rita e Olga**, seguimos abraçadas umas às outras apesar das diferenças e distâncias, em meio à mudança, amar vocês é a única sentença que jamais esqueci de escrever — e nunca esquecerei.

Aos meus pais **Eduardo e Tina**, que fortaleceram meu pensamento crítico e nunca ousaram dizer como eu deveria pensar. A cada dia que passa encontro mais de mim em vocês, e mais de vocês na gente (**Manuca**). Juntos seguimos nos inventando de modos que sejam libertadores.

Dedico esta tese às **mulheres** que vieram antes de mim e abriram caminhos, e às muitas que virão depois de mim, continuando a luta por justiça e igualdade. Às **muitas feministas estraga-prazeres**, meu mais sincero cumprimento.

A criação desta tese floresceu graças à generosidade e ao apoio de tantas pessoas, cujas ideias e contribuições deram força a este trabalho e me ajudaram a crescer como pesquisadora. Mas nada disso teria sido possível sem o comprometimento, o carinho e o acompanhamento do meu orientador mais que genial, **Joanildo Burity**, que compartilha comigo esta jornada há tantos anos. Foram incontáveis rodadas de leitura minuciosa (e ansiosa), onde sua sabedoria e paciência iluminaram cada passo do caminho.

Este projeto também é o resultado de colaborações, de presentes recebidos, de dívidas e de gratidão. Gostaria de agradecer às *feministas cristãs* incríveis que participaram deste projeto. Ao dedicarem parte de suas vidas para conversarem comigo, vocês tornaram este trabalho possível. Vocês ganham novos nomes nas páginas que seguem, mas espero que se reconheçam neste trabalho. Minha esperança é que, ao enviar esta tese ao mundo, suas palavras e seu trabalho possam ir além das comunidades que me acolheram e inspirem outras pessoas a imaginarem novas maneiras de promover mudanças. A todas essas pessoas e comunidades, ofereço meu profundo respeito e gratidão.

## RESUMO

Nesta tese, analiso e conceituo o **ativismo cristão feminista** no Brasil, um movimento que articula religião e feminismo a partir de uma posição situada *nas margens* — margens da fé institucional e do feminismo hegemônico. Ao questionar associações históricas que vinculavam o feminismo ao secularismo e a religião ao conservadorismo patriarcal, esse ativismo reconfigura os termos do debate público sobre gênero, fé e justiça social. A partir da *teoria do discurso* de Laclau e Mouffe (1985), examino como práticas discursivas produzem identidades híbridas, capazes de atravessar fronteiras entre campos muitas vezes considerados inconciliáveis. Em suas ações, mobilizam estratégias como a **ressonância doutrinária**, buscando legitimar suas demandas por igualdade de gênero e direitos sexuais e reprodutivos a partir de valores cristãos compartilhados, ao mesmo tempo em que operam em contextos de **tensão doutrinária**, nos quais tais pautas confrontam interpretações teológicas tradicionais. Essa estratégia dupla — que combina ressonância para gerar identificação e tensão para provocar debates — permite que o feminismo cristão avance pautas “progressistas” sem romper com os marcos religiosos que garantem sua legitimidade. Desse modo, o ativismo cristão feminista evidencia o poder transformador das margens — entendidas não apenas como lugar de resistência às estruturas de exclusão, mas como território fértil para a invenção de novas formas de existir, crer e lutar. A partir desse lugar liminar, essas mulheres constroem práticas que reconfiguram tanto os contornos da religião quanto os do feminismo. Ancorado em múltiplas frentes de atuação — como (1) **o ativismo formativo e educativo**, (2) **a mobilização digital e virtual**, (3) **o acolhimento e a assistência**, (4) **as expressões estéticas e identitárias**, e (5) **a incidência política e pública** —, o ativismo cristão feminista não apenas confronta as estruturas patriarcais presentes nas igrejas, mas também amplia os horizontes das lutas feministas e religiosas, promovendo formas alternativas de engajamento no espaço público. Longe de propor a retirada da religião da esfera pública, elas defendem uma laicidade que assegure a liberdade religiosa e reconheça a legitimidade de vozes de fé na luta por direitos e justiça social. Assim, o ativismo cristão feminista desafia não apenas o conservadorismo religioso, mas também o secularismo militante que invisibiliza sujeitos religiosos “progressistas” — e, ao fazê-lo, amplia as possibilidades de democracia no Brasil contemporâneo.

**Palavras-chave:** Ativismo Cristão Feminista. Religião e Feminismo. Teoria do Discurso. Estratégias Políticas. Direitos das Mulheres.

## ABSTRACT

In this dissertation, I analyze and conceptualize **christian feminist activism** in Brazil — a movement that articulates religion and feminism from a position situated at the margins: the margins of institutional faith and hegemonic feminism. By challenging historical associations that linked feminism to secularism and religion to patriarchal conservatism, this activism reconfigures the terms of public debate on gender, faith, and social justice. Drawing on the *discourse theory* of Laclau and Mouffe (1985), I examine how discursive practices produce hybrid identities capable of crossing boundaries between fields often seen as irreconcilable. In their actions, activists mobilize strategies such as **doctrinal resonance**, seeking to legitimize their demands for gender equality and sexual and reproductive rights based on shared Christian values. At the same time, they operate within contexts of **doctrinal tension**, where such claims confront traditional theological interpretations. This dual strategy — combining resonance to foster identification and tension to provoke debate — enables christian feminism to advance “progressive” agendas without severing ties with the religious frameworks that underpin its legitimacy. In doing so, christian feminist activism reveals the transformative power of the margins — understood not only as a site of resistance to exclusionary structures, but also as fertile ground for inventing new ways of being, believing, and struggling. From this liminal space, these women build practices that reconfigure the boundaries of both religion and feminism. Anchored in multiple fronts of engagement — including (1) formative and educational activism, (2) **digital and virtual mobilization**, (3) **care and mutual aid**, (4) **aesthetic and identity expressions**, and (5) **political and public advocacy** — christian feminist activism not only challenges patriarchal structures within churches, but also broadens the horizons of both feminist and religious struggles, promoting alternative forms of engagement in the public sphere. Far from advocating the removal of religion from public life, these activists call for a form of secularism that ensures religious freedom and recognizes the legitimacy of faith-based voices in the fight for rights and social justice. In this way, Christian feminist activism challenges not only religious conservatism but also militant secularism that renders “progressive” religious subjects invisible — and, in doing so, expands the possibilities for democracy in contemporary Brazil.

**Keywords:** Feminist Christian Activism. Religion and Feminism. Discourse Theory. Political Strategies. Women's Rights.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD – Análise do Discurso  
ABUB – Aliança Bíblica Universitária do Brasil  
ADPF – Arguição de Preceito Fundamental  
ARCWP – Association of Roman Catholic Women Priests  
BDTD – Biblioteca Digital de Teses e Dissertações  
CEFMEA – Centro Feminista de Estudos e Assessoria  
CV – Coletivo Vozes Marias  
CISAM – Centro Integrado de Saúde Amaury de Medeiros  
CEBs – Comunidades Eclesiais de Base  
CEBI – Centro de Estudos Bíblicos  
CDD – Católicas pelo Direito de Decidir  
CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil  
DIAP – Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar  
DRS – Direitos sexuais e Reprodutivos  
EIG – Evangélicas pela Igualdade de Gênero  
EMNC – Encontro de Mulheres Negras Cristãs do Brasil  
EUA – Estados Unidos  
FEED – Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito  
FEPLA – Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto  
FIES – Programa de Financiamento Estudantil  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
IBOPE – Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística  
ICM – Igreja da Comunidade Metropolitana  
IEQ – Igreja do Evangelho Quadrangular  
IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada  
IURD – Igreja Universal do Reino de Deus  
ISER – Instituto de Estudos da Religião  
PNAD – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios  
ProUni– Programa Universidade para Todos  
PT – Partido dos Trabalhadores  
REUNI – Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais  
ME – Movimento Ecumênico Latino-Americano  
MEC – Ministério da Educação  
MEP – Movimento Evangelico Progressista  
MOSMEB – Movimento Social de Mulheres Evangélicas do Brasil  
MNE – Movimento Negro Evangélico  
MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra  
NETMAL – Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina  
RMNE – Rede de Mulheres Negras Evangélicas do Brasil  
SciELO – Biblioteca Eletrônica Científica *Online*  
SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião  
TMI – Teologia de Missão Integral  
WCTU – Woman’s Christian Temperance Union  
ZAU – Coletivo Zaurildas

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Postagem do coletivo Fé.ministas “Sou cristã e por isso sou feminista” como gesto discursivo de antagonismo no campo religioso cristão.....	112
Figura 2: Postagem da Rede de Mulheres Negras Evangélicas “Mulheres de fé também abortam” como enunciação política da experiência reprodutiva das mulheres cristãs.....	114
Figura 3: Postagem do Projeto Redomas ressignificação feminista da personagem bíblica Raabe durante a campanha (In)visíveis.....	115
Figura 4: Postagem das Evangélicas pela Igualdade de Gênero “Jesus é amigo das mulheres” como enquadramento simbólico de aproximação e resistência .....	116
Figura 5: Postagem do Culto <i>Online</i> “Mulheres da Luz” promovido mensalmente pelas Evangélicas pela Igualdade de Gênero.....	118
Figura 6: Postagem das Católicas pelo Direito de Decidir articulação discursiva entre fé e feminismo como prática de pertencimento e contestação.....	131
Figura 7: Postagem da Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto disputa por representação e crítica ao fundamentalismo religioso.....	161
Figura 8: Postagem das Fé.ministras identidade evangélica como expressão de fé feminista.....	162
Figura 9: Postagem do MOSMEB apoio coletivo e defesa do direito de decidir diante do silenciamento institucional das Católicas pelo Direito de Decidir.....	163
Figura 10: Postagem das Católicas pelo Direito de Decidir na campanha “Nem Presa Nem Morta” uso da figura de Maria como argumento teológico por consentimento e autonomia reprodutiva.....	174
Figura 11: Postagem das Católicas pelo Direito de Decidir “O DIU é laico” defesa da laicidade na saúde reprodutiva.....	174
Figura 12: Postagem das Marias e Madalenas disputa por legitimidade na campanha #OcupandoOPúlpito.....	177
Figura 13: Postagem das Marias e Madalenas ética cristã do amor como crítica à LGBTfobia .....	178
Figura 14: Postagem das Marias e Madalenas resistência feminina como fundamento bíblico do feminismo cristão.....	179
Figura 15: Postagem da Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto “Deus é mulher” como ressignificação feminista da figura divina.....	180
Figura 16: Postagem das Fé.ministras crítica à autoridade pastoral e denúncia de abuso religioso.....	183

Figura 17: Postagem das Fé.ministras ressignificação feminista da sexualidade como expressão do sagrado.....	183
Figura 18: Postagem das Fé.ministras tradução da teologia feminista em linguagem cotidiana.....	183
Figura 19: Postagem das Evangélicas pela Igualdade de Gênero crítica ao machismo implícito e ao controle do corpo feminino na igreja.....	186
Figura 20: Postagem do Projeto Redomas desconstrução dos papéis de gênero a partir da releitura da criação bíblica.....	188
Figura 21: Postagem da Rede de Mulheres Negras Evangélicas espiritualidade negra como prática coletiva de resistência em “Memórias de cura e cuidado”.....	190
Figura 22: Postagem da Rede de Mulheres Negras Evangélicas justiça reprodutiva e escuta sensível na linguagem da fé em “O aborto não me agrada!”.....	191
Figura 23: Postagem do coletivo Zaurildas memória familiar como fundamento da espiritualidade negra em “Somos netas de Zaurilda”.....	193
Figura 24: Postagem do coletivo Zaurildas valorização da estética negra como cura e espiritualidade em “Oficina de auto-penteado”.....	193
Figura 25: Postagem do coletivo iRuah autonomia corporal e espiritualidade libertadora em “Meu corpo não é teu”.....	195
Figura 26: Postagem do coletivo iRuah interpelação às igrejas sobre responsabilização ética e legal em “Assédio não é só pecado é crime”.....	196
Figura 27: Postagem do TeoMulher por ordenação feminina e igualdade na igreja em “Women priests are here”.....	197
Figura 28: Postagem do projeto Precisa denúncia do cristianismo patriarcal em “Casos de pastores pedófilos superam os de padres”.....	200
Figura 29: Postagem do Tem Mulher na Igreja! sobre a subordinação feminina nas igrejas em “Meu marido já me pediu para ficar calada”.....	201
Figura 30: Postagem do Coletivo Vozes Marias participação no 8M Recife em “Nosso corpo nossa fé”.....	203
Figura 31: Postagem do Coletivo Vozes Marias lançamento do documentário “Vozes do Caminho”.....	204

## **LISTA DE TABELAS E GRÁFICOS**

### **TABELAS**

Tabela 1: Mapeamento do ativismo cristão feminista no Brasil.....	30
Tabela 2: Panorama das presenças digitais do ativismo cristão feminista.....	35
Tabela 3: Estratégias do Feminismo Cristão.....	144
Tabela 4: Dinâmicas Político-Raciais no Ativismo Cristão Feminista.....	145
Tabela 5: Autoidentificação dos grupos.....	160
Tabela 6: Diversidade e tensões na categoria “mulheres” no ativismo cristão feminista.....	160
Tabela 7: Tipos do ativismo cristão feminista.....	169

### **GRÁFICOS**

Gráfico 1: Infográfico das regiões do ativismo cristão feminista.....	213
---	-----

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>15</b>
1.1 Sobre a conjuntura em que a pesquisa foi realizada.....	15
1.2 Religião e feminismo: conexões, lacunas e novas perspectivas na pesquisa.....	19
1.3 Caminhos teórico-metodológicos.....	25
1.4 Apresentação dos capítulos.....	42
<b>2. FEMINISMO E RELIGIÃO: DE ONDE VEM, ONDE ESTÁ E PARA ONDE VAI?.....</b>	<b>45</b>
2.1 Feminismo em disputa.....	52
2.2 As raízes cristãs do feminismo .....	61
2.3 O Sul Global e a emergência de um cristianismo transformador.....	69
2.4 Quando o feminismo se torna justiça querida por Deus.....	73
<b>3. “NÓS SOMOS HERDEIRAS DAS MULHERES VIOLENTADAS E SILENCIADAS NA TRADIÇÃO CRISTÃ”: EMERGÊNCIA DO ATIVISMO CRISTÃO FEMINISTA NO BRASIL.....</b>	<b>84</b>
3.1 Condicionantes socio-históricos para a emergência do ativismo cristão feminista.....	88
3.2 A terceira onda conservadora: a politização ofensiva contra os direitos sexuais e reprodutivos.....	90
3.3 A <i>pólis</i> midiática e as transformações no campo religioso.....	99
3.4 Do feminismo de base à era digital.....	101
3.5 Educação superior e Teologia Negra: o legado das primeiras gerações universitárias no Brasil.....	105
<b>4. “PORQUE NOSSA FÉ É DE LUTA”: MAPEANDO AS MARGENS DO ATIVISMO CRISTÃO FEMINISTA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO .....</b>	<b>113</b>
4.1 Conceituando o ativismo cristão feminista: uma ferramenta de transformação.....	114
4.2 “Progressismo” em disputa: entre alianças e antagonismos .....	124
4.3 Identidades híbridas: articulações entre fé e feminismo nas margens.....	134
<b>5. “SOU CRISTÃ SEM DIZER AMÉM ÀS OPRESSÕES”: AUTODEFINIÇÃO RELIGIOSA E SUBVERSÃO FEMINISTA.....</b>	<b>141</b>
5.1 <i>Feminismo estratégico</i> : a interseção entre identidade religiosa e militância.....	142
5.2 “ <i>Fé sem muros</i> ”: identidade cristã feminista em movimento.....	150

5.3 O que é ser mulher no feminismo cristão?.....	158
---	-----

**6. “NOSSA VOZ, NOSSA ESCOLHA, NOSSA FÉ”: A ORGANIZAÇÃO DO ATIVISMO CRISTÃO FEMINISTA.....169**

6.1 Como se organizam?.....	170
-----------------------------	-----

6.1.1. Católicas pelo Direito de Decidir (CDD).....	176
---	-----

6.1.2. Marias e Madalenas.....	179
--------------------------------	-----

6.1.3. Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto (FEPLA).....	183
--	-----

6.1.4. Coletivo (Fé)Ministras.....	185
------------------------------------	-----

6.1.5. Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG).....	188
--	-----

6.1.6. Projeto Redomas.....	190
-----------------------------	-----

6.1.7. Rede de Mulheres Negras Evangélicas (RMNE).....	193
--	-----

6.1.8. Coletivo Zaurildas.....	196
--------------------------------	-----

6.1.9. iRuah.....	198
-------------------	-----

6.1.10. TeoMulher.....	198
------------------------	-----

6.1.11. Projeto Preciosa.....	200
-------------------------------	-----

6.1.12. Tem Mulher na Igreja!.....	201
------------------------------------	-----

6.1.13. Coletivo Vozes Marias.....	208
------------------------------------	-----

6.1.14. Coletivo Núbias.....	210
------------------------------	-----

6.1.15. Fórum de Mulheres Cristãs de Pernambuco (FMCPE).....	212
--	-----

6.1.16. Grupo Flor de Manacá.....	214
-----------------------------------	-----

6.1.17. Movimento Social das Mulheres Evangélicas do Brasil (MOSMEB).....	215
---	-----

6.2. Onde estão?.....	216
-----------------------	-----

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>223</b>
----------------------------------	------------

<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>234</b>
--	------------

## INTRODUÇÃO

*I am rooted but I flow.*  
(WOOLF, 1931, p. 93)

### 1.1 Sobre a conjuntura em que a pesquisa foi realizada

Mesmo após a destituição de Jair Bolsonaro do cargo de presidente, o bolsonarismo segue influente no Brasil, especialmente no legislativo, no judiciário e na opinião pública, além de ter forte presença nas redes sociais. O Congresso eleito em 2022 é um dos mais conservadores desde a redemocratização (DIAP, 2022), com hegemonia ampla de partidos de direita e centro-direita<sup>1</sup>. Nesse cenário, temas como direitos das mulheres, religião, moralidade, “família”, combate à “ideologia de gênero”, antifeminismo, LGBTfobia e racismo religioso tornam-se centrais para a articulação de discursos conservadores. Assim, a relação entre religião e política tem ganhado destaque no debate público brasileiro (CARRANZA; SANTOS; JÁCOMO, 2021). Inserida nesse contexto, que influencia tanto minha pesquisa quanto minha formação na pós-graduação em Sociologia, esta tese tem como objetivo investigar o ativismo cristão feminista, um movimento que se contrapõe à hegemonia cristã conservadora de forma singular, articulando fé e feminismo.

Por ora, é fundamental ter em mente que o conceito de **ativismo cristão feminista**, que será aprofundado posteriormente, opera como um guarda-chuva conceitual, reunindo diversos grupos, organizações e coletivos que, a partir de perspectivas cristãs, compartilham uma agenda comum voltada à defesa direitos das mulheres<sup>2</sup>. Esses atores não são homogêneos

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, não será imprescindível distinguir detalhadamente entre conceitos como “conservadorismo,” “neoconservadorismo,” “direitismo” e “direita cristã.” Esses termos serão utilizados de forma intercambiável, pois, no discurso das ativistas cristãs feministas, essas categorias se fundem em torno de um termo unificador: o “fundamentalismo.” Esse termo emerge como o “inimigo” ou “exterior constitutivo” contra o qual as feministas cristãs se posicionam e lutam. A identificação do “fundamentalismo” como força antagônica intensificou-se no contexto pós-2015, marcado por crescente polarização e pelo avanço de forças conservadoras no campo religioso e político. Nesse período, grupos conservadores se alinham taticamente, formando uma frente unificada para resistir a mudanças sociais promovidas por agendas progressistas, como o feminismo cristão. Para as feministas cristãs, o termo “fundamentalista” serve como uma categoria agregadora, mesmo que abarque diferentes tradições e interesses. Para uma análise mais aprofundada das distinções entre essas nomenclaturas, recomendamos a tese de Marina Lacerda (2018) e os estudos de Juan Marco Vaggione, Maria das Dores Machado e Flávia Biroli (2020). Esses autores abordam o “neoconservadorismo” como um modelo de governança que vai além das alianças entre setores evangélicos e católicos, englobando também os interesses de organizações empresariais, proprietários de terra e militares.

<sup>2</sup> Uma agenda contemporânea pró-direitos das mulheres busca promover a igualdade de gênero e combater a discriminação em todas as suas formas, abordando áreas prioritárias. Entre os destaques, está a necessidade de enfrentar a violência de gênero, por meio do fortalecimento de leis contra feminicídio, violência doméstica e assédio, além de oferecer suporte adequado às vítimas. Na área da saúde e direitos reprodutivos, prioriza-se a garantia de acesso ao aborto seguro, métodos contraceptivos e educação sexual abrangente. No campo econômico, a agenda busca eliminar desigualdades salariais, incentivar o empreendedorismo feminino e ampliar oportunidades igualitárias. Para fortalecer a participação política, propõe-se o aumento da representação feminina em cargos de liderança e a implementação de cotas de gênero. A inclusão e a interseccionalidade são

em termos de práticas, demandas ou afiliações religiosas, mas encontram convergência no uso da fé como base para contestar estruturas patriarcais e promover igualdade de gênero. Assim, em um cenário político marcado por retrocessos e ameaças aos direitos conquistados mediante uma retórica religiosa, esse campo ganha ainda mais centralidade como espaço de disputa e afirmação de outras formas de crer, viver e lutar.

A ascensão de governos conservadores tem intensificado os desafios enfrentados por grupos historicamente marginalizados, ampliando a necessidade de mobilização e resistência. Em 2019, o jornal norte-americano *The Washington Post* destacou a inquietação internacional com as políticas do então presidente Jair Bolsonaro, que enfraqueciam os direitos da população LGBTQIA+, com a manchete: *LGBT rights threatened in Brazil under new far-right president* (2019). A *CartaCapital*, por sua vez, trouxe a matéria: *Não em nome de Deus: Gravidez forçada é tortura* (2020) defendendo que o aborto deve ser visto como uma questão de saúde pública e um direito das mulheres, não como uma questão de pecado ou moralidade. Em 2022, a *Agência Patrícia Galvão* noticiou a atuação de grupos como *Católicas pelo Direito de Decidir* e *Frente Evangélica pela Legalização do Aborto*, destacando o papel dessas organizações na luta por direitos sexuais e reprodutivos, com a manchete: *Católicas e evangélicas reforçam luta pela legalização do aborto*. Por fim, não podemos esquecer o cenário alarmante nas proximidades do Hospital Pérola Byington, em São Paulo, onde mulheres em busca do procedimento legal eram constrangidas por grupos “anti-aborto”. O G1 relatou esse episódio com a manchete: *Por direito de mulheres, grupo ocupa praça do Hospital Pérola Byington e impede vigília contra aborto de extremistas religiosos* (2021).

Essa conjuntura de desafios e retrocessos nos direitos das mulheres me levou a investigar grupos que, em vez de simplesmente reproduzir a linguagem religiosa dos conservadores — ou de abandoná-la para se considerar feministas —, a dobram e ressignificam, utilizando-a de forma estratégica para afirmar os direitos das mulheres. Com a ascensão dos “*terrivelmente evangélicos*” (MAZUI; CALGARO, 2019), dos “*fundamentalistas*”<sup>3</sup> e dos segmentos conservadores religiosos, observa-se, paradoxalmente,

---

fundamentais, com políticas específicas voltadas para mulheres negras, indígenas, LGBTQIA+ e de outros grupos marginalizados.

<sup>3</sup> O termo “fundamentalista” aparece no discurso feminista cristão como uma categoria êmica de acusação, utilizada para denunciar narrativas religiosas que marginalizam e silenciam as vozes das mulheres, tanto no espaço eclesial quanto na esfera pública. No contexto desse ativismo, a expressão remete a uma abordagem rígida e dogmática da fé, sustentada por interpretações autoritárias das escrituras que reforçam estruturas patriarcais e restringem a autonomia feminina. Mais do que um simples rótulo, trata-se de um significante carregado de antagonismo, que expressa a oposição das feministas cristãs à hegemonia conservadora no campo religioso.

o ativismo cristão feminista que se posiciona contra as forças retrógradas e defendem, de forma irrevogável, os direitos das mulheres — não apesar da sua fé, mas justamente a partir dela.

Assim, na última década, o campo cristão tornou-se um espaço central de disputa ideológica e política, caracterizado por uma “polarização” que reflete tensões mais amplas presentes na sociedade. Essa “polarização”, como aponta Burity (2020, p. 215), transformou o cristianismo em um *locus* de disputa, onde diferentes grupos competem para definir os significados e práticas associadas à fé, especialmente em relação a temas controversos como direitos humanos, gênero e sexualidade<sup>4</sup>. Burity destaca que a dinâmica de “polarização” não afeta apenas as relações internas entre grupos cristãos, mas também a maneira como a religião é mobilizada nas discussões sociais e políticas mais amplas, especialmente no que diz respeito ao secularismo<sup>5</sup>.

De acordo com teóricos como Talal Asad (2003) e Saba Mahmood (2015), o secularismo não é meramente a ausência de religião, mas um constructo social e político que se define e se molda em constante interação com a religião. Religião e secularismo, nessa perspectiva, não são campos opostos e independentes, mas fenômenos que se configuram mutuamente. Se, como aponta Burity (2020), o campo cristão é um espaço de competição e disputa entre diversas correntes e interpretações, essa dinâmica reflete também no secularismo, que não é um projeto neutro, mas um campo de batalha em que significados e interesses são disputados. Nesse sentido, no contexto em que religião e secularismo se entrelaçam, as disputas sobre o que significa ser religioso também são, inevitavelmente, disputas sobre o que significa ser secular. Assim, essas tensões ultrapassam os limites do campo religioso (ou secular), impactando diretamente debates centrais da vida pública —

---

<sup>4</sup> Compreendemos o gênero como uma categoria analítica relacional, social, histórica e dinâmica, que permite interpretar os comportamentos humanos e compreender de que maneira as representações de masculinidade e feminilidade moldam práticas socioculturais. Para Tereza de Lauretis (1994), o gênero não é uma propriedade estável dos sujeitos, mas um efeito produzido nos corpos por meio de tecnologias sociais — como práticas institucionais, discursos culturais (como o cinema) e saberes epistêmicos — que constroem e naturalizam distinções entre o masculino e o feminino. Ao propor essa concepção, de Lauretis questiona tanto a fixidez do gênero quanto a ideia de um sexo biologicamente neutro e pré-discursivo, recusando a separação rígida entre sexo e gênero. Essa crítica seria aprofundada por autoras como Judith Butler (1990) e Christine Delphy (1996), que evidenciam como o próprio “sexo” é constituído dentro de regimes discursivos que servem à normatização dos corpos e das identidades. Essa abordagem é especialmente relevante para a análise do ativismo cristão feminista, que articula a luta por justiça de gênero em diálogo com tradições religiosas que frequentemente reforçam visões essencialistas sobre o feminino e o masculino.

<sup>5</sup> É importante esclarecer que, neste trabalho, o termo secularismo não é tratado como um conceito analítico neutro ou universal. Ao contrário, reconhecemos que, no Sul global, onde não houve um processo efetivo de secularização, o secularismo se apresenta mais como um discurso normativo — produzido por intelectuais e ativistas (feministas ou não) — do que como uma realidade social consolidada.

como os que envolvem direitos civis, políticas de gênero, liberdade religiosa e o próprio papel do Estado nas democracias contemporâneas.

Se por um lado, a religião pode ser instrumentalizada como uma ferramenta de poder, reforçando a dominação patriarcal e a sujeição de corpos (sua face negativa). Por outro, ela também possui o potencial de atuar como um mecanismo subversivo, disruptivo e transformador, desafiando essas estruturas de dominação e promovendo a luta pelos direitos das mulheres (sua face positiva). Nesse contexto, o ativismo cristão feminista emerge como um campo de tensão e criatividade, contestando as suposições predominantes tanto do discurso secular — que associa religião à opressão — quanto do discurso religioso hegemônico — que nega a legitimidade de um feminismo enraizado na fé. Essa dualidade — religião ora como barreira, ora como veículo de emancipação — torna-se um terreno fértil para a investigação empírica, permitindo observar como dinâmicas de resistência e transformação se desenvolvem dentro de uma tradição historicamente marcada pelo conservadorismo.

Os atores cristãos que se identificam como feministas incluem organizações como *Católicas pelo Direito de Decidir* (CDD), *Frente Evangélica pela Legalização do Aborto* (FEPLA), *Rede de Mulheres Negras Evangélicas do Brasil* (RMNE), *Evangélicas pela Igualdade de Gênero* (EIG) e *Movimento Social de Mulheres Evangélicas do Brasil* (MOSMEB), entre tantas outras. Esses grupos reivindicam o acesso ao aborto legal e seguro, os direitos sexuais e reprodutivos, o enfrentamento à violência de gênero, o combate ao racismo religioso e a promoção de uma teologia feminista. Também defendem a urgência de um Estado que assegure direitos sem imposições religiosas — como expressa a bandeira que inspira o título desta tese: *Defender o Estado laico é o nosso dever e a nossa salvação* (Católicas pelo Direito de Decidir, 2020). Para essas ativistas, ser religiosa não é incompatível com a defesa da laicidade; pelo contrário, trata-se de uma articulação possível e necessária, como afirma uma das entrevistadas: “Eu, enquanto uma mulher evangélica, posso fazer política laica” (Ativista 20: Entrevista, 2022).

Nessa direção, o ativismo cristão feminista possui como principal alvo as lideranças religiosas e políticas orientadas por um Evangelho que enaltece a figura masculina (patriarcal, machista e autoritária) e desvaloriza a feminina (controlada, subalternizada e violentada), ao mesmo tempo que trabalham para conscientizar as mulheres cristãs sobre as problemáticas diversas que vão desde a violência de gênero até à prática do aborto inseguro e clandestino. São grupos que buscam romper com construções essencialistas que consideram o aspecto

religioso como um obstáculo à democratização, defendendo a necessidade de se reconhecer as religiões como uma dimensão legítima do aspecto político.

A atuação das “*feministas cristãs*”<sup>6</sup> evidencia as falhas do discurso secularista que impõe um falso binarismo, onde, de um lado, estão os secularistas (“progressistas”<sup>7</sup>) e, do outro, os religiosos (conservadores). Elas nos convidam a exercer a imaginação sociológica, revelando como a religião pode ser fundamental para a política feminista e mostrando as limitações que o secularismo pode impor à política feminista<sup>8</sup>. A religião e a política têm uma longa história de interação na América Latina muito mais complexa do que as versões maniqueístas que essas posições refletem, assim, este estudo é especificamente sobre mulheres que se engajam no cristianismo e no feminismo através de combinações que oferecem alternativas a tais antagonismos. Ao fazê-lo, elas contribuem para a construção de um novo discurso que ultrapassa as suposições binárias sobre o que significa ser religioso e feminista no Brasil contemporâneo.

## 1.2 Religião e feminismo: conexões, lacunas e novas perspectivas na pesquisa

No campo religioso brasileiro forças antagônicas estão disputando o sentido do cristianismo (e conseqüentemente do secularismo). Entretanto, a atuação religiosa conservadora ganha destaque nos círculos acadêmicos e midiáticos brasileiros. Inúmeros cientistas sociais (MACHADO; FIGUEIREDO, 2003; ORO, 2003; BURITY; MACHADO,

---

<sup>6</sup> O termo “*feministas cristãs*” é uma categoria êmica utilizado pelos próprios grupos para se identificarem e se posicionarem dentro do ativismo. Para garantir clareza e precisão no uso dos termos, as expressões diretamente usadas pelas ativistas serão destacadas entre *aspas e itálico*. Já os conceitos teóricos serão inicialmente destacados em itálico para indicar sua introdução e contextualização dentro da perspectiva adotada. Após essa ratificação inicial, esses termos serão utilizados na grafia normal ao longo do texto, uma vez que sua compreensão e aplicação já tenham sido estabelecidas. Por fim, os conceitos destacados em negrito são de minha autoria.

<sup>7</sup> O recurso das aspas nos ajudará a colocar em suspeição esses termos. Ao descrever os processos discursivos (ASAD, 2003) que orientam as práticas desses sujeitos, pretende-se verificar como são produzidos os conceitos em disputa (“progressismo”, “evangélicos”, “fundamentalistas”, etc.), os quais põem segmentos religiosos distintos em diálogo na esfera pública. Com isso, não se atribui às categorias investigadas significados *a priori* — pelo contrário, queremos compreender seu processo de elaboração, disputa e fixação. O termo “progressista”, por exemplo, tem sua raiz no campo político e é mais associado a movimentos e ideologias que buscam mudanças sociais, políticas e econômicas em direção à justiça social, à igualdade e à inclusão. Porém, a palavra “progressista” não tem um significado unívoco ou fixo, e pode ser entendida de diferentes formas, dependendo da ideologia, do contexto e dos objetivos em questão. Portanto, é importante manter o termo “progressista” como uma categoria de análise crítica, consciente de suas ambigüidades e de seu uso estratégico dentro das disputas ideológicas que se dão no interior das igrejas e da sociedade.

<sup>8</sup> Em alguns contextos, a secularismo pode ser usado como uma justificativa para negar direitos de mulheres muçulmanas, alguns exemplos envolvendo essa problemática: (1) Proibições de vestuários religiosos; (2) Alegação de “proteção” das mulheres; (3) Narrativas de integração; (4) Deslegitimação da prática religiosa no espaço público, entre outros (SCOTT, 2007; MAHMOOD, 2015; PHILLIPS, 2007). De acordo com Mahmood (2015), as normas de gênero são construídas socialmente e podem ser reforçadas tanto por tradições religiosas quanto por discursos seculares. Portanto, o secularismo não é necessariamente libertador e, em determinados contextos, pode até mesmo contribuir para a perpetuação de desigualdades de gênero.

2014) desenvolveram pesquisas preocupadas com o crescente envolvimento de segmentos evangélicos na política partidária e a mútua instrumentalização do religioso e do político. Contudo, nossa pesquisa se volta para um tema que ainda demanda maior aprofundamento: as sobreposições, conexões e interseções entre religião e feminismo. O foco prioritário nos discursos conservadores, termina por invisibilizar os discursos das feministas cristãs e corroborar o retrato reducionista desses sujeitos como “subjugadas”, “passivas”, “desinteressadas” e “desinformadas”.

E, embora já exista uma literatura já consolidada sobre mulheres, religião e feminismo, ela tende a cobrir a história da participação das mulheres cristãs no movimento feminista<sup>9</sup> (RUETHER, 1983; FIORENZA, 1983; DALY, 1973); a teologia feminista (GEBARA, 1993; RODHEN, 1995; FURLIN, 2023); a conversão das mulheres evangélicas ao pentecostalismo (BIRMAN, 1996; MACHADO, 1996); e a participação feminina evangélica no campo da política partidária (MACHADO, 2002; DUARTE, 2015).

Com exceção de algumas publicações, só recentemente as pesquisadoras se voltaram para a questão das feministas cristãs por meio dos *estudos feministas, de mulheres e de gênero*. Sobretudo porque a curiosidade acadêmica sobre o papel das mulheres, seu protagonismo e liderança nesses espaços religiosos cristãos (e fora deles) emerge no próprio processo de expansão do olhar feminista e das Ciências Sociais críticas para a pluralidade de suas sujeitas feministas (ROSADO-NUNES, 2008). Nas últimas duas décadas, embora tenha havido um aumento significativo nos estudos sobre movimentos sociais e religião, essas linhas de pesquisa geralmente seguiram trajetórias paralelas. Essa separação é ainda mais evidente no caso de movimentos sociais considerados como “progressistas”, nos quais predomina uma presunção — mais decorrente de omissões e avaliações ideológicas do que de observações sistemáticas — de que esses grupos e seus participantes seriam essencialmente “laicos”.

Contudo, a religião, compreendida como instituição eclesiástica, crenças, práticas locais ou espiritualidade, desempenha um papel muito mais relevante nas ações e imaginários dos movimentos sociais contemporâneos do que costuma ser reconhecido pela literatura especializada (SMILDE et al., 2014; HUTCHISON, 2012). Essa suposição laicista e, frequentemente, reducionista sobre a religião tende a invisibilizar e até mesmo deslegitimar vozes religiosas, criando uma lacuna na pesquisa e obscurecendo as nuances e complexidades

---

<sup>9</sup> No entanto, à medida que os estudiosos se afastam dos interesses religiosos explícitos da primeira onda do feminismo, a religião parece desaparecer da narrativa histórica feminista do Norte Global. A segunda onda é frequentemente considerada um movimento radicalmente secular, e a religião também está ausente na maior parte das discussões sobre os feminismos contemporâneos (ZWISLER, 2012).

que compõem os movimentos “progressistas” em sua diversidade. Como resultado, o papel da fé na política feminista, embora não completamente negligenciado, tem sido marginalizado em relação à ênfase dada ao ativismo feminista secular e ao destaque conferido ao cristianismo conservador.

O campo de estudos sobre *gênero e religião*, segundo Maria José Rosado-Nunes (2005), experimentou um crescimento significativo nos últimos anos, tanto em termos quantitativos quanto qualitativos. No entanto, a socióloga brasileira da religião ressalta que, apesar desse avanço, o número de investigações ainda é inferior ao desejado. A autora aponta que ambos os campos, embora relevantes, continuam enfrentando invisibilidade e constrangimentos no meio acadêmico. Essa questão também foi debatida em um Seminário Internacional do grupo de pesquisa *Gênero, Religião e Política* (GREPO/PUC-SP/CNPq), onde a teóloga finlandesa Elina Vuola e a historiadora brasileira Margareth Rago destacaram uma certa invisibilidade mútua entre religião e feminismo (2015). Em contrapartida, Lucila Scavone (2015), ao analisar a presença da religião em três revistas acadêmicas especializadas em gênero e feminismo, publicadas no Brasil e no exterior — *Estudos Feministas* (REF/UFSC/1992), *Cadernos Pagu* (Unicamp/1993) e *Labrys* (IREF/UQAM/CA/2002) — no período de 1992 a 2012, concluiu que a frequência da temática religiosa não é desprezível. Em um total de 83 edições estudadas, 52 artigos abordaram religião, indicando uma presença relevante desse tema na produção científica feminista brasileira.

Se a religião fosse exclusivamente uma fonte de opressão para as mulheres, como justificar o fato de que elas continuam a ser o grupo predominante nas diversas tradições religiosas ao redor do mundo, e mais recentemente, também nos novos movimentos religiosos e nas novas religiões? (ROSADO-NUNES, 2001). Apesar do processo de secularização que moldou as sociedades modernas, as religiões ainda exercem um forte poder de atração sobre as mulheres, tanto em contextos urbanizados quanto contextos periféricos à modernidade ocidental. Essa identificação persistente com a religião reflete uma diversidade de razões. Para muitas mulheres, a prática religiosa oferece um senso de pertencimento e identidade, além de atuar como uma importante fonte de apoio social e conexão comunitária. Mais do que isso, em suas tradições religiosas, muitas encontram oportunidades de empoderamento e engajamento em atividades que desafiam normas estabelecidas e promovem transformações em suas comunidades. Essas dinâmicas revelam como a religião pode ser, ao mesmo tempo, um espaço de opressão e uma arena de resistência e transformação.

Essa ambiguidade desafia aqueles que se propõem a estudar a interseção entre feminismo e religião, uma vez que a pesquisa nessa área, como observa Nina Rosas (2021),

não apresenta respostas claras. A pergunta “Como iniciar uma pesquisa que cruza feminismo e religião?” constitui um ponto de partida central para muitos pesquisadores, especialmente para aqueles que estão dando os primeiros passos nesse campo de estudo. Segundo Rosas (2021), a dificuldade em abordar essa questão surge de diversos fatores: os referenciais teóricos predominantes frequentemente partem de pressupostos seculares; há uma escassez de materiais acadêmicos que tratam a religião como uma potencial aliada; e existe uma carência de metodologias que integrem esses dois campos de maneira equitativa e não hierárquica. Diante dessas dificuldades e seguindo a abordagem sugerida por Rosas (2021), tentamos realizar uma revisão da literatura no Google Acadêmico.

Contudo, ao combinarmos os termos “feminismo” e “religião”, encontramos mais de 47 mil resultados, o que demonstrou a impossibilidade de uma análise exaustiva. Além disso, como a própria Rosas ressalta, há uma disparidade significativa entre o que está indexado no Google Acadêmico e nas bases mais especializadas, como SciELO, o Portal de Periódicos da Capes e a BDTD (Biblioteca Digital de Teses e Dissertações). Essa diferença reflete não apenas distintos pontos de partida para a pesquisa, mas também diferentes níveis de validação científica, impactando tanto pesquisadores em formação quanto os mais experientes. Considerando essas limitações e buscando maior consistência metodológica, optamos por concentrar nossa revisão da literatura exclusivamente em bases especializadas, que garantem um acesso mais criterioso e alinhado às exigências do campo de estudo.

Antes de iniciar a revisão propriamente dita, consultamos as revisões bibliográficas já existentes no campo da Sociologia da Religião, a fim de buscar direções e obter *insights* que pudessem orientar nossa investigação. Linda Woodhead (2001), uma das principais especialistas contemporâneas no estudo da religião, destaca que a estrutura teórica dominante na área frequentemente negligencia questões de gênero, separando os estudos sobre mulheres e religião das chamadas “grandes questões sociológicas”. Essa tendência também é evidente no Brasil, como aponta Joanildo Burity (2020), que, ao analisar publicações em Sociologia da Religião entre 1998 e 2018, identificou que 41,22% dos trabalhos abordavam identidades e práticas religiosas específicas, enquanto os estudos relacionados a gênero, corpo e sexualidade representavam menos de 10% (26 textos, ou 8,78%).

Um balanço mais recente e alinhado ao nosso campo de pesquisa, foi realizado por Nina Rosas (2021), que focou exclusivamente na relação entre “religião evangélica” e “gênero”. Seu levantamento mostrou que, entre 2000 e 2010, foram publicados apenas 9 artigos sobre o tema, enquanto entre 2011 e 2020 esse número cresceu para 44. Esses dados revelam um aumento significativo do interesse acadêmico nas intersecções entre gênero e

religião, especialmente na última década, embora ainda existam lacunas significativas, particularmente no que diz respeito a uma análise mais integrada e crítica que leve em consideração tanto os avanços quanto as limitações impostas pela religião.

A revisão da produção científica para esta tese requer uma abordagem abrangente que inclua a vertente católica e contemple a chamada “literatura cinzenta” (dissertações e teses), diferentemente das revisões da literatura realizadas anteriormente (ROSAS, 2021; BURITY, 2020). A inclusão da “literatura cinzenta” é essencial, pois essas fontes frequentemente trazem pesquisas inovadoras e atualizadas, com enfoques específicos sobre temas emergentes ou marginais que ainda não ganharam destaque em publicações acadêmicas. Além disso, a revisão realizada nesta tese também não se limita ao campo da Sociologia da Religião, já que a interseção entre gênero e religião é, por natureza, interdisciplinar (VUOLA, 2015), envolvendo diversas áreas das Ciências Sociais e oferecendo uma perspectiva mais abrangente sobre as dinâmicas que moldam as experiências das mulheres em contextos religiosos. Assim, realizamos um mapeamento do estado da arte sobre as relações entre as religiões (católica e evangélica) e as mulheres, pesquisando artigos científicos, dissertações e teses nas bases SciELO (Biblioteca Eletrônica Científica *Online*), Portal de Periódicos da Capes e BDTD (Biblioteca Digital de Teses e Dissertações), entre 2010 a 2020. Para assegurar a qualidade e relevância dos resultados optamos por selecionar apenas produções revisadas por pares.

As buscas foram realizadas utilizando as seguintes combinações de palavras-chave: (“religião + gênero”), (“religião + feminismo”), (“gênero + evangelic\*”) e (“gênero + catholic\*”). Inspiradas por Rosas (2021), buscamos responder à seguinte questão: o que a literatura socioantropológica revela sobre a relação entre religião e mulheres? Após a aplicação de critérios de inclusão e exclusão, identificamos um total de 57 trabalhos<sup>10</sup>, sendo 27 teses e dissertações e 30 artigos científicos. Dentre esses, 9 estudos se destacam por dialogarem diretamente com o tema central de nossa pesquisa, abordando a intersecção entre “mulheres cristãs” e “ativismo”. Essas produções exploram a participação de mulheres cristãs em movimentos sociais, analisando suas práticas de resistência e engajamento no contexto

---

<sup>10</sup> Seguindo critérios inspirados por Nina Rosas (2021), a seleção dos textos para a pesquisa priorizou estudos que abordassem diretamente a relação entre mulheres e religião no contexto do cristianismo. Considerando a natureza interdisciplinar do tema, foram incluídos trabalhos provenientes de diferentes áreas do conhecimento, desde que apresentassem uma abordagem analítica relevante para as Ciências Sociais e Humanas. No entanto, foram excluídos estudos cujo foco principal recaísse sobre masculinidade ou homossexualidade, bem como aqueles que tratassem de temas adjacentes, como “ideologia de gênero” ou a participação política de religiosos de maneira ampla, sem considerar especificamente a articulação entre religião e feminismo. Além disso, a seleção privilegiou textos que oferecessem contribuições analíticas, em detrimento de abordagens exclusivamente normativas ou apologéticas.

religioso, e de que forma utilizam a fé como ferramenta para a transformação social. Esses dados indicam que, nos últimos anos, a relação entre religião e ativismo feminino passou a ser um objeto de análise reconhecido e necessário no campo acadêmico.

Os resultados da revisão apontam que o campo de estudo sobre as mulheres cristãs no Brasil está em expansão, com um aumento significativo de publicações na última década. Os estudos revisados abrangem diferentes áreas, incluindo a Sociologia da Religião, Ciências da Religião, Educação, História e Teologia. Isso indica que a interseção entre religião e gênero não se restringe a uma disciplina específica, mas envolve um diálogo interdisciplinar, principalmente entre as Ciências Sociais e as áreas teológicas. A produção acadêmica é concentrada, em sua maior parte, nas regiões Sudeste e Nordeste, refletindo o maior dinamismo acadêmico dessas áreas no Brasil, com um crescimento também visível em outras regiões, como o Sul e o Centro-Oeste. No que diz respeito aos pesquisadores, observa-se uma predominância de autoras, o que indica um forte engajamento das acadêmicas na análise do papel da religião na vida das mulheres. No entanto, também se destaca a participação de homens, com oito artigos de autoria masculina. Em relação ao foco temporal, a maior parte dos estudos foi publicada entre 2014 e 2020, o que reflete o aumento do interesse acadêmico na relação entre gênero e religião nessa última década.

Quanto à pergunta central da nossa análise, constatamos que a literatura revela a religião como um fenômeno multifacetado, ambíguo e, por vezes, contraditório na vida das mulheres. Embora frequentemente identificada como um mecanismo que legitima a violência de gênero e reforça papéis tradicionais nas instituições religiosas (FARIAS, 2011; DINIZ, 2020), a religião também emerge como uma fonte significativa de empoderamento e suporte para as mulheres (BIRMAN, 2019), um aspecto já reconhecido pela literatura socioantropológica desde a década de 1990 (MAFRA, 1998; MACHADO, 1996). Além disso, a literatura aborda temas como o sacerdócio feminino em diversas denominações (TAIZA, 2010; LEAL, 2018) e destaca como a religião pode abrir espaços para pautas de interesse feminino, incluindo conjugalidade, família, proteção contra a violência e lutas feministas (BARBOZA, 2019; MARTINS, 2020). Análises específicas sobre organizações como Católicas pelo Direito de Decidir também são notáveis, trazendo contribuições históricas e analíticas (CARMO, 2015; CAMPANARO, 2014). Esses tópicos mostram que a literatura socioantropológica sobre gênero e religião vem se consolidando com abordagens teóricas mais críticas, sofisticadas e interdisciplinares. Ao tratar de temas como agência, igualdade, ativismo político e empoderamento, esses estudos ampliam a compreensão da interseção entre religião e gênero e contribuem de forma relevante para a sociologia.

Ao concluir, constatamos que, enquanto os estudos iniciais sobre religião e gênero se concentraram nas experiências religiosas das mulheres e na desconstrução das características opressivas das tradições religiosas, pesquisas mais recentes passaram a investigar de que forma movimentos e instituições religiosas são moldados por discursos “modernos”, “seculares” e “feministas”. Esses estudos também investigam as implicações dos movimentos feministas religiosos para a promoção de mudanças sociais igualitárias e sua influência na política em geral. De forma significativa, evidenciam que as mulheres religiosas podem ser agentes de transformação, mesmo em contextos culturais e institucionais marcados por opressões históricas. Nesse sentido, este trabalho se apresenta como um convite para olhar com mais atenção a interseção entre religião e direitos das mulheres, especialmente em um país como o Brasil, onde a fé cristã — em suas vertentes evangélica e católica — exerce profunda influência sobre a cultura, a política e a sociedade. Além de ampliar o conhecimento sobre os movimentos feministas religiosos, a pesquisa busca enriquecer o debate sobre o papel da religião como força potencial na construção de uma sociedade mais justa.

### **1.3 Caminhos teórico-metodológicos**

Para compreender como os significados de “feminismo” e “religião” são construídos, tensionados e ressignificados no contexto do ativismo cristão feminista, este trabalho recorre aos conceitos de *antagonismo*, *articulação* e *hegemonia*, desenvolvidos por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985). Em vez de partir de identidades pré-definidas, esta abordagem entende a sociedade como um campo discursivo em permanente disputa, no qual os sujeitos e os sentidos são produzidos de forma contingente. O ponto de partida é o *antagonismo*, entendido como “a impossibilidade da plena constituição do campo” (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 137), ou seja, como a irrupção de um conflito que impossibilita a fixação plena dos significados. No caso do ativismo cristão feminista, identificam-se dois níveis principais de antagonismo: o primeiro nível, interno às instituições religiosas, refere-se ao embate entre mulheres feministas e os discursos e práticas eclesiais que deslegitimam as pautas de gênero; o segundo, mais amplo, diz respeito à reação da direita conservadora e “anti-direitos”, que constrói o feminismo como inimigo moral e político no espaço público. Esses antagonismos revelam os limites das ordens sociais estabelecidas e abrem espaço para novas articulações.

É a partir dessa fissura que emerge a *articulação*, conceito que designa o processo pelo qual elementos dispersos são conectados de forma contingente em um discurso provisoriamente coerente. De acordo com os próprios autores, “chamamos articulação a qualquer prática que estabelece uma relação entre elementos de tal maneira que a identidade

de cada um deles é modificada em consequência da relação” (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 105). No ativismo cristão feminista, esse processo se dá, primeiro, no plano da militância religiosa, em que mulheres articulam sua fé com discursos feministas; e, em segundo lugar, na articulação estratégica com movimentos e atores seculares em alianças mais amplas que reforçam suas demandas e desafiam a separação rígida entre a religião e a política.

Por fim, a análise se volta ao conceito de hegemonia, entendido como a construção de um projeto político capaz de organizar, ainda que provisoriamente, uma formação discursiva que se apresente como totalizante. Como afirmam Laclau e Mouffe, “a hegemonia supõe a constituição de um novo tipo de relação política entre práticas que antes eram diferentes, mediante a construção de uma equivalência articulada entre elas” (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 61). No contexto desta pesquisa, o conceito de hegemonia é mobilizado para compreender os momentos em que demandas feministas conseguiram se articular a projetos políticos mais amplos, ampliando seu alcance e legitimidade. Embora o feminismo cristão não tenha conquistado hegemonia plena nem no campo religioso nem no político, é possível identificar dois marcos relevantes: de um lado, a inserção parcial das pautas feministas no projeto hegemônico dos governos Lula (2003–2010) e Dilma Rousseff (2011–2016), especialmente por meio da institucionalização de políticas públicas voltadas à igualdade de gênero; de outro, a reação conservadora, intensificada a partir do impeachment de Dilma em 2016, que impulsionou a formação de uma contra-hegemonia baseada na moral religiosa e na deslegitimação do feminismo como discurso público. Essa virada coloca o movimento feminista em uma postura defensiva, ao mesmo tempo que redefine os termos da disputa simbólica, especialmente para mulheres cristãs que buscam articular fé e militância em um campo crescentemente polarizado.

É justamente para compreender a complexidade dessas disputas por sentido, e a forma como o ativismo cristão feminista emerge em meio a antagonismos múltiplos e articulações contingentes, que este trabalho recorre à teoria do discurso de Laclau e Mouffe (1985). Embora as teorias feministas, especialmente em suas vertentes interseccionais e descoloniais, ofereçam ferramentas essenciais para analisar as opressões de gênero, raça e classe, elas nem sempre fornecem os instrumentos conceituais necessários para abordar os processos pelos quais categorias como “feminismo” e “religião” são resignificadas em contextos de embate político. A teoria do discurso se mostra particularmente eficaz para analisar esse cenário porque parte do princípio de que os significados sociais não são dados nem estáveis, mas sempre construídos em disputa. Em vez de assumir identidades fixas, essa abordagem permite investigar como o próprio “feminismo cristão” se constitui como um significante flutuante,

resultante da articulação entre demandas heterogêneas que desafiam tanto os discursos conservadores religiosos quanto certos pressupostos do feminismo secular. Assim, o recurso à teoria do discurso não substitui, mas complementa a teoria feminista oferecendo uma lente estratégica para examinar as lutas simbólicas e os rearranjos políticos que moldam a emergência e a atuação do ativismo cristão feminista.

Embora a teoria do discurso forneça importantes ferramentas para compreender a construção discursiva das identidades — sempre contingentes, relacionais e sujeitas a deslocamento —, é possível enriquecer essa análise ao incorporar perspectivas que dão ênfase à dimensão encarnada dessas construções. Nesse sentido, a obra de Gloria Anzaldúa (1987) traz uma contribuição fundamental. Escritora, poeta e teórica chicana, Anzaldúa problematiza os limites impostos por categorias rígidas de pertencimento — como religião, gênero, cultura e nação — e propõe a noção de uma identidade em trânsito, forjada no entre-lugar, na contradição e na hibridez. Sua reflexão converge com a perspectiva pós-estruturalista da teoria do discurso ao afirmar que as identidades são construídas, e não dadas, mas se diferencia ao enfatizar o caráter corporal, emocional e espiritual dessas vivências nas margens. A partir de sua proposta, a identidade das feministas cristãs pode ser compreendida não como contraditória ou fragmentada, mas como a de sujeitos que constroem uma política situada nas fronteiras — espaço de criação e resistência. Nesse lugar liminar, desafiam dicotomias estabelecidas e formulam novas formas de engajamento e pertencimento.

Ampliando esse olhar, o *mapeamento das margens* desenvolvido por Kimberlé Crenshaw (1991) constitui uma ferramenta teórico-metodológica central para esta pesquisa, ao permitir identificar como certas experiências permanecem à margem. Isso ocorre tanto nas narrativas dominantes quanto nas estratégias políticas hegemônicas. Crenshaw propõe esse mapeamento como uma forma de dar visibilidade às mulheres cujas vivências escapam às lógicas analíticas baseadas em categorias únicas de identidade, como “mulher” ou “negra”, mostrando que "as experiências das mulheres de cor são frequentemente marginalizadas dentro de ambos [os discursos feministas e antirracistas]" (CRENSHAW, 1991, p. 1244, tradução nossa). Tal marginalização, segundo a autora, não é um efeito acidental, mas resultado da forma como raça e gênero interagem estruturalmente para configurar desigualdades específicas.

O mapeamento das margens é, portanto, um exercício de visibilidade política, nos convidando à olhar para as bordas dos discursos, onde se situam experiências “demasiado múltiplas” para serem capturadas por categorias identitárias únicas. Uma feminista cristã negra, por exemplo, pode não se reconhecer plenamente nem nos espaços feministas laicos —

que frequentemente deslegitimam a religiosidade —, nem nos espaços religiosos tradicionais — que tendem a silenciar questões de gênero e raça. O mapeamento das margens torna possível reconhecer essa voz híbrida, que desafia simultaneamente os pressupostos do feminismo secular e as normas da moral religiosa hegemônica. Para Crenshaw (1991), essas margens não devem ser ignoradas, mas colocadas no centro da análise, de modo a produzir estratégias políticas verdadeiramente inclusivas.

Embora a proposta inicial da pesquisa tenha sido investigar de forma ampla o campo do ativismo cristão feminista, tornou-se necessário definir um recorte mais específico para que a análise fosse viável do ponto de vista empírico e mantivesse coerência teórico-metodológica. Essa delimitação não foi apenas uma escolha prática, mas parte do próprio método adotado: o mapeamento das margens, entendido aqui não só como metáfora crítica, mas como uma estratégia ativa de investigação. Isso significou estabelecer critérios que permitissem reduzir o campo de estudo a um conjunto manejável de atores, sem ignorar a diversidade e a complexidade que marcam o ativismo cristão feminista. Assim, a transição de uma abordagem panorâmica para um foco mais delimitado não se deu por limitações externas, mas pela própria lógica da pesquisa, que exigiu identificar os sujeitos mais representativos e estrategicamente posicionados nas disputas simbólicas em torno da religião, do gênero e da política no Brasil atual.

Nesse sentido, aplicamos três critérios de seleção empírica para definir os grupos e coletivos que compõem o *corpus* principal da análise: (1) identificar-se publicamente com o ativismo feminista e cristão (evangélico ou católico); (2) ser composto majoritariamente por mulheres e ter liderança feminina; (3) manter atuação digital por meio de perfil público e aberto no Instagram e/ou Facebook, com atividade contínua ou registrada entre 2016 e 2024. Foram identificados dezessete atores que atendem a esses critérios. Embora quatro deles — *Católicas pelo Direito de Decidir* (1993), *Grupo Flor de Manacá* (2006), *Coletivo Vozes Marias* (2014) e *Evangélicas pela Igualdade de Gênero* (2015) — tenham sido fundados anteriormente, sua inclusão se justifica pela relevância e continuidade de suas ações durante o período analisado. Foi ao longo desses anos que esses coletivos intensificaram sua presença nas mídias digitais, consolidando estratégias de comunicação, ampliando seu alcance e fortalecendo sua participação no debate público sobre fé e feminismo.

Para aferir o primeiro critério — identificação com o feminismo cristão —, recorreremos às autodeclarações públicas disponíveis nos perfis oficiais dos coletivos, especialmente nas seções “Sobre” ou “Quem somos?”. Já os demais critérios foram verificados a partir de uma análise exploratória preliminar nas redes sociais. Esse processo

permitiu eliminar sete grupos do levantamento inicial: o *Fórum Permanente de Mulheres Negras Cristãs do Rio de Janeiro* (por não possuir perfil ativo em redes sociais); *Evangélicas Feministas* (por apresentar uma atuação digital pouco relevante) e o grupo *Feministas Cristãs* (por se tratar de um grupo fechado, sem publicações públicas). Além disso, foram excluídos os projetos *Raabe* (Igreja Universal do Reino de Deus), *Quebrando o Silêncio* (Igreja Adventista) e *Ministério Elas* (Igreja Batista da Lagoinha), que, embora atuem no acolhimento de mulheres vítimas de violência, não se identificam com o feminismo; bem como o coletivo *CUXI*, que aborda questões de gênero, mas não tem o feminismo como eixo central de sua atuação.

Os atores selecionados foram: (1) *Católicas pelo Direito de Decidir* (CDD); (2) *Marias e Madalenas*; (3) *Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto* (FEPLA); (4) *(Fé)ministras*; (5) *Evangélicas pela Igualdade de Gênero* (EIG); (6) *Projeto Redomas*; (7) *Rede de Mulheres Negras Evangélicas* (RMNE); (8) *Coletivo Zaurildas*; (9) *iRuah*; (10) *TeoMulher*; (11) *Projeto Preciosa*; (12) *Tem Mulher na Igreja!*; (13) *Coletivo Vozes Marias*; (14) *Coletivo Núbias*; (15) *Fórum de Mulheres Cristãs de Pernambuco*; (16) *Grupo Flor de Manacá*; e (17) *Movimento Social de Mulheres Evangélicas do Brasil* (MOSMEB). A ordem de apresentação dos grupos segue o critério de relevância digital, definido exclusivamente pelo número de seguidores nas redes sociais. Essa escolha se justifica pela função estratégica que a visibilidade exerce no ambiente digital, especialmente em contextos de ativismo.

A Tabela 1 apresenta uma sistematização dos coletivos analisados, reunindo informações que possibilitam uma visão panorâmica do campo do ativismo cristão feminista. São indicados o nome de cada grupo, uma breve descrição sobre quem são, suas formas de atuação, a relação que estabelecem com as instituições religiosas (de adesão, distanciamento ou tensão) e o ano de criação. Essa organização busca oferecer subsídios para as análises desenvolvidas ao longo do capítulo, evidenciando as singularidades e convergências entre os coletivos que compõem o universo empírico da pesquisa. As categorias apresentadas foram definidas com base em critérios analíticos e empíricos. As informações sobre “Quem são?” e “Como atuam?” foram extraídas da autodescrição dos próprios grupos em sites, redes sociais e materiais institucionais, complementadas por observações diretas e entrevistas realizadas no campo. O campo “Ano de criação” foi estabelecido a partir das datas de fundação oficialmente divulgadas pelas próprias organizações, ou, na ausência dessas, a partir do ano da primeira publicação disponível em suas plataformas digitais.

A categoria “Relação com a igreja” foi construída com base em evidências empíricas que indicam como os coletivos se posicionam em relação às instituições religiosas. Foram

considerados: (a) o vínculo institucional ou a autonomia em relação às igrejas; (b) a presença de colaborações ou conflitos explícitos com lideranças eclesiais; (c) o tom adotado nas postagens e materiais públicos ao se referirem às igrejas e aos espaços de fé; e (d) os relatos das próprias integrantes nas entrevistas. A partir dessa leitura, os coletivos foram classificados como atuando em regime de adesão (quando há vínculo direto ou atuação integrada à estrutura eclesial), de distanciamento (quando há uma atuação autônoma, desvinculada das instituições religiosas, embora ainda situada no campo da fé), ou de tensão (quando há uma relação crítica ou conflitiva com as lideranças e os discursos dominantes das igrejas às quais as integrantes pertencem ou se referem). Essa sistematização não tem caráter classificatório rígido, mas busca organizar de forma comparativa os dados levantados, permitindo observar padrões de atuação e posicionamento político-religioso que informam as análises desenvolvidas ao longo da tese.

**Tabela 1: Mapeamento do ativismo cristão feminista no Brasil<sup>11</sup>**

Perfis	Quem são?	Como atua?	Relação com Igreja	Ano
1. Católicas pelo Direito de Decidir (CDD)	O Católicas pelo Direito de Decidir é um movimento político de alcance internacional, articulado em organizações não governamentais (ONGs) presentes atualmente em 12 países. Composto por mulheres que se identificam como católicas, o movimento propõe um questionamento crítico a determinadas normas eclesiais, especialmente no que se refere ao aborto, aos direitos reprodutivos e à autonomia das mulheres sobre seus próprios corpos.	Produção de cartilhas e materiais sobre justiça reprodutiva; participação em atos públicos e audiências; articulação com movimentos feministas e redes de direitos humanos; forte presença em debates acadêmicos e midiáticos.	tensão	1993
2. Marias e Madalenas	O Marias e Madalenas é um grupo de mulheres adventistas que passou a se reunir virtualmente com o objetivo de revisar o texto bíblico e aprofundar a compreensão sobre o protagonismo feminino na história e no desenvolvimento do cristianismo.	Publicações no Instagram com reflexões bíblicas, postagens sobre protagonismo feminino, espiritualidade e crítica a dogmas. Atuação restrita ao ambiente virtual.	tensão	2020
3. Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto (FEPLA)	A Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto (FEPLA) se apresenta como um coletivo de mulheres evangélicas engajadas na luta pelo direito ao aborto. O grupo busca evidenciar que, dentro das próprias igrejas, há resistência à lógica restritiva e punitiva imposta pelo fundamentalismo religioso, desafiando a narrativa hegemônica que associa a fé evangélica a uma posição unívoca e contrária à descriminalização do aborto.	Participação em atos pela descriminalização do aborto; rodas de diálogo e campanhas digitais; produção de materiais didáticos e entrevistas em mídias “progressistas”.	tensão	2017

<sup>11</sup> O critério adotado para a apresentação dos atores mapeados do ativismo cristão feminista foi o número de seguidores no perfil digital de maior relevância de cada grupo. Optou-se, assim, por destacar aqueles coletivos que apresentam maior alcance e engajamento nas redes sociais, partindo do entendimento de que a visibilidade e a capacidade de mobilização nesses espaços digitais são dimensões centrais para a disseminação de suas pautas, narrativas e formas de atuação.

Perfis	Quem são?	Como atua?	Relação com Igreja	Ano
4.(Fé)ministas	O Coletivo Fé.ministras é composto por mulheres cristãs comprometidas com a vida e a justiça do Reino de Deus. Elas se dedicam à defesa dos direitos de mulheres, meninas e pessoas gestantes, promovendo um espaço de acolhimento, reflexão e resistência dentro das comunidades religiosas.	Atuação concentrada no Instagram, por meio da publicação de conteúdos sobre justiça de gênero, espiritualidade cristã e crítica às opressões religiosas. O perfil funciona como espaço de acolhimento simbólico, provocação teológica e denúncia, mas não há evidências de atividades presenciais, formação de rede ou engajamento institucional com igrejas ou movimentos sociais.	tensão	2019
5.Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG)	A Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG) foi criada em maio de 2015, durante a reunião do Fórum Pentecostal Latino-Caribenho (FPLC), com o objetivo de articular mulheres protestantes – especialmente pentecostais e neopentecostais – em torno da luta por igualdade de gênero dentro das igrejas e na sociedade. A iniciativa busca promover um espaço de fortalecimento mútuo, onde diferentes trajetórias e experiências possam ser compartilhadas, além de estabelecer diálogos com outras evangélicas que já atuam há mais tempo nessa caminhada.	Oficinas de formação; cultos feministas; projetos de enfrentamento à violência de gênero; leitura bíblica popular e feminista; articulação com redes ecumênicas e comunitárias.	tensão	2015
6.Projeto Redomas	O Projeto Redomas foi conduzido por mulheres cristãs que buscam abrir um espaço de diálogo crítico dentro das comunidades de fé. Seu objetivo central é confrontar discursos que historicamente relegaram as mulheres a uma posição subalterna nesses espaços, promovendo reflexões que reafirmam sua autonomia, protagonismo e participação ativa nas práticas religiosas. Dessa forma, a iniciativa se insere em um movimento mais amplo de questionamento das estruturas patriarcais dentro das igrejas, evidenciando a existência de resistência e transformação dentro do próprio campo religioso.	Produção de conteúdo teológico digital; estudos bíblicos e cartilhas; podcast “RedomaCAST <sup>12</sup> ”; debates sobre gênero e religião; atuação prioritariamente <i>online</i> .	tensão	2016
7.Rede de Mulheres Negras Evangélicas (RMNE)	A Rede de Mulheres Negras Evangélicas (RMNE) é uma organização não governamental composta por mulheres negras cristãs e evangélicas que se estruturam de forma independente e interdenominacional. Sua atuação se concentra na promoção da justiça racial e de gênero, articulando debates, mobilizações e ações voltadas para o enfrentamento das desigualdades dentro e fora dos espaços religiosos. A RMNE evidencia a intersecção entre fé, raça e gênero, desafiando tanto o racismo estrutural quanto as hierarquias patriarcais presentes nas igrejas e na sociedade.	Projetos como <i>Meu Corpo é Templo, Cidadã de Fé e Deus é Amigo das Mulheres</i> <sup>13</sup> ; formações sobre cidadania, democracia e justiça reprodutiva; campanhas e seminários em defesa das mulheres negras evangélicas.	tensão	2018

<sup>12</sup> O *RedomaCAST* é um podcast produzido pelo Projeto Redomas que promove debates sobre gênero, fé e justiça social.

<sup>13</sup> A RMNE desenvolveu três campanhas principais nos últimos anos: *Meu Corpo é Templo* (2020), voltada para a justiça reprodutiva e o enfrentamento das violências que afetam os corpos de mulheres negras religiosas; *Cidadã de Fé* (2021), com foco em formação cidadã e incentivo à participação política de mulheres evangélicas; e *Deus é Amigo das Mulheres* (2022), voltada à conscientização e mobilização das igrejas no enfrentamento à violência doméstica e no acolhimento às vítimas.

Perfis	Quem são?	Como atua?	Relação com Igreja	Ano
8.Coletivo Zaurildas	O Coletivo Zaurildas se apresenta como um espaço de articulação que reúne mulheres negras feministas e evangélicas, tendo como eixo central a interseccionalidade de raça, gênero e religião. Sua atuação se dá a partir de uma perspectiva decolonial, questionando as heranças coloniais presentes na vivência da fé e propondo uma ressignificação do cristianismo a partir das experiências e narrativas das mulheres negras. Dessa forma, o coletivo busca construir um espaço de resistência e afirmação identitária dentro do campo religioso, promovendo reflexões críticas sobre fé, feminismo e negritude.	Rodas de conversa, oficinas, intervenções culturais (moda e estética afrocentrada); atuação em espaços comunitários e culturais periféricos; produção de conteúdo com base em teologia negra.	tensão	2019
9. iRuah	A IRuah é uma organização comunitária dedicada ao acolhimento e acompanhamento de meninas e mulheres vítimas de violência. Sua atuação se concentra na construção de espaços seguros e de suporte, oferecendo apoio emocional, social e, em alguns casos, espiritual para aquelas que enfrentam situações de vulnerabilidade. A iniciativa se insere em uma perspectiva de cuidado e fortalecimento, buscando não apenas oferecer acolhimento imediato, mas também contribuir para a superação das violências estruturais que afetam a vida das mulheres.	Atendimento e acolhimento a mulheres vítimas de violência; formações como <i>Tecendo Redes</i> <sup>14</sup> (2021) sobre violência de gênero e construção de redes de apoio; escuta ativa e suporte espiritual.	distanciamento	2020
10.TeoMulher	O TeoMulher é um projeto que tem como objetivo ampliar a visibilidade do trabalho de mulheres na teologia e nas ciências da religião, áreas historicamente dominadas por homens. A iniciativa busca destacar a produção intelectual e a atuação de teólogas e pesquisadoras, promovendo um debate crítico sobre a presença feminina nesses espaços acadêmicos e eclesiais.	Rodas de conversa, seminários, <i>lives</i> e atos públicos sobre a presença de mulheres na teologia e nas ciências da religião; atuação nas redes acadêmicas e religiosas progressistas.	distanciamento	2019
11. Projeto Preciosa	O Projeto Preciosa se apresenta como uma iniciativa cristã voltada para a denúncia e o acolhimento de vítimas de violência, abusos e tentativas de feminicídio que se identificam com a fé. Sua atuação se fundamenta em uma cosmovisão cristã e no uso de uma linguagem teológico-bíblica para defender os direitos humanos e o direito à vida. O projeto busca articular fé e justiça, oferecendo suporte às vítimas e promovendo reflexões sobre a necessidade de enfrentar a violência de gênero dentro e fora dos espaços religiosos.	Acolhimento religioso a mulheres vítimas de violência; suporte emocional e espiritual; denúncias públicas em redes sociais; abordagem pastoral com foco em direitos humanos.	tensão	2020
12.Tem Mulher na Igreja!	O Tem Mulher na Igreja! se apresenta como uma iniciativa cristã voltada à comunicação de um Evangelho que se pretende simples, justo e libertador para as mulheres. Sua proposta combina a difusão de conteúdos informativos com a intenção de transformar os espaços religiosos institucionais, promovendo reflexões sobre a participação feminina nas igrejas e questionando estruturas que historicamente marginalizaram as mulheres dentro das comunidades de fé.	Produção de conteúdos formativos digitais; postagens sobre feminismo cristão, leitura crítica da Bíblia e denúncia de opressões nas igrejas; atuação concentrada nas redes sociais.	tensão	2016

<sup>14</sup> *Tecendo Redes* (2021) é uma formação desenvolvida pela iRuah voltada à capacitação de lideranças comunitárias, religiosas e profissionais da assistência social para a identificação de situações de violência contra meninas e mulheres, bem como para a construção de redes de apoio e acolhimento baseadas na escuta sensível e na perspectiva dos direitos humanos.

Perfis	Quem são?	Como atua?	Relação com Igreja	Ano
13. Coletivo Vozes Marias	O Coletivo Vozes Marias é formado por mulheres cristãs de diferentes denominações, incluindo jovens e adultas, que compartilham uma trajetória acadêmica em diversas áreas do conhecimento. Provenientes de classes populares da cidade do Recife, Pernambuco, as integrantes do coletivo articulam fé, educação e justiça social, promovendo espaços de reflexão e resistência dentro e fora das comunidades religiosas.	Oficinas de teologia bíblica feminista; rodas de diálogo e cultos feministas; intervenções públicas e participação em audiências; produção de documentário.	adesão	2014
14. Coletivo Núbias	O Coletivo Núbias se constitui como um espaço de afirmação e protagonismo para mulheres negras evangélicas, promovendo a valorização de suas vivências e experiências dentro e fora dos espaços religiosos. A iniciativa busca fortalecer a identidade dessas mulheres, articulando fé, negritude e gênero em uma perspectiva de resistência e transformação.	Atua prioritariamente na formação de mulheres negras evangélicas por meio de <i>lives</i> temáticas, rodas de conversa virtuais e produção de conteúdo afirmativo nas redes sociais.	tensão	2020
15. Fórum de Mulheres Cristãs de Pernambuco	O Fórum de Mulheres Cristãs de Pernambuco reúne mulheres de diferentes denominações cristãs em torno da luta por uma vida livre de violência para todas as mulheres e meninas. A iniciativa busca articular fé e direitos humanos, promovendo espaços de diálogo, mobilização e enfrentamento às desigualdades de gênero dentro e fora das igrejas.	Campanhas como “Somos Mulheres de Coragem <sup>15</sup> ” (2023); seminários, cultos feministas, eventos interdenominacionais; articulação com movimentos sociais e redes de mulheres.	tensão	2016
16. Grupo Flor de Manacá	O Grupo Flor de Manacá surgiu em 2006 como um espaço de leitura bíblica a partir de uma perspectiva de gênero. Desde sua fundação, busca reinterpretar as escrituras de forma crítica, promovendo uma compreensão da fé que desafia visões tradicionais e possibilita a construção de uma espiritualidade mais inclusiva.	Leitura feminista e popular da Bíblia; oficinas e rodas de leitura; produção e publicação da <i>Revista Flor de Manacá</i> <sup>16</sup> ; atuação em igreja local (Igreja Batista do Pinheiro).	adesão	2006
17. Movimento Social das Mulheres Evangélicas do Brasil (MOSMEB)	O Movimento Social das Mulheres Evangélicas do Brasil (MOSMEB) surgiu como uma resposta coletiva e articulada dentro do meio evangélico contra a romantização da violência doméstica. Sua criação foi motivada pela realização de uma Plenária Ampliada virtual, ocorrida quarenta e seis horas após a publicação do clipe “A Voz”, da cantora Cassiane, que gerou ampla repercussão por reforçar discursos que minimizam a gravidade da violência de gênero. O movimento se estrutura como um espaço de resistência e mobilização para mulheres evangélicas que defendem uma fé comprometida com os direitos das mulheres e o enfrentamento das violências estruturais.	<i>Lives</i> , rodas de conversa, seminários, cultos feministas; articulação emergente de mobilização contra violências simbólicas e midiáticas; presença <i>online</i> e em eventos públicos.	tensão	2018

Fonte: Elaboração própria, 2024.

<sup>15</sup> *Somos Mulheres de Coragem* é uma campanha que promove reflexões sobre a divisão sexual do trabalho e o papel das mulheres nas comunidades de fé. A iniciativa inclui publicações nas redes sociais, seminários e cultos temáticos voltados à valorização da autonomia e da dignidade das mulheres cristãs.

<sup>16</sup> A *Revista Flor de Manacá* é uma publicação do Grupo Flor de Manacá, voltada à leitura feminista e popular da Bíblia, com reflexões teológicas produzidas por mulheres cristãs comprometidas com justiça de gênero.

Antes de seguir, vamos agora detalhar o desenho de pesquisa adotado para a realização desta investigação, incluindo a estratégia metodológica (qualitativa); o tipo de estudo (etnografia digital); os procedimentos empregados na constituição do *corpus* de análise (observação não-participante, entrevista semiestruturada e levantamento de documentos); os procedimentos analíticos aplicados (análise de discurso de matriz francesa), bem como a amostra desta análise (dezessete atores do ativismo cristão feminista). Como já visto anteriormente, o referencial teórico deste estudo encontra sustentação na teoria do discurso pós-estruturalista (LACLAU; MOUFFE, 1985) uma perspectiva que compreende o social como produzido discursivamente e que, por isso, é sempre contingente, precário e (relativamente) indeterminado. Diante disso, negamos a isenção axiológica dos fatos observados, e adotamos tanto a escrita pessoal para evitarmos a separação sujeito/objeto defendida pelo paradigma dominante da ciência moderna, como a opção por escrever na primeira pessoa do plural por entendermos que a realidade interiorizada nos indivíduos é uma construção sócio-histórica, já que não acreditamos na construção neutra e desinteressada do conhecimento propagada pelo ideal positivista (BERGER; LUCKMANN, 2007).

Assim, tanto o nosso objeto de estudo o ativismo cristão feminista, quanto o conhecimento e os valores que utilizamos para compreendê-lo são construções contingentes e historicamente situadas. Nesse caminho, para o ativismo cristão feminista, essas premissas ontológicas, epistemológicas e axiológicas ajudam a desafiar a ideia de uma “essência” cristã ou feminista. Em vez de fixar o que é “ser cristã”, o pós-estruturalismo permite ver o cristianismo e o feminismo como terrenos de significados múltiplos e contestados, onde as ativistas cristãs feministas podem reinterpretar textos sagrados, tradições e doutrinas, em busca de igualdade e justiça social. Assim, essa perspectiva oferece uma base crítica ao ativismo cristão feminista, ao permitir que o movimento questione o essencialismo e as “verdades” universalizadas que marginalizam as mulheres — como a ideia de que a Bíblia impõe à mulher um papel de submissão e maternidade, ou de que o feminismo ameaça os valores cristãos. Ao desnaturalizar essas crenças, as ativistas cristãs feministas abrem espaço para novas interpretações da fé, articulando fé, justiça de gênero e direitos humanos.

A pesquisa teve início com a etnografia digital, uma abordagem que, diferentemente da etnografia virtual, não se limita ao ambiente *online* e leva em conta as conexões entre as esferas digital e *offline* (VARIS; HOU, 2020). A etnografia foi realizada ao longo de um ano (2023), período em que cada coletivo foi observado individualmente. O foco da observação esteve nos conteúdos produzidos e publicados diretamente pelos próprios grupos em suas páginas oficiais, como textos reflexivos, publicações informativas, conteúdos de caráter

teológico, *cards* com frases de impacto ou dados, vídeos curtos, *lives* salvas, convites para eventos, campanhas e colunas publicadas em *blogs* e sites institucionais.

A Tabela 2, apresentada abaixo, sistematiza as principais informações utilizadas na etnografia digital, indicando os sites, os perfis em redes sociais (Instagram e/ou Facebook) monitorados, além de informar se o grupo se encontra ativo ou inativo, bem como a quantidade de seguidores na rede social de maior alcance para cada coletivo. Esse levantamento foi fundamental para compreender o grau de presença digital dos diferentes atores e sua relevância no cenário do ativismo cristão feminista.

**Tabela 2: Panorama das presenças digitais do ativismo cristão feminista**

Nome do ator/ logomarca	Plataformas digitais acompanhadas	Seguidores (maior rede)	Páginas digitais	Ativo
1. Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) 	Site, Instagram e Facebook	60 mil seguidores no Facebook	<a href="#">Site - CDD</a> <a href="#">Facebook - CDD</a> <a href="#">Instagram - CDD</a>	Sim
2. Marias e Madalenas 	Instagram	13,4 mil seguidores no Instagram	<a href="#">Instagram - Marias e Madalenas</a>	Sim
3. Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto (FEPLA) 	Instagram e Facebook	7,2 mil seguidores no Instagram	<a href="#">Instagram - FEPLA</a> <a href="#">Facebook - FEPLA</a>	Sim
4. Fé.ministras 	Instagram	6 mil seguidores no Instagram	<a href="#">Instagram - Fé.ministras</a>	Sim
5. Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG) 	Blog, Instagram e Facebook	6 mil seguidores no Facebook	<a href="#">Blog - EIG</a> <a href="#">Instagram - EIG</a> <a href="#">Facebook - EIG</a>	Sim
6. Projeto Redomas 	Blog, Facebook e Instagram	4,9 mil seguidores no Instagram	<a href="#">Blog - Projeto Redomas</a> <a href="#">Instagram - Projeto Redomas</a> <a href="#">Facebook - Projeto Redomas</a>	Sim

Nome do ator/ logomarca	Plataformas digitais acompanhadas	Seguidores (maior rede)	Páginas digitais	Ativo
7. Rede de Mulheres Negras Evangélicas (RMNE) 	Blog, Instagram e Facebook.	3,4 mil seguidores no Instagram	<a href="#">Blog - RMNE</a> <a href="#">Instagram - RMNE</a> <a href="#">Facebook - RMNE</a>	Sim
8. Coletivo Zaurildas 	Blog, Facebook e Instagram.	3,8 mil seguidores no Instagram	<a href="#">Blog - ZAU</a> <a href="#">Facebook - ZAU</a> <a href="#">Instagram - ZAU</a>	Sim
9. Iruah 	Instagram	1,8 mil seguidores no Instagram	<a href="#">Instagram - Iruah</a>	Sim
10. TeoMulher 	Instagram e Facebook	1,5 mil seguidores no Instagram	<a href="#">Instagram - Teomulher</a> <a href="#">Facebook - TeoMulher</a>	Sim
11. Projeto Preciosa 	Instagram e Facebook	1,1 mil seguidores no Instagram	<a href="#">Facebook - Preciosa</a> <a href="#">Instagram - Preciosa</a>	Sim
12. Tem Mulher na Igreja! 	Instagram	1.1 mil seguidores no Instagram	<a href="#">Instagram - Tem Mulher na Igreja!</a>	Não
13. Coletivo Vozes Marias 	Blog, Facebook e Instagram	1 mil seguidores no Facebook	<a href="#">Blog - Coletivo Vozes Marias</a> <a href="#">Instagram - Coletivo Vozes Marias</a> <a href="#">Facebook - Coletivo Vozes Marias</a>	Sim
14. Coletivo Núbias 	Facebook	646 seguidores no Facebook	<a href="#">Facebook - Coletivo Núbias</a>	Não
15. Fórum de Mulheres Cristãs de Pernambuco 	Instagram e Facebook	683 seguidores no Instagram	<a href="#">Facebook - Fórum de Mulheres Cristãs de Pernambuco</a> <a href="#">Instagram - Fórum de Mulheres Cristã de Pernambuco</a>	Sim
16. Grupo Flor de Manacá 	Blog, Instagram e Facebook	615 seguidores no Instagram	<a href="#">Blog - Grupo Flor de Manacá</a>	Sim

Nome do ator/ logomarca	Plataformas digitais acompanhadas	Seguidores (maior rede)	Páginas digitais	Ativo
			<a href="#">Instagram - Grupo Flor de Manacá</a> <a href="#">Facebook - Grupo Flor de Manacá</a>	
17. Movimento Social de Mulheres Evangélicas do Brasil (Mosbes) 	Instagram e Facebook	450 seguidores	<a href="#">Instagram - Mosbes</a> <a href="#">Facebook - Mosbes</a>	Sim

Fonte: Elaboração própria, 2024.

As postagens observadas situam-se dentro do recorte temporal de 2016 a 2024, intervalo que foi escolhido por marcar um período de intensa reconfiguração política e moral no Brasil. O ano de 2016 representa o início dos procedimentos legais para o *impeachment* da ex-presidenta Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT), cuja retórica parlamentar foi fortemente marcada por apelos religiosos e moralistas, sintetizados nas expressões “pela família” e “por Deus” (PRANDI; CARNEIRO, 2018; ALMEIDA, 2017). A ascensão desse discurso conservador nas esferas institucionais foi consolidada com a eleição de Jair Bolsonaro, do Partido Social Liberal (PSL), em 2018, cujo slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” expressa a centralidade da moral religiosa como eixo de mobilização política.

Mesmo após a derrota de Jair Bolsonaro nas eleições de 2022, os efeitos do bolsonarismo continuam a reverberar na política brasileira. Um exemplo emblemático dessa persistência foi o ataque ao Estado Democrático de Direito em 8 de janeiro de 2023, quando manifestantes contrários ao resultado eleitoral depredaram as sedes dos Três Poderes, em Brasília. Como argumenta Camila Rocha (2021), o bolsonarismo vai além da figura de seu líder: configura-se como uma força social, política e cultural de longo prazo. Para Pinheiro-Machado (2019), trata-se também de uma reação direta à emergência de uma nova geração de jovens feministas — sendo, portanto, indissociável de um forte componente antifeminista.

É dentro desse enquadramento temporal e político que se intensificam, especialmente nos espaços digitais, as articulações de caráter “progressista” que buscam disputar os sentidos da fé e da moralidade, promovendo uma crítica ativa ao discurso teológico hegemônico e ao ativismo religioso conservador (CUNHA, 2017). Compreender o antagonismo entre o

feminismo cristão e o bolsonarismo exige uma análise das raízes sociais e religiosas que moldam essas narrativas. Enquanto o feminismo cristão propõe uma releitura inclusiva das tradições religiosas, valorizando as experiências e vozes das mulheres, o bolsonarismo se ancora em uma interpretação conservadora das escrituras, reforçando hierarquias de gênero e papéis rigidamente definidos no interior das famílias e das igrejas.

Nesse embate, o feminismo cristão aparece como uma alternativa que propõe uma visão mais equitativa de família e sociedade, enquanto o bolsonarismo opera com a ideia de “guerra cultural”, construindo uma retórica moralista que vilaniza o feminismo como ameaça à ordem e aos valores cristãos. O ambiente digital, nesse contexto, não apenas serve como espaço de visibilidade para o ativismo cristão feminista, mas torna-se um verdadeiro campo de disputa simbólica, em que o ativismo cristão feminista procura desconstruir as noções cristalizadas de feminilidade, fé e autoridade religiosa.

A escolha do ambiente digital como principal *locus* da pesquisa se justifica pela centralidade que as plataformas online ocupam na dinâmica dos movimentos sociais contemporâneos. Em um contexto marcado pela desinstitucionalização da política e pela crescente importância das mídias digitais como arenas públicas (CASTELLS, 2013), a internet tornou-se um espaço privilegiado para a mobilização de afetos, a articulação de identidades coletivas e a disputa simbólica em torno de valores, crenças e direitos. Não se trata apenas de uma esfera de comunicação, mas de um território de ação política, onde os coletivos constroem visibilidade, legitimidade e redes de apoio. No caso do ativismo cristão feminista, esse espaço virtual adquire importância estratégica, pois permite a circulação de narrativas dissidentes em relação às doutrinas religiosas hegemônicas, desafiando discursos patriarcais e essencialistas a partir de linguagens teológicas, afetivas e políticas.

Após a coleta, diretamente nos canais oficiais e na mídia digital, foram realizadas entrevistas semiestruturadas, contactei (via *direct* no Instagram) potenciais entrevistadas e pedi-lhes para nomear duas outras duas (*técnica bola de neve*). As entrevistas foram via *Google Meet*, entre 2020 e 2023. Dessa forma, foi construída uma amostragem intencional (PATTON, 2002) adotando a dupla estratégia de máxima variação e saturação (EMMEL, 2014). Ao todo foram realizadas 27 entrevistas com ativistas (dos movimentos feminista cristão e/ou secular), negras, pardas e brancas com uma faixa etária que varia entre 20 e 60 anos de idade. Suas entrevistas duraram cerca de uma hora a uma hora e meia. As questões versavam sobre a articulação e atuação do ativismo, a relação deste ativismo com as igrejas, bem como as tensões e alianças construídas com e no movimento feminista.

É importante destacar que todas as entrevistadas possuem ensino superior completo e compartilham posições socioeconômicas relativamente semelhantes — no momento das entrevistas, a maioria exercia atividade profissional remunerada. A presença expressiva da formação universitária entre elas é notável: quase todas são graduadas e, em grande parte, também pós-graduadas em áreas como Teologia, Nutrição, Ciências Sociais, Música, Administração, Fonoaudiologia, Serviço Social, Jornalismo, Design, Psicopedagogia, Gestão de Políticas Públicas e Relações Internacionais, sendo os cursos de Teologia e Serviço Social os que mais se repetiram.

Considerando o atual cenário de intensificação da violência política de gênero no Brasil — contexto evidenciado pelo relatório *Violência Política de Gênero no Brasil: Diagnóstico* (2024), publicado pela Terra de Direitos e Justiça Global, que apontou a ocorrência de um caso a cada um dia e meio apenas no primeiro semestre de 2024 —, optei por preservar o anonimato das ativistas participantes da pesquisa, identificando-as apenas pela designação genérica “Ativista + numeração”. Essa decisão visa proteger suas trajetórias e integridades, sobretudo diante do risco enfrentado por mulheres que ocupam posições públicas de enfrentamento e denúncia. Como alguém que acompanhou de perto suas histórias, compartilho o desejo por um futuro em que a perseguição às mulheres ativistas cesse, permitindo que aquelas que hoje vivem em exílio ou em silêncio forçado possam retornar com segurança às suas casas e comunidades.

Cabe ressaltar que a amostra de entrevistas aqui apresentada não tem caráter representativo do conjunto das ativistas cristãs feministas, uma vez que parte-se do reconhecimento de que esse campo é composto por uma diversidade de mulheres — nem todas com ensino superior, nem todas assumidamente feministas, nem todas engajadas da mesma forma nos debates e práticas políticas do movimento. Além disso, é necessário considerar que, dentro dos coletivos, nem todas as integrantes compartilham integralmente das críticas ou propostas formuladas pelas lideranças mais visibilizadas. Muitas estão em processo de aproximação ou formação, vivendo percursos de transição subjetiva, espiritual e política. A escuta dessas vozes mais institucionalizadas, portanto, reflete uma parte do campo, mas não o esgota — e revela, ao mesmo tempo, as limitações e as potências da própria pesquisa.

Um dado metodológico relevante a ser considerado diz respeito à dificuldade de acesso, no ambiente virtual, às ativistas que não ocupam posições de visibilidade dentro dos coletivos — aquelas que não são “porta-vozes” nem figuras públicas do movimento. Por serem menos expostas ou reconhecidas, essas mulheres raramente são indicadas por outras

entrevistadas no processo de amostragem por bola de neve, o que acaba limitando a escuta a um perfil mais institucionalizado e engajado nas frentes de articulação política e comunicacional. Em muitos casos, essas vozes permanecem em silêncio — não necessariamente por falta de posicionamento, mas por um conjunto de barreiras simbólicas, técnicas ou contextuais que tornam sua participação menos visível. Ainda assim, sua presença nos grupos é significativa e não pode ser ignorada.

Reconhecemos, portanto, a existência de um viés na amostragem, que confere certa homogeneidade ao perfil das entrevistadas, especialmente no que se refere à escolarização, à posição pública e ao domínio do vocabulário feminista. Ainda assim, o conteúdo das entrevistas não deve ser lido como um conjunto de experiências exclusivamente individualizadas, mas como expressão de um *locus* social e político compartilhado. A política feminista, afinal, é comunitária por definição, e o ativismo cristão feminista também se ancora em práticas e afetos coletivos. É justamente nesse entrelaçamento de vozes mais visíveis e outras em processo de emergência que reside a potência e a complexidade do campo investigado. Pesquisas futuras que se proponham a escutar essas presenças mais silenciosas — ou que explorem metodologias capazes de trazê-las à tona — serão fundamentais para ampliar a compreensão sobre as múltiplas formas de engajamento no interior do feminismo cristão.

Após a realização da etnografia digital e das entrevistas semiestruturadas, todo o material coletado foi sistematicamente documentado por meio de *prints* de tela, registros de campo e transcrições das entrevistas. Em seguida, esse conjunto de dados foi organizado e codificado no *software* Atlas.ti, ferramenta que se mostrou essencial para o gerenciamento do *corpus* e para a preparação da análise discursiva. O uso do Atlas.ti possibilitou identificar temas recorrentes, mapear continuidades e descontinuidades na produção de conteúdo ao longo do tempo e compreender as estratégias discursivas mobilizadas pelos coletivos em diferentes contextos. A análise foi organizada em torno das seguintes categorias que emergiram do discurso estudado: (a) Identidade; (b) Organização; (c) Pautas; (d) Fé e Religiosidade; (e) Práticas de Atuação em Rede e nas Ruas; e (f) Interseccionalidade.

O uso de computadores torna o processo analítico de codificação mais explícito e transparente, entretanto, não pode ser substituído por um método de pesquisa, pois ele só pode ser um *software* de suporte para o método, ainda que reflita um certo entendimento de método (MACMILLAN; KOENING, 2004). Como essa pesquisa trabalhou com um *corpus*, que de acordo com Charadeau e Maingueneau (2004), não existe em si, mas depende do posicionamento teórico ou do problema a partir do qual ele é considerado, depois de feita essa

organização e classificação do *corpus* bruto, foi construído o objeto discursivo para, então, submetê-lo às técnicas de análise do discurso (AD), a partir da escola francesa, desenvolvida no Brasil por Eni Orlandi (1994) e Dominique Maingueneau (1997; 2015).

A AD percebe o discurso como prática social. Preocupa-se em ir além do conteúdo, analisando a maneira como é dito, quem está falando e quem está ouvindo. É a forma de pensar o discurso não apenas por palavras, e sim, palavras como ação. Mas, a AD nesse trabalho mergulhou no discurso político das mulheres cristãs dentro desses espaços (grupos, associações, coletivos, plataformas, fóruns, organizações). Afinal, o que é um discurso político, se não uma repetida tentativa de fixar sentidos em um cenário de disputa? O discurso político tem espaços clássicos de enunciação nos legislativos, na palavra do presidente da república, dos governadores, dos prefeitos. Mas também os cidadãos e cidadãs, individualmente e mobilizados ou atuando através de organizações e movimentos podem legitimamente falar de política, propor, criticar, “fazer política”. O discurso existe sempre para responder a algo/alguém, sempre se relaciona com outros — para os interpelar à adesão, para confrontá-los. O discurso não é só palavras, é um campo de práticas, inscrito numa estrutura dada, em uma conjuntura dada.

Partindo dessa concepção de discurso como prática situada e relacional, esta pesquisa se dedica a compreender como o feminismo cristão articula demandas religiosas e feministas em um contexto marcado por tensões e disputas. Para isso, busca-se identificar quais são os principais grupos, coletivos e organizações que integram esse campo de atuação no Brasil, atentando para sua composição, estrutura interna e formas de mobilização. Também se preocupa em compreender quais pautas esses atores priorizam e como essas demandas se articulam tanto com a tradição religiosa quanto com a luta por igualdade de gênero. Outro ponto central é investigar de que maneira suas práticas e discursos contribuem para a ressignificação de narrativas religiosas, sobretudo no que diz respeito à construção de uma agenda política comprometida com os direitos das mulheres. Por fim, a análise volta-se aos desafios enfrentados por esses grupos ao interagir com instituições religiosas, com setores do movimento feminista secular e com o debate público mais amplo, considerando as negociações, os embates e as possíveis alianças que se desenham nesse processo.

#### **1.4 Apresentação dos capítulos**

O texto está estruturado em cinco capítulos. O primeiro capítulo, *Feminismo e religião: de onde vem, onde está e para onde vai?*, propõe uma análise crítica das principais abordagens teóricas e históricas sobre a relação entre feminismo e religião, com especial

atenção ao cristianismo. Parte da crítica ao secularismo dominante no campo acadêmico e feminista, revisita experiências religiosas de resistência protagonizadas por mulheres, apresenta os fundamentos da teologia feminista e analisa como diferentes tradições cristãs têm tensionado ou acolhido os ideais de justiça de gênero. Ao final, defende uma leitura contextual e relacional dessa articulação, destacando sua potência política no Sul Global e preparando o terreno para a análise do ativismo cristão feminista no Brasil.

O segundo capítulo, *“Nós somos herdeiras das mulheres violentadas e silenciadas na tradição cristã”*: *emergência do ativismo cristão feminista no Brasil*, investiga os caminhos históricos, políticos e socioculturais que possibilitaram o surgimento e a consolidação do feminismo cristão como campo de atuação e identidade no país. Partindo do reconhecimento de que a religião é um espaço de disputa e não uma instância homogênea, o capítulo argumenta que o ativismo cristão feminista se constitui como uma resposta contra-hegemônica à ascensão dos discursos religiosos conservadores aliados à extrema-direita. Entre os principais fatores que favoreceram essa emergência, destacam-se: o avanço da retórica moralista nos espaços institucionais a partir do *impeachment* de Dilma Rousseff; a crescente circulação de ideias feministas nas redes sociais; a organização de coletivos cristãos “progressistas” e o ingresso de mulheres negras nas universidades por meio das políticas de cotas.

O terceiro capítulo, *“Porque nossa fé é de luta”*: *mapeando as margens do ativismo cristão feminista no Brasil contemporâneo*, realiza um mapeamento dos atores que compõem o campo do feminismo cristão no país, destacando sua diversidade interna, estratégias de atuação e inserção nas disputas públicas por direitos. O capítulo apresenta e analisa atores católicos e evangélicos, identificando diferentes perfis organizacionais e suas formas de engajamento com o feminismo e com a fé. A heterogeneidade do movimento é evidenciada pela presença de diferentes formas de atuação, como: (1) **o ativismo formativo e educativo**, (2) **a mobilização digital e virtual**, (3) **o acolhimento e a assistência**, (4) **as expressões estéticas e identitárias**, e (5) **a incidência política e pública**. Ao evidenciar as margens por onde o ativismo cristão feminista se move — seja em relação às igrejas, ao feminismo secular ou ao campo político mais amplo —, o capítulo mostra como essas mulheres disputam sentidos, constroem redes e produzem formas inovadoras de militância que entrelaçam fé, justiça de gênero e ação pública.

O quarto capítulo, *“Sou cristã sem dizer amém às opressões”*: *autodefinição religiosa e subversão feminista*, analisa como as ativistas cristãs feministas articulam fé e militância em contextos atravessados por hegemonias conservadoras, disputando legitimidade tanto no

campo religioso quanto na esfera pública. A partir dos conceitos de *feminismo estratégico* (VALE; FILHO; PIRES, 2023), “*fê sem muros*” e da reconfiguração da categoria “mulheres”, o capítulo examina as estratégias discursivas acionadas pelas ativistas para abrir brechas nas doutrinas patriarcais. Distingue-se, nesse processo, duas formas principais de atuação: a **ressonância doutrinária**, quando pautas feministas são vinculadas a valores centrais do cristianismo — como justiça, compaixão e proteção aos vulneráveis — e, portanto, ganham acolhimento em contextos religiosos; e a **tensão doutrinária**, quando há o enfrentamento direto a normas teológicas consolidadas, como na defesa do aborto legal ou da união homoafetiva.

O quinto capítulo, “*Nossa voz, nossa escolha, nossa fé*”: *a organização do ativismo cristão feminista*, analisa como o ativismo cristão feminista disputa sentidos no espaço público a partir de uma prática discursiva situada, que combina linguagem religiosa, repertórios feministas e gramáticas afetivas para interpelar diferentes públicos — dentro e fora das igrejas. A partir da análise de postagens, campanhas e entrevistas com integrantes dos coletivos, o capítulo investiga como essas mulheres mobilizam performances e enunciações plurais para sustentar sua legitimidade em um campo atravessado por antagonismos morais, disputas doutrinárias e desigualdades estruturais.

No capítulo final, são retomadas as principais contribuições da pesquisa à luz das perguntas orientadoras, destacando os limites e as potencialidades do **ativismo cristão feminista** no contexto brasileiro contemporâneo. Reflete-se sobre os desafios teóricos e metodológicos enfrentados ao longo do estudo e apontam-se caminhos possíveis para investigações futuras que desejem aprofundar o campo das interseções entre fé, gênero e política.

## FEMINISMO E RELIGIÃO: DE ONDE VEM, ONDE ESTÁ E PARA ONDE VAI?

*O feminismo está onde o feminismo precisa estar.  
O feminismo precisa estar em todos os lugares.  
(AHMED, 2023, p. 17)*

Por décadas, a ideia dominante no contexto Ocidental, não só nos debates políticos e populares, mas nos próprios círculos acadêmicos, era de relacionar a opressão das mulheres à religião. Ao mesmo tempo, as concepções do *feminismo hegemônico*<sup>17</sup> estão relacionadas, para além do moderno, nacional, urbano, com o secular (BALLESTRIN, 2017). Em consequência desse entrecruzamento afirmativo, defendia-se uma incompatibilidade entre ser “religiosa e feminista” (AUNE, 2011; BRAIDOTTI, 2008; OKIN, 1999; JEFFREYS, 2012). Em termos simples, ou se era uma coisa, ou outra; as duas, certamente, não eram possíveis. As inquietações eram várias. Por exemplo, como fazer parte de uma instituição na qual autoridades, referências e tradições são frequentemente utilizadas para normalizar, justificar ou sacralizar as desigualdades de gênero? Como uma instituição religiosa conservadora (patriarcal) pode fazer parte de projetos emancipatórios para as mulheres? Como a mulher pode ser “submissa” ao marido em casa e lutar pela libertação das mulheres na sociedade? Questões que, por muito tempo, foram tratadas de forma ampla, agora exigem uma abordagem mais detalhada, considerando as diversas formas de religião e as maneiras sutis, complexas e altamente específicas com que as mulheres interagem com elas (WOODHEAD, 2002).

Na atualidade, pelo menos do ponto de vista empírico e histórico, estas interrogações foram respondidas. As noções de que as mulheres religiosas não têm agência, de que as tradições religiosas são inerentemente patriarcais, ou de que ser “religiosa e feminista” é uma contradição intransponível, já foram amplamente contestadas por estudiosas acadêmicas e

---

<sup>17</sup> Tomo como premissa a existência de feminismos (no plural), compostos pelas mais variadas correntes de pensamento e, também, por diferentes lutas políticas. Entretanto, visando à fluência na escrita, faço uso da expressão “feminismo” em função das próprias referências utilizadas. O mesmo vale para os movimentos feministas, mesmo que os nomeemos no singular. O feminismo hegemônico, dessa forma, passou a ser exposto em seu universalismo, etnocentrismo, anglo-eurocentrismo, neoliberalismo, branqueamento e negligência de questões coloniais e raciais que atravessam etnias, nacionalidades e geografias. Já os *feminismos subalternos, interseccionais e pós-estruturalistas* são vistos como particulares e locais, podendo ser influenciados pelas dinâmicas de migração e diáspora. Seus marcadores espaço-temporais e político-culturais se desdobram nos âmbitos comunitários, comunais, rurais, não modernos e religiosos (por ex., feminismo islâmico, feminismo judaico, feminismo cristão, etc.). No que se refere aos marcadores raça, etnia, cor, identidade de gênero e orientação sexual, as representações hegemônicas do feminismo contemplam geralmente as brancas, cisgênero e heterossexuais; suas representações subalternas se referem às mulheres negras, mestiças, indígenas e “chicanas”, sejam elas transgênero, não binárias, homossexual e bissexual. Em termos de classe, as representações hegemônicas abarcam as mulheres das classes médias e altas, sendo as mulheres pobres sua representação subalterna antagonista. Enquanto essas são tidas como pouco ou não escolarizadas, as mulheres escolarizadas e com formação acadêmica são as mais consideradas pelo feminismo hegemônico (BALLESTRIN, 2017; SPIVAK, 2014; MOHANTY, 1988; ANZALDÚA, 1987).

ativistas religiosas. Como vimos na introdução, há uma proliferação de estudos fascinantes, dentro de diversas comunidades religiosas e em vários contextos geográficos, que exploraram o potencial de conciliação, negociação e integração entre o feminismo e a religião (ROSADO-NUNES, 2017; MACHADO, 2005; SOUZA, 2008; TEIXEIRA, 2017; DUARTE, 2022).

Jaqueline Teixeira (2017), ao analisar as mulheres da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), observa que, mesmo dentro de uma estrutura patriarcal que frequentemente limita o poder e a autonomia feminina, essas mulheres desenvolvem habilidades como autoconfiança, capacidade empreendedora e força. Essas qualidades são descritas por Teixeira como possíveis “atributos feministas”, pois refletem características que, em certos contextos, poderiam estar alinhadas aos ideais de empoderamento feminino. No entanto, o empreendedorismo que é incentivado pela igreja, embora promova a independência financeira e o autossustento, não deve ser confundido com uma busca por igualdade de gênero ou emancipação das mulheres.

A pesquisa de Tatiane dos Santos Duarte (2018), por outro lado, mostrou um panorama sócio-histórico da exclusão das discussões sobre direitos sexuais e reprodutivos dentro do movimento ecumênico brasileiro e como, aos poucos, as mulheres, por meio de uma *rebeldia cristã*<sup>18</sup>, passam a trazer à tona tais temáticas. Anete Roese (2015) conta a história da criação de uma comunidade de fé alternativa, a *Noiva do Cordeiro*, no interior de Minas Gerais, restrita às mulheres, que, nas palavras da autora, simboliza “o fim da religião do Pai e a inauguração da fé sem religião, o abandono da igreja cristã patriarcal e a ruptura com a religião oficial e as igrejas hegemônicas” (p. 105).

Desde o século 19, mulheres religiosas desempenham um papel fundamental na luta feminista, como Elisabeth Cady Stanton, que revisitou a Bíblia sob uma perspectiva feminista, e o movimento *St. Joan's International Alliance*, que defendia a igualdade de gênero dentro do cristianismo (GEBARA, 2007). O seu lema traz o uso do feminino para reverenciar a Deus, “Orai a Deus: Ela vos ouvirá!” (GIBELINI, 1998, p. 415) já revelando a preocupação com o combate à linguagem simbólica patriarcal e androcêntrica. A teóloga feminista norte-americana Mary Hunt integra um grupo de mulheres que buscam reformar as tradições religiosas, preservando os elementos que não reproduzem o sexismo. Esse grupo

---

<sup>18</sup> A rebeldia cristã (GEBARA, 2006) é uma perspectiva epistemológica e teológica feminista, crítica às tradições religiosas cristãs, fundamentadas em princípios patriarcais que instituem desigualdades de gênero em nome de Deus.

defende, até hoje, um processo conhecido como *feminization of religion*<sup>19</sup> [feminilização da religião], isto é, em vez de abandonarem as igrejas, as feministas deveriam ficar e mudar as estruturas de dentro para fora, afirmando a necessidade de se lutar contra o machismo de dentro das estruturas religiosas que o sustentam (HUNT, 1995, p. 21-32).

No Brasil, esse movimento encontrou ressonância no desenvolvimento dos *estudos feministas, de mulheres e de gênero*<sup>20</sup>. Esse campo surgiu no Brasil nos anos 1970/80, em diversos departamentos e disciplinas, particularmente nas Ciências Sociais, e nos institutos de pesquisa sobre as mulheres da Fundação Ford e Fundação Carlos Chagas (BUARQUE DE HOLLANDA, 2018). O crescimento desse campo possibilitou a criação de campos específicos como: *gênero, feminismo e religião* (BLAY, 1992; SCAVONE, 2015, p. 210). O campo religioso, de acordo com Maria José Rosado-Nunes (2001), é um dos que mais vivenciou a influência do discurso e da prática advindos do movimento feminista. Neste contexto de produção, os principais exemplos da autora para sustentar tal assertiva advêm da ação prática de mulheres nas diferentes religiões e principalmente no desenvolvimento de um discurso crítico no que diz respeito às relações de mulheres e homens no campo religioso, bem como a percepção de que tais relações influenciam práticas sociais e discursos religiosos.

Essas rubricas “gênero e religião” e “feminismo e religião” abrangem uma vasta gama de questões que tocam, de uma forma ou de outra, na experiência feminina no mundo da religião. E, claro, a religião e o gênero são, em si, enormes campos de investigação. Cada um por si só é incrivelmente diverso e esta diversidade se multiplica à medida que consideramos os seus compromissos dialógicos uns com os outros. A produção teórica feminista desenvolvida nesses novos espaços acadêmicos não pode ser descontextualizada das transformações políticas, econômicas e sociais que sacudiram as sociedades modernas, sendo sua base de apoio a própria história das lutas feministas, as quais, ao longo de mais de dois séculos, proporcionaram aos poucos grande visibilidade às questões de gênero nos diferentes

---

<sup>19</sup> Há também uma crescente massa de publicações de mulheres religiosas destacando uma tradição feminista específica de práticas espirituais e religiosas não centradas no homem, para citar apenas algumas, nas tradições cristã (KELLER, 1998; WADUD, 1999), muçulmana (TAYYAB, 1998) e judaica (ADLER, 1998).

<sup>20</sup> De acordo com autoras proeminentes do campo nacional e internacional, como Miriam Grossi (2004) e bell hooks (2019), a adesão ao guarda-chuva teórico dos *estudos de gênero* poderia implicar na invisibilização dos sujeitos primeiros — as mulheres. À vista disso, Miriam Grossi (2004) defende que a nomenclatura adequada para o campo consiste, portanto, nos *estudos feministas, de mulheres e de gênero*, pois, cabem nele tanto estudos sobre mulheres quanto estudos sobre homens, uma vez que ambos constituem o objeto tanto da teoria feminista (sob o ângulo da dominação masculina) quanto dos estudos de gênero (sob o ângulo das relações entre mulheres e homens, mulheres e mulheres, homens e homens) (GROSSI, 2004, p. 218). É importante notar a ampla literatura existente nestes campos particulares e sua diversidade temática. Nos últimos anos os trabalhos de Eliane Gouveia, Maria das Dores Campos Machado, Cecília Loreto Mariz, Patrícia Birman, Maria José Rosado-Nunes, Sandra Duarte, Carolina Teles Lemos, Naara Luna, Jaqueline Mores Texeira, Tatiane dos Santos Duarte, Nina Rosas, Regina Soares Jurkewicz, Anette Rose, etc., são destaques nesta área.

campos sociais. Dessa forma, de acordo com Lucia Scavone “as ideias defendidas por essas lutas criaram condições para a emergência de uma teoria crítica feminista que, por sua vez, influenciou e incrementou estudos e pesquisas científicas sobre as relações sociais de sexo/gênero na academia ou fora dela” (SCAVONE, 2015, p.176).

Entretanto, quando o gênero tangencia a religião, Tanya Zion-Waldoks (2021), em seu artigo “Religious Feminism(s) and Beyond: Reflections on Politics of Change and Knowledge Production”, alerta para o fato de que ainda hoje, os estudos, particularmente aqueles centrados em contextos conservadores ou tradicionais, tendem iniciar suas investigações citando a agora já amplamente questionada *teoria da secularização*; ou negando a incompatibilidade inerente entre a religiosidade e uma sensibilidade feminista; ou retomando debates sobre a *agência*<sup>21</sup> das mulheres religiosas – ou a falta dela. Nas palavras da pesquisadora, “uma vez que nós – inclusive eu – continuamos a enquadrar a discussão através de tais tensões, nós efetivamente as ratificamos, mesmo quando parecemos estar discutindo com elas ou rejeitando-as” (2021, p. 138). Essa reflexão ressalta a necessidade urgente de revisitar, atualizar e refinar nossos marcos teóricos. Somente assim podemos evitar a armadilha de reproduzir perspectivas científicas que, em vez de ampliar nossa compreensão, perpetuam interpretações limitadas e insuficientes para o entendimento do mundo contemporâneo.

À vista disso, é necessário destacar que a ideia de *virada pós-secular*<sup>22</sup> surge no contexto do Norte Global, onde a perspectiva secularista foi dominante até recentemente. Todavia, o “pós-secular” segue sendo uma resposta simplista à persistência da religião na

---

<sup>21</sup> O uso da *agência* dentro dos estudos feministas continua a ser desafiado. Mais notavelmente, as feministas pós-coloniais e pós-estruturalistas problematizam noções de agência como sendo determinadas por feministas ocidentais (MOHANTY, 1988; NARAYAN, 1997) que associam a noção de agência a emancipação. Nesse sentido, é o trabalho de Saba Mahmood (2001) sobre mulheres muçumanas no Egito que desconstrói essa premissa e aponta o quanto a assunção de luta pela autonomia como objetivo único da agência das mulheres na religião revela-se um paradigma restrito. A autora nos mostra como a participação das mulheres no movimento islâmico desafia as teorias feministas ocidentais. Em outras palavras, ela propõe pensar “a agência não como sinônimo de resistência a relações de dominação, mas como a capacidade de ação que relações de subordinação historicamente específicas possibilitam e criam” (MAHMOOD, 2001, p. 203). Em outras palavras, a agência feminina é um campo de entendimento que ultrapassa a ideia de que toda posição da mulher na religião se dará no intuito de anular as estruturas religiosas.

<sup>22</sup> Embora o conceito de pós-secular não se adeque plenamente ao contexto brasileiro, estabelecer uma *cadeia de equivalência* com abordagens europeias que questionam a viabilidade do secularismo oferece um valor teórico estratégico. Essa conexão permite que a pesquisa dialogue com intelectuais e ativistas do Norte Global que também criticam a ideia de uma sociedade completamente secular (BRAIDOTTI, 2008; REILLY, 2011). Ao construir essa solidariedade teórica, legitima-se o questionamento do secularismo como uma norma universal, evidenciando que, mesmo em contextos historicamente seculares, cresce o reconhecimento de que a religião desempenha papéis relevantes no espaço público. Isso reforça a tese de que o secularismo não é uma condição natural ou inevitável da modernidade, mas sim uma construção histórica passível de contestação. Assim, a análise fundamentada na realidade brasileira ganha ressonância e legitimidade no debate acadêmico internacional, demonstrando que as críticas ao secularismo transcendem fronteiras geográficas e culturais.

modernidade. A ideia de que estamos entrando em uma era “pós-secular” implica que a secularização foi concluída e que a religião agora “retorna”, exemplos problemáticos disso incluem a crescente atuação de grupos religiosos na política (como a Direita Cristã nos EUA), o crescimento de novos movimentos religiosos (pentecostalismo, misticismo, neo-esoterismos e Nova Era) e a pluralização das religiões em praticamente todas as regiões do mundo (MARIANO, 2011, p. 239; CAMURÇA, 2003, p. 55).

Saba Mahmood (2015) contesta isso, afirmando que a religião nunca esteve ausente, mas sempre foi parte constitutiva do próprio projeto secular. Essa concepção apresenta ainda maiores limitações em contextos como o brasileiro, onde o secularismo nunca alcançou uma predominância absoluta. Aqui, o discurso secular adquiriu certa hegemonia na universidade e no Estado, mas nunca “imunizou” totalmente essas esferas — e muito menos a sociedade em geral — contra a presença ativa do religioso. Essa hegemonia do secularismo está agora sendo desafiada em várias frentes. Do lado conservador, há uma reação contra a secularização que reivindica uma maior presença de valores religiosos, especialmente cristãos, nas políticas públicas e na legislação. Ao mesmo tempo, do lado “progressista”, feministas cristãs também desafiam essa hegemonia secular, mas de uma maneira diferente. Afirmam que é possível defender os princípios do feminismo sem abandonar a fé religiosa, demonstrando que feminismo e religiosidade não são forças mutuamente excludentes.

Nesse sentido, é importante esclarecer que, ao empregar o termo *secularismo*, estamos nos referindo, sobretudo, à forma como ele aparece na literatura acadêmica e nas posturas adotadas por acadêmicos e ativistas — feministas ou não — diante da religião. Trata-se, portanto, de compreender o secularismo como um discurso intelectual e um *ethos* que atravessa tanto a prática acadêmica quanto as estratégias e posicionamentos do ativismo. Diversos autores já apontaram as limitações do secularismo como categoria sociológica descritiva no contexto dos países do Sul Global (MONTERO, 2009; BURITY, 2021), uma vez que, nesses cenários, ele se manifesta mais como um elemento do discurso acadêmico — que tende a pensar o feminismo à parte da religião — ou como uma postura de feministas seculares, do que como uma realidade concreta e amplamente disseminada.

Sem contar que, historicamente, o secularismo nunca foi absolutamente “arreligioso”. Como discutido anteriormente, Talal Asad (2003) e Saba Mahmood (2009) argumentam que, na verdade, o secularismo é um conceito relacional, não existe de forma isolada, mas adquire significado apenas em relação à religião. Isso não significa que práticas e crenças não existiam antes do surgimento desses conceitos, mas que o secularismo, ao emergir, revisitou e redefiniu o que se entendia por religioso e secular, estabelecendo um “regime de verdade”.

Esse regime organiza uma visão particular do mundo, classificando fenômenos por meio de uma divisão entre o religioso e o secular — uma construção histórica e cultural, não universal, mas específica a um determinado contexto. Como observa Mahmood, “o secular não é o substrato natural a partir do qual a religião emerge, nem é o que permanece quando a religião é retirada. Em vez disso, ele é um produto histórico com implicações epistemológicas, políticas e morais específicas” (MAHMOOD, 2015, p. 3). Essa compreensão nos obriga a abandonar noções universalizantes de secularismo e reconhecer sua natureza construída, localizada e, muitas vezes, contestada.

Assim, nesta pesquisa, o secularismo é utilizado como uma chave para dialogar com a academia e com o ativismo, ao explorar a rejeição moral da religião entre intelectuais, líderes políticos, representantes sindicais e, em alguns casos, feministas. Aqui, estamos tratando do *ethos secular*, que se coloca em concorrência com o *ethos religioso*, gerando dois principais campos de debate. O primeiro campo é formado por ativistas seculares que criticam a religião patriarcal e tendem a vê-la como aliada do patriarcado, o que as leva a associar a religião, de forma generalizada, a valores contrários ao feminismo. Para esses ativistas, a religião é vista como uma barreira à emancipação e à igualdade de gênero.

Em contraste, o segundo campo de debate envolve feministas que veem a necessidade de enraizar o feminismo na realidade social e cultural, reconhecendo que muitas mulheres religiosas poderiam se identificar com o feminismo, desde que ele acolhesse e valorizasse suas crenças. Trata-se de um debate estratégico que visa ampliar o alcance do feminismo, construindo pontes com aquelas que, até então, não se sentem interpeladas pelo discurso feminista secular. Nesse contexto, o secularismo funciona como um parâmetro dominante que molda as expectativas sobre a “modernidade” e a “emancipação”, enquanto a religiosidade é muitas vezes relegada a uma posição oposta, especialmente em debates sobre gênero e feminismo.

Ao contrário do esperado, como pesquisadora de formação secular, não fui eu quem escolheu a religião como tema, ousou dizer que foi ela quem me escolheu. Esse envolvimento inesperado me permitiu enxergar a religião não apenas como uma herança cultural distante (e que devemos respeitar), mas como uma fonte viva e dinâmica de debates e *insights*, que têm impactado diretamente minha compreensão do feminismo. Ao longo da minha trajetória na pós-graduação em Sociologia, vi a análise profética de Joanildo Burity (2020) concretizar-se diante de mim, mesmo contra meus próprios esforços. O sociólogo da religião observa que, embora a disciplina tenha décadas de existência, a Sociologia da Religião no Brasil ainda carrega uma “pujança juvenil”. Sem contar que é feita por “artesãos/ãs precisando negociar

múltiplas e sobrepostas fronteiras, num campo de relações assimétricas, espacial e politicamente” (BURITY, 2020, p. 20). Durante meu doutorado, essa realidade se revelou de forma marcante: vivenciei a escassez de pesquisadores dedicados ao tema, a pouca interação entre eles e a marginalização do assunto na grade curricular. Para suprir essa lacuna e fomentar o diálogo entre cientistas sociais da religião e praticantes de diferentes tradições religiosas, fundamos o *Laboratório de Estudos de Religião e Política* (Laberp/FUNDAJ/UFPE)<sup>23</sup>, sob a coordenação de Joanildo Burity.

Num país completamente atravessado pela religiosidade, me questiono sobre o tipo de análises que estamos realizando sem recorrer à religião. Será que consideram a religião de menor importância diante de questões sociológicas e políticas abrangentes? Será que a secularização continua sendo a única teoria com caráter “verdadeiramente paradigmático dentro das Ciências Sociais modernas”, como Casanova (1994, p. 17) defendeu? A falta de um reposicionamento do ensino da religião nas grades curriculares indicaria uma dificuldade em questionar a hegemonia secularista na academia brasileira e em incorporar perspectivas que vão além do marco secular? Segundo a antropóloga Paula Montero, as religiões têm um papel fundamental na formatação dos comportamentos dos indivíduos na sociedade, sendo parte integrante da nossa formação social. Dessa forma, pouco se pode dizer sobre o funcionamento social e político de nossas instituições sem compreendermos as práticas e a percepção de mundo que estão na base da experiência social da população (MONTERO, 1999).

Para além da lacuna no campo da religião, havia também uma notável carência no campo feminista. Sou uma acadêmica feminista que produz conhecimento feminista. Essa dupla afirmação pode soar óbvia, no entanto, conheci ao longo da minha trajetória pesquisadores que escreveram sobre a teoria feminista, sem nenhum tipo de compromisso político com o feminismo. São alguns remanescentes da Ciência Moderna defensores de certas premissas, tais como a valorização da razão humana (em oposição ao indivíduo que era movido pela autoridade e conhecimento advindos da religião), a “neutralidade” e a “objetividade” em relação ao objeto de estudo, o “universalismo” das descobertas científicas

---

<sup>23</sup> O Laboratório está vinculado à Coordenação Geral de Estudos de Cultura, Identidade e Memória (CECIM), da Diretoria de Pesquisas Sociais da Fundação Joaquim Nabuco, e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. Apesar dessa vinculação institucional, sua estrutura é aberta à participação de integrantes de outras instituições, desde que haja convergência temática e analítica, bem como colaboração em projetos e iniciativas comuns. Compõem o Laberp pesquisadoras, pesquisadores e estudantes de pós-graduação vinculados não apenas às duas instituições de referência, mas também a programas de outras regiões do Brasil. Mais informações disponíveis em: <https://laberpfundajufpe.medium.com>.

e, sobretudo, o caráter “progressista” que tal racionalidade proporcionava ao conhecimento científico, destacando-o de outras formas de saber existentes.

Mas, como já observava Virginia Woolf, em 1936: “A ciência, ao que parece, não é assexuada; ela é um homem, um pai, e infectada, também” (*apud* ROSE, 1989, p. 221). Por isso, em caminho contrário, as epistemólogas feministas desenvolveram uma crítica feminista voltada à teoria do conhecimento. Nessa trajetória, autoras feministas dedicaram-se ao desenvolvimento de epistemologias e metodologias capazes de repensar o fazer científico, assumindo que a pesquisa, sob essa nova perspectiva, possui um caráter político intrínseco. Tal perspectiva visa compreender as relações de poder que atravessam tanto a produção quanto a validação do conhecimento científico.

Nessa direção, Donna Haraway (1988) defende a noção de *conhecimento situado*, ao propor uma produção de saber que seja localizada, responsável e implicada com seu objeto. Para a autora, “a objetividade feminista significa, simplesmente, conhecimentos situados” (HARAWAY, 1988, p. 581), o que rompe com a pretensão de “neutralidade” da ciência tradicional. Nesse sentido, ela afirma que “a única forma de encontrar uma visão mais ampla é estar em algum lugar específico” (HARAWAY, 1988, p. 590), rejeitando a possibilidade de uma perspectiva “desencarnada” ou “universal”. A produção do conhecimento, portanto, está necessariamente vinculada ao lugar social, político e epistemológico de quem enuncia, e é dessa vinculação que emerge sua legitimidade crítica.

Assim, neste capítulo, vamos construir um “kit” teórico-analítico que vai nos ajudar a compreender o encontro da religião com o feminismo, e a partir desse encontro o que um informa sobre o outro. Quais são as variedades de feminismos religiosos? Existem identidades, motivações, estratégias e discursos distintos que podem ser identificados e comparáveis? De que forma eles não estão apenas falando contra a desigualdade ou a opressão, mas falando a partir de e para a sua religião? E se identificarmos o que “feminismo” e “religião” significam em cada contexto, assumindo que estes termos são necessariamente co-construídos por intersecções de classe, raça, etnia, nacionalidade, orientação sexual e muito mais? E se, em vez de esperar que as mulheres de fé abandonem a religião, as feministas seculares considerassem a crítica formulada por teólogas como Judith Plaskow (1990, p. 32), que argumenta que “não há para onde ir”, pois o patriarcado está presente em todas as esferas sociais, e a libertação das mulheres não é necessariamente mais possível “do outro lado” — ou seja, fora da religião?

## **2.1 Feminismo em disputa**

Podemos pensar que existem tantas definições de feminismo quanto as feministas, refletindo a pluralidade de experiências e perspectivas dentro do movimento, e essa falta de significação clara, de acordo com uma perspectiva *laclauiana*, não é um problema, na verdade é um efeito da hegemonia do significante feminismo, que atraiu e atrai múltiplas adesões - teóricas, éticas, políticas, culturais, etc. Essa diversidade, por sua natureza, pode ocasionar tensões internas, pois diferentes grupos frequentemente possuem concepções divergentes sobre o significado de “ser feminista”, mesmo quando encontram pontos de convergência em torno de questões comuns de opressão e resistência. Nesse sentido, a ausência de um significado fixo para o feminismo pode ser vista como uma força que permite ao movimento evoluir e se adaptar a novas realidades sociais, culturais e políticas. Ao mesmo tempo, essa indefinição levanta questões sobre a coesão e a solidariedade internas, desafiando as feministas a encontrar maneiras de dialogar e colaborar, mesmo diante da diversidade de experiências e perspectivas que compõem o movimento.

Hoje, independentemente de perspectiva política, “qualquer mulher que deseja a igualdade de gênero pode se apresentar sob o rótulo de feminista” (hooks, 2019, p. 55). De repente, a política começou a ser aos poucos removida do feminismo, e prevaleceu a hipótese de que não importa o posicionamento político de uma mulher, ela também pode encaixar o feminismo em seu “estilo de vida”. O feminismo passou a ser um produto que você garante comprando uma camisa *girl power*, é o sucesso do discurso *feminista liberal* que vende, mas não transforma. Obviamente essa maneira de pensar fez o feminismo ser mais aceitável, porque seu pressuposto subjacente é que mulheres podem ser feministas sem fundamentalmente desafiar e mudar a si mesmas ou às culturas (hooks, 2018).

Essa banalização do discurso feminista, que o transforma em produto de consumo e esvazia seu potencial transformador, convive com outro fenômeno igualmente relevante: o afastamento de muitas mulheres da própria identidade feminista. Muitas não estão familiarizadas com os debates do campo; algumas sequer conhecem o termo. Há ainda aquelas que, embora defendam a igualdade e a justiça de gênero, evitam se nomear feministas por receio do estigma historicamente associado a essa palavra. É o que mostra a pesquisa *Conservadorismo, gênero e feminismo*, encomendada pelo Instituto *Update* aos cientistas sociais Maurício Moura e Natália Tosi (2022). De acordo com o estudo, a maioria das mulheres brasileiras está comprimida em dois polos opostos — enquanto 29% das entrevistadas se declaram feministas, 34% se assumem como não-feministas. O que não significa que a falta de identificação dessas mulheres com o feminismo seja o mesmo que serem contrárias à agenda feminista, apenas, como é possível ver através da análise

qualitativa, há uma aversão ao termo e às feministas (UPDATE *apud* DELLA COSTA; ROCHA; SOLANO, 2022, p. 23-24 ).

Se hoje a palavra ainda tem dificuldades em circular nas periferias do Brasil, no início do movimento era ainda mais difícil. Nos anos 1960, havia, de modo generalizado, uma atitude de recusa à identificação feminista: nem as teóricas nem as pesquisadoras engajadas na *condição feminina*<sup>24</sup> queriam ser identificadas com o movimento (BUARQUE DE HOLLANDA, 2021, p. 13). Até o final da década de 1990, é interessante perceber como feministas convictas, que acreditavam plenamente nas pautas do movimento, não gostavam de ser associadas ao termo — ainda que muitas reconhecessem o quanto estavam sendo beneficiadas pelas conquistas do feminismo. Atualmente, apesar dos avanços conquistados pelo movimento feminista, mulheres ainda são frequentemente estigmatizadas com rótulos como “feias”, “raivosas”, “odiadoras de homens, da família e da igreja” (DUARTE, 2021) — em alguns casos, chegando até a serem chamadas de “assassinas”. Mesmo após uma longa trajetória de lutas e transformações, o termo feminista continua enfrentando forte resistência no Brasil, diferentemente do que se observa em outros contextos internacionais.

Essa dissociação entre o apoio às pautas de igualdade de gênero e a recusa em se identificar com o feminismo revela mais do que mero desconhecimento ou estigmatização. Trata-se de um processo de disputa de sentidos, no qual o feminismo é constantemente ressignificado, marcado por controvérsias e resistências. A teoria do discurso de Laclau e Mouffe (1985) contribui para compreender esse fenômeno ao afirmar que não há significados fixos ou definitivos nos campos políticos: os discursos são sempre precários, instáveis e abertos à contestação. O feminismo, assim como outras categorias políticas, é atravessado por antagonismos e negociações contínuas. Dentro dessa lógica, a existência de discursos opostos é constitutiva da própria identidade do movimento.

No caso em questão, a reação antifeminista tem contribuído para o desgaste simbólico do termo, atribuindo-lhe sentidos negativos que afastam potenciais aderentes. Ainda conforme o levantamento da *Update*, esse desgaste se intensifica ao associar o feminismo à ideia de “ativismo” — compreendido, por muitas entrevistadas, como sinônimo de exposição pública, protestos ou confrontos. Essa percepção leva diversas mulheres a compartilharem valores

---

<sup>24</sup> Entretanto, a partir de 1980, o termo condição feminina deixa de ser usado em razão de que as mulheres existem a partir de diversas diferenças de raça, etárias, culturais, etc., por isso a ineficiência de se reduzir apenas a uma única condição feminina existente. Surgiu a necessidade de estudar os diferentes tipos de opressões vivenciadas a partir de sua raça, de sua região e de sua idade, pois são fatores que irão determinar os graus e os tipos de violências sofridas por estas mulheres.

compatíveis com a luta por direitos, mas sem desejarem se vincular a uma prática política organizada (UPDATE *apud* DELLA COSTA; ROCHA; SOLANO, 2022, p. 26).

Desse modo, reconhecemos que os jogos de consenso e dissenso atravessam a produção simbólica, influenciando diretamente a construção do imaginário social e as disputas por significado e poder na contemporaneidade. Nessa perspectiva, como aponta bell hooks (2019, p. 55), a associação histórica do feminismo à luta de mulheres brancas por direitos gerou resistência entre outras identidades femininas, que passaram a se afastar do termo. O processo de hegemonização conduzido por essa vertente do feminismo — marcada por uma experiência branca, liberal e de classe média — produziu tensões com perspectivas subalternas, como os feminismos negro, popular, indígena, islâmico, entre outros, que passaram a questionar sua representatividade dentro do movimento.

Segundo Patrícia Hill Collins, muitas mulheres negras hesitam em se identificar com o feminismo porque o movimento, em sua forma hegemônica, frequentemente negligenciou suas experiências específicas de opressão interseccional. Como afirma a autora, “mulheres negras têm tido dificuldades com o feminismo porque ele tem sido construído, tradicionalmente, com base na experiência de mulheres brancas de classe média” (COLLINS, 2019, p. 274). Essa recusa ao termo feminismo também se manifesta entre mulheres politicamente conservadoras, que evitam essa identificação por receio de associações com posturas consideradas radicais ou confrontadoras da ordem social. Esse posicionamento pode acarretar rejeição em seus círculos familiares, religiosos e comunitários, especialmente quando há forte adesão a valores tradicionais (UPDATE *apud* DELLA COSTA; ROCHA; SOLANO, 2022, p. 26).

Como destaca bell hooks (2000, p. 7), “o feminismo foi apresentado como uma cruzada contra os homens”, ou ainda como uma ameaça à instituição da família, numa estratégia deliberada de deslegitimação do movimento. Essa estigmatização, segundo a autora, foi fundamental para afastar a adesão popular e impedir que mulheres comuns, sobretudo as ligadas a tradições religiosas ou culturais conservadoras, se reconhecessem como feministas, mesmo quando já defendem valores centrais do feminismo, como justiça, equidade e liberdade. Essas recusas e apropriações seletivas evidenciam que o feminismo não é um campo estável ou homogêneo: ele abriga múltiplos sentidos, é permeado por contradições e provoca respostas ambíguas — inclusive por parte de mulheres que compartilham de muitos de seus princípios.

É justamente essa condição de instabilidade semântica que permite compreender o feminismo, à luz da teoria do discurso, como um *significante vazio*. O discurso feminista se

configura, assim, como um recurso de poder sedutor, uma vez que, como afirmam Della Costa, Rocha e Solano (2022, p. 26), “uma enorme confusão de conceitos revela-se uma estratégia política”. Nesse sentido, “quando o termo ‘feminismo’ é dissociado do movimento político, ele pode ser esvaziado e cooptado por grupos políticos reacionários que defendem não o avanço, mas a supressão de certos direitos civis das mulheres” (2022, p. 26).

Dessa forma, a disputa em torno da (re)estabilização de um significante de um lado expressa a relevância dele para distintas formações discursivas (para ser afirmado, negado ou qualificado) e, de outro lado, a instabilidade da fixação deste sentido — mostrando que ele está ou continua em disputa. Portanto, um significante flutuante é uma palavra ou termo que não possui um sentido fixo ou estável, mas que ainda assim possui uma carga simbólica poderosa. Ou seja, o fato de estar “em disputa” revela que seu sentido é constantemente negociado e reconfigurado, tanto dentro do movimento feminista quanto em arenas políticas e sociais mais amplas. Essa disputa é, portanto, tanto um indicativo de sua importância quanto de sua vulnerabilidade.

Nancy Fraser (2019), teórica feminista, dialoga com essa perspectiva *laclauiana* quando afirma que o feminismo termina sendo uma noção vaga que goza de grande legitimidade e, por isso, pode ser empregada a serviço de qualquer projeto político. Dessa forma, sua leitura aponta para um fenômeno onde a própria força e influência feminista no discurso público o tornam vulnerável a apropriações diversas e, muitas vezes, contraditórias. Essa “vagueza” permite que o termo “feminismo” seja usado por uma ampla gama de atores sociais e políticos, cada um dando ao conceito uma interpretação que lhes convém. Isso significa que, em vez de designar algo específico, o termo feminismo pode ser entendido e utilizado de modos variados. Assim, o feminismo, ao ganhar legitimidade e reconhecimento, também se torna, paradoxalmente, mais suscetível a ser esvaziado e distorcido. Nas palavras de Fraser:

O feminismo é uma construção discursiva geral que as feministas não possuem como antes e que já não controlam mais – um *significante vazio* do bem (semelhante, talvez, à “democracia”) que pode e será invocada para legitimar uma variedade de diferentes cenários, nem todos promotores de justiça de gênero. Fruto do feminismo como movimento social, esse sentido discursivo do “feminismo” se tornou traiçoeiro. À medida que o discurso se torna independente do movimento, ele é progressivamente confrontado com uma cópia estranha e sombria de si mesmo, uma cópia que não se pode simplesmente abraçar, nem negar completamente. (FRASER, 2019, p. 42)

Contudo, em *A Razão Populista* (2013), Laclau faz uma distinção sutil, porém fundamental, ao afirmar que não existe, de fato, um *significante vazio* em sentido absoluto. Em vez disso, ele propõe que os significantes são *tendencialmente vazios*, ou seja, eles podem ser preenchidos com diferentes significados, mas continuam sempre, em algum grau,

conectados a uma demanda particular ou a uma forma de vida específica. Essa “tendência ao esvaziamento” reconhece que, mesmo quando um termo ou ideia passa a representar um amplo espectro de demandas e significados, ele não se desvincula totalmente de suas raízes. Essa qualificação é importante porque, segundo o teórico, o processo de construção de hegemonia depende dessa “tendência ao vazio” dos significantes, mas, ainda assim, eles carregam uma conexão residual com seu significado original ou com a demanda que inicialmente motivou sua criação. Em outras palavras, essa conexão não desaparece completamente, ela se transforma em um ponto de referência a partir do qual novos significados podem emergir.

Portanto, é importante acrescentar que essa tendência ao esvaziamento se define dentro do contexto de disputa política, no qual uma particularidade é esvaziada porque (a) se coloca em equivalência com outras unindo-se contra um inimigo comum; e (b) assume a função de representar outras demandas que se reconhecem nela precisamente por sua “vagueza” e por sua capacidade de “apelar” a um conjunto mais amplo de perspectivas. Não é nada intrínseco a essa particularidade, mas um efeito de sua posição numa situação de confronto. No caso do feminismo, por exemplo, embora o termo tenha sido ampliado para abrigar diversas demandas (igualdade de gênero, liberdade econômica, direitos sexuais e reprodutivos, etc.), ele continua ancorado em uma tradição de luta pelas mulheres e pela igualdade de gênero. Em resumo, a força de um significante não reside em um significado fixo, mas em sua capacidade de expansão, que continua, ainda assim, ancorada em uma demanda ou prática particular. Dessa forma, um significante tendencialmente vazio, como o feminismo, não é um conceito sem significado, é um ponto de identificação em constante evolução, mas que mantém uma conexão essencial com sua origem.

Como vimos anteriormente, durante os governos petistas, especialmente nos mandatos de Lula e Dilma Rousseff, observou-se a formação de uma cadeia de equivalência hegemônica que articulava diversas demandas “progressistas” — como os direitos das mulheres, das populações LGBTQIA+, negras e periféricas — sob o guarda-chuva discursivo da cidadania, da inclusão e da justiça social. O feminismo, nesse contexto, passou a operar como um significante tendencialmente vazio (LACLAU, 2013), capaz de representar uma pluralidade de pautas, mesmo mantendo vínculos com uma forma de vida democrática e igualitária. A reação conservadora que se intensifica a partir de 2013, e se consolida após o *impeachment* de Dilma Rousseff, se estrutura precisamente como antagonismo a essa hegemonia “progressista”.

O antifeminismo, nesse cenário, não surge de fora, mas se constitui como uma resposta interna ao campo político, ressignificando o feminismo como ameaça: um significante perigoso associado à destruição da família, à perversão dos valores religiosos e à imposição de uma suposta “ideologia de gênero”. Articulado a outros elementos como “liberdade religiosa”, “patriotismo” e “escola sem partido”, o antifeminismo torna-se eixo de uma nova cadeia de equivalência conservadora, que disputa o sentido dos mesmos termos e constrói uma contra-hegemonia baseada na recusa daquilo que foi identificado como conquista da esquerda. Assim, o feminismo é reposicionado como inimigo interno — e é precisamente esse antagonismo que permite compreender sua centralidade na disputa contemporânea por sentidos e projetos de sociedade.

Mesmo reconhecendo o caráter flutuante do feminismo, é necessário adotar um sentido comum que possa orientar e fundamentar o repertório teórico desta pesquisa. Inicialmente, partimos de uma definição não tão objetiva de Sara Ahmed (2023). Para a pensadora lésbica feminista de cor, o feminismo é “um movimento em muitos sentidos”, é um movimento político coletivo, onde muitos “movimentos vão significar muitos feminismos”; por ser um coletivo “é formado por indivíduos”, e por isso, “está sempre em movimento”, e a movimentação possibilita a criação do movimento ao mesmo tempo que é criado por ele; mas, mesmo em constante movimento, é necessário que haja “um ponto de encontro” para viabilizar a transformação do mundo (p. 15).

Essa ideia de “ponto de encontro” pode ser enriquecida pela perspectiva de Laclau e Mouffe sobre os *pontos nodais*, que são elementos ou demandas que se tornam centrais dentro de um discurso político, funcionam como âncoras, organizando diferentes reivindicações e identidades em torno de uma causa comum (LACLAU; MOUFFE, 1985). No caso do feminismo, esses pontos nodais podem ser vistos como as questões centrais que unem diferentes correntes feministas, proporcionando uma base para a ação coletiva e o engajamento político. A conexão entre a ideia de ponto de encontro e os pontos nodais destaca a importância de se criar um entendimento compartilhado, que permita à diversidade de feminismos coexistirem e se manifestarem de maneira eficaz, embora não sem conflitos, na luta por direitos e justiça social.

Nesse cenário de polarização e disputa por hegemonia, os significantes que compõem o campo político — como “família”, “direitos”, “justiça”, “liberdade” ou mesmo “feminismo” — tornam-se pontos nodais em torno dos quais diferentes projetos de sociedade se organizam. São, portanto, pontos de encontro e de disputa: elementos comuns que atravessam múltiplas cadeias discursivas, mas que adquirem sentidos distintos conforme sua articulação. O

feminismo, por exemplo, funciona como ponto nodal na cadeia “progressista”, reunindo demandas por igualdade de gênero, justiça racial e autonomia dos corpos; já na cadeia conservadora, esse mesmo termo é ressignificado como ameaça aos valores tradicionais, operando como símbolo da degeneração moral e da ruptura da ordem. Esses pontos de encontro não indicam consenso, mas antagonismo sobre o mesmo léxico político — e é justamente essa disputa por significantes centrais que permite entender por que o feminismo se tornou um dos principais campos simbólicos da batalha política contemporânea. A luta não é apenas pelo conteúdo das políticas públicas, mas pela definição legítima do que significam “justiça”, “direitos”, “liberdade” e “valores”. Assim, os pontos nodais operam como eixos de inteligibilidade e disputa, organizando diferentes cadeias de equivalência que se enfrentam no campo político e midiático. Essa dinâmica revela que o antagonismo se estrutura não entre campos que falam línguas distintas, mas entre projetos que tentam ocupar os mesmos significantes a partir de sentidos opostos.

Diante das disputas em torno do sentido e dos limites do feminismo, torna-se necessário perguntar: o que *não* é feminismo? Para bell hooks (2000), qualquer movimento que não confronte diretamente “o sexismo, a exploração sexual e a opressão sexual” não pode ser considerado feminista. Em sua visão, o enfrentamento ao sexismo está intrinsecamente ligado ao combate ao racismo, à opressão de classe e a outras formas estruturais de desigualdade. Não se trata de uma escolha moral ou retórica, mas de um compromisso político radical com a justiça na sua complexidade. É essa perspectiva que faz da interseccionalidade um ponto de encontro inegociável no interior do campo feminista: como afirmou Flávia Dzodan (2011 *apud* AHMED, 2023, p. 16), “meu feminismo será interseccional ou será uma porcaria”.

Mais do que uma palavra de ordem, a interseccionalidade é uma ferramenta teórica e política forjada para expor a exclusão histórica de mulheres negras, indígenas, pobres, migrantes, lésbicas, trans e outras sujeitas à margem — tanto nos sistemas sociais quanto nos próprios movimentos feministas. Concebido por autoras como Kimberlé Crenshaw (1991) e Patricia Hill Collins (1990), o conceito ilumina os efeitos combinados e simultâneos de diferentes regimes de dominação na vida cotidiana. Como afirmam Hill Collins e Bilge (2021, p. 16), “a interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas”. Nesse sentido, ela opera como critério ético e político de pertencimento: um feminismo que ignora as interações entre gênero, raça, classe, sexualidade, territorialidade e religião não é apenas insuficiente — é cúmplice da reprodução das opressões que a própria luta feminista se propõe a dismantelar.

Embora a interseccionalidade forneça uma lente valiosa para abordar as múltiplas camadas de opressão, o feminismo permanece um campo de sentidos em disputa. Isso significa que debates emergem sobre quem é o sujeito do feminismo. Será que a categoria “mulher”<sup>25</sup> denota uma identidade comum? Quais são as novas identidades feministas? Quais as estratégias de atuação, agendas e demandas? O feminismo, para além de um projeto preocupado com a igualdade, deveria estar mais atento às diferenças entre mulheres, entre feministas e entre movimentos. Não existe um grupo homogêneo categorizado como “mulheres brasileiras”, elas são diversas e com características outras para além do sexo.

Nessa orientação, gostaríamos de focar especialmente naquilo que caracteriza esse *além do sexo* que é digno de identificação e diferenciação, ou seja, buscaremos quais diferenças entre as mulheres são os objetos de teorização, de conflitos e de alianças políticas. Na hora de pensar sobre as diferentes dimensões de poder e opressão, algumas diferenças são vistas como importantes ou mesmo centrais nas nossas pesquisas, enquanto outras não.

É interessante refletir sobre por que certas formas de diferença — como raça, classe, gênero e sexualidade — têm sido mais valorizadas nas análises feministas, enquanto outras — como idade, etnicidade e religião — permanecem frequentemente marginalizadas. Saba Mahmood (2005, p. 1) já havia notado que, embora houvesse “tentativas sérias de integrar questões de diferenças sexuais, raciais, de classe e nacionais dentro da teoria feminista, questões relativas à diferença religiosa permaneceram relativamente inexploradas”. Da mesma forma, Beverly Weber observa que, além de menções pontuais à religião entre outras categorias de diferença, as discussões sobre interseccionalidade “têm hesitado em se envolver com o tópico” (WEBER, 2015, p. 22–23).

Embora a ausência da religião nas pesquisas interseccionais seja um tema relevante, ele escapa ao escopo desta tese. Diversos fatores ajudam a explicar esse silêncio, como o caráter majoritariamente secular da produção acadêmica, as restrições enfrentadas por pesquisadoras que se dedicam a esse tema e a própria ambivalência da experiência religiosa na vida das mulheres, muitas vezes marcada por tensões e disputas contextuais. Ainda assim, é importante reconhecer que o discurso feminista, desde suas origens, tem sido atravessado

---

<sup>25</sup> De acordo com Mouffe (1999, p. 42), para as feministas comprometidas com uma política democrática radical, a desconstrução das identidades essenciais teria que ser vista como a condição necessária para uma compreensão adequada da variedade de relações sociais — princípio de liberdade e igualdade. Não há identidade social que possa ser completa e permanentemente adquirida. Podem existir noções de sujeitos coletivos (homens, mulheres, negros). Descartada uma essência comum, seu *status* deve ser concebido em termos do que Ludwig Wittgenstein (1994) designa como “semelhanças de família”, e sua unidade, como resultado de fixação parcial de identidades mediante a criação de pontos nodais. A identidade de tal sujeito múltiplo e contraditório é, portanto, sempre contingente e precária, fixada temporalmente na intersecção das posições de sujeito e dependente de formas específicas de identificação.

por uma perspectiva de secularização (CASANOVA; PHILLIPS, 2009). Apesar da centralidade que a interseccionalidade alcançou nas discussões feministas contemporâneas, as experiências das mulheres religiosas seguem colocando em xeque seus limites, desafiando tanto os contornos teóricos quanto os marcos políticos do feminismo.

A religião pode não ser inevitável como outras dimensões (raça, gênero, sexualidade, etc.) mas, em grande parte do mundo é um elemento social indispensável e, mesmo no Ocidente “secularizado”, o crescimento de grupos conservadores aumenta o impacto da religião na sociedade. Não só as pessoas religiosas, como também as não-religiosas sofrem consequências políticas e sociais diretas dos grupos religiosos que se mobilizam e exercem seu poder, além de terem sua subjetividade moldada pela influência da religião no sistema cultural (SINGH, 2015). Em contextos como o do Brasil, país majoritariamente cristão, a religião é de grande importância, tanto para a ordem social quanto para a identidade do indivíduo, e não incluí-la em uma análise pode resultar em simplificações e distorções. Muitas mulheres cristãs podem não se identificar enquanto feministas, mas é possível dizer que todas estão envolvidas num *espírito do tempo* feminista e, nesse sentido, precisam se posicionar, de uma maneira ou de outra, frente a ele.

## **2.2 As raízes cristãs do feminismo**

De antemão, acho importante ressaltar que este trabalho não pretende oferecer uma história completa do movimento, mas destacar momentos significativos de sua formação e desenvolvimento. A motivação para esta seção surgiu durante a revisão da literatura, ao percebermos que o feminismo — seja em sua vertente teórica, histórica ou militante — costuma ser narrado por meio de uma “lente secular”. A presença da religião, quando mencionada, aparece majoritariamente de forma negativa: monolítica, patriarcal, impermeável à mudança, sendo tratada como obstáculo à emancipação das mulheres. Em outras palavras, o feminismo hegemônico avançou defendendo o feminismo (como secular) e o cristianismo (como religião) como incompatíveis entre si (OKIN, 1999; AMORÓS, 2009; KING, 2004).

A história do feminismo fez com o cristianismo o que o próprio feminismo reclama sofrer: uma sistemática depreciação e deslegitimação (RUETHER, 1993). Tanto que as narrativas feministas atualmente têm creditado generosas partes do surgimento e do sucesso histórico dos movimentos feministas ao *espiritualismo* (BRAUDE, 2001), ao *marxismo* (MOJAB, 2009), à *produção indígena* (PILLAI, 2013), ao *anarquismo* (KINNA, 2005), ao *liberalismo* (BAEHR, 2004), dentre outras correntes de pensamento, e insuficiente reconhecimento ao *cristianismo* (BRAIDOTTI, 2008). Ao contrário disso, a perspectiva

feminista desta tese — e de outras estudiosas como Mohanty (1988), Ahmed (2000), Abu-Lughod (2002) e Nagar e Geiger (2007), não apenas considera fundamental a possibilidade da coexistência da religião com o feminismo, como também encontra raízes feministas nas religiões.

A crítica à presença negativa da religião, frequentemente associada ao seu papel como instrumento de opressão ou manutenção do patriarcado, encontra contrapontos em autoras como Maria José Rosado-Nunes (2005). Segundo a socióloga da religião, “na condição de fiéis, as mulheres podem se sujeitar ao poder disciplinar das religiões, mas, por sua ação, podem igualmente contribuir para sua mudança” (2005, p. 214). Sendo assim, se as mulheres constituem a maioria das pessoas religiosas, o feminismo, como um projeto conceitual e prático voltado para a emancipação das mulheres deve reconhecer a face positiva da religião, além de perceber que as feministas religiosas são aliadas das feministas seculares na luta por justiça de gênero (WOODHEAD, 2008). No entanto, o objetivo aqui não é provar o caráter benevolente e “progressista” da religião, mas sim continuar a abrir o debate, permitindo análises feministas mais matizadas e críticas, evitando que a religião seja rapidamente categorizada como uma mera instância patriarcal.

Como afirma Constância Duarte (2021, p. 152), “a história do feminismo religioso é pouco conhecida pelo fato de ser pouco contada” — uma invisibilidade que não decorre de sua inexistência, mas da marginalização sistemática de suas protagonistas no campo historiográfico e nos próprios relatos feministas hegemônicos. Essa ausência, no entanto, não é definitiva. Ao contrário: vem sendo contestada por intelectuais e ativistas que se dedicam a reescrever narrativas que foram silenciadas, distorcidas ou apagadas. Gloria Anzaldúa, que tematiza as experiências nas margens e interseções identitárias, expressa esse gesto político da escrita ao afirmar: “Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal-escritas sobre mim, sobre você” (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

A escrita, nesse contexto, configura-se como uma prática insurgente, pois é por meio da linguagem que se disputa o que será reconhecido como “real”, “verdadeiro” e “universal”. Ao recusar os rótulos e estereótipos que lhe foram impostos, e ao escrever desde sua posição nas margens, Anzaldúa (2000) transforma a própria experiência em campo de luta. Trata-se de disputar o direito à memória e à autoria, contrariando uma cultura secularista que, frequentemente, sob os efeitos da crítica feminista às religiões, tende a identificar as mulheres de fé como portadoras de uma “falsa consciência”, supostamente incapazes de perceber ou enfrentar sua opressão (BARLAS, 2015, p. 164). Ao lançar luz sobre essas experiências, não apenas se desafia o estigma da submissão religiosa feminina, mas também se amplia o campo

do feminismo, reconhecendo a potência crítica e transformadora que emerge de vivências espirituais comprometidas com a justiça.

Diante disso, ao reconhecermos que o feminismo, em sua acepção mais ampla, é um fenômeno antigo originado no Norte Global, é essencial revisitar a história das primeiras mulheres, tanto europeias quanto estadunidenses, que se opuseram a situações de subjugação por serem mulheres, e entender como essas mulheres atuaram dentro de contextos religiosos, utilizando a linguagem e os princípios da sua fé para fundamentar sua resistência e reivindicações de igualdade. Essa investigação nos leva a explorar as vozes religiosas que, desde os primórdios do movimento feminista, já clamavam por igualdade de direitos e dignidade. Também é possível recuperar as histórias de feministas religiosas nas culturas e religiões do Sul, com ou sem influência direta do feminismo europeu.

Ao fazer essa análise, buscamos identificar os antecedentes do feminismo no interior do cristianismo, bem como explorar as distinções entre o *feminismo religioso* e o *feminismo na religião*. Que práticas, ideais ou figuras históricas, dentro dessa tradição religiosa, desafiaram as normas patriarcais e promoveram a igualdade de gênero? Que resistências, tanto internas quanto externas, foram (e ainda são) enfrentadas por feministas religiosas em seus respectivos contextos? E, sobretudo, em que medida o reconhecimento dessas trajetórias pode contribuir para reconfigurar o próprio campo feminista, ampliando seus marcos teóricos e suas formas de compreensão das experiências, práticas e posicionamentos políticos das mulheres no interior das tradições religiosas?

Essas perguntas nos conduzem a um exercício fundamental de resgate histórico: identificar, dentro da própria tradição cristã, exemplos concretos de resistência ao patriarcado e de afirmação da agência feminina. Muito antes do surgimento da luta feminista organizada, no século 17, já é possível identificar práticas e discursos protagonizados por mulheres cristãs que desafiavam as normas patriarcais de seu tempo — e, por isso, foram duramente perseguidas. Um exemplo emblemático é o de Anne Hutchinson (1591–1643), pregadora protestante na colônia de Massachusetts (EUA), cuja atuação evidencia como a agência religiosa feminina gerava incômodo e repressão em um contexto teocrático e profundamente androcêntrico. Ao promover reuniões religiosas em sua própria casa e atrair um número expressivo de seguidores, Hutchinson rompeu com os limites de gênero impostos pela estrutura religiosa patriarcal. A reação institucional foi imediata: acusada de subverter a ordem divina e julgada por adotar um “comportamento impróprio ao seu sexo”, ela foi banida da colônia. Como observa Alves (2021, p. 50), sua punição foi justificada, por seus

acusadores, pela “intolerável” ousadia de reunir pessoas em torno da palavra de Deus — um gesto considerado ilegítimo quando praticado por uma mulher.

Holly Faith Nelson, em seu trabalho *Nascent Christian Feminism in Medieval and Early-Modern Britain* (2006), argumenta que o protestantismo pode ser compreendido como um dos precursores do feminismo contemporâneo, justamente por abrir espaços de maior participação para as mulheres na vida religiosa e oferecer visões mais igualitárias da fé. Embora as sociedades cristãs na Grã-Bretanha entre os séculos 13 e 17 estivessem fortemente marcadas por estruturas patriarcais, Nelson destaca que muitas mulheres desafiaram essas normas patriarcais por meio da pregação, da literatura e da teologia, denunciando injustiças de gênero e propondo novas leituras das Escrituras. Embora não homogênea, essa movimentação expressava uma disposição crescente de mulheres religiosas em exercer autoridade espiritual e intelectual em suas tradições. Já no final do século 18, observa-se uma ampliação desses espaços: em tradições como o metodismo, mulheres passaram a pregar publicamente, desafiando os limites impostos aos seus corpos e vozes. Um marco relevante desse processo ocorreu em 1815, quando Clarissa Danforth (1792-1855) foi ordenada ministra pela igreja *Free Will Baptist* (EUA) tornando-se uma das primeiras mulheres a ocupar oficialmente uma função pastoral naquele país.

Embora não estivessem diretamente vinculados ao *feminismo da primeira onda*<sup>26</sup>, os movimentos cristãos do século 19 criaram importantes espaços para que mulheres assumissem papéis de liderança e ganhassem visibilidade pública. Como destaca Nancy A. Hardesty (1999), “muitas das primeiras líderes feministas americanas vinham de comunidades protestantes reformistas, onde aprenderam a interpretar textos sagrados e a falar em público — habilidades que mais tarde seriam centrais no ativismo feminista” (p. 87). No movimento *Holiness*<sup>27</sup>, por exemplo, emergiu Phoebe Palmer (1807–1874), que foi uma das principais líderes e teólogas de sua época, conhecida por sua defesa da santidade pessoal e pelo papel ativo das mulheres no ministério. Palmer realizou pregações em grandes reuniões e escreveu extensivamente, desafiando as normas que restringiam a liderança religiosa feminina.

---

<sup>26</sup> Embora a opressão das mulheres seja uma preocupação internacional, o Ocidente frequentemente domina os aspectos teóricos e práticos do feminismo. A divisão da história feminista em “ondas” exemplifica isso, organizando-se em torno de eventos e personalidades ocidentais, o que marginaliza as experiências de mulheres não ocidentais. As três ondas principais incluem: a primeira, no século 19 e início do 20, focada no direito ao voto e igualdade legal; a segunda, entre 1960 e 1980, que ampliou demandas para direitos reprodutivos e combate à violência; e a terceira, nas décadas de 1990 e 2000, que enfatizou diversidade, interseccionalidade e uma visão mais inclusiva do feminismo (SILVA, 2018).

<sup>27</sup> O movimento *Holiness* (ou Movimento de Santidade) surgiu no século XIX nos Estados Unidos como um desdobramento do metodismo. Ele enfatizava a busca pela santificação pessoal como uma experiência subsequente à conversão, centrada na ideia de uma “segunda bênção” ou perfeição cristã. Os adeptos acreditavam que, por meio do poder do Espírito Santo, os cristãos poderiam viver livres do pecado consciente.

Outro exemplo marcante foi Ellen G. White (1827–1915), uma das fundadoras da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Sua liderança profética e suas contribuições teológicas moldaram não apenas a denominação adventista, mas também as discussões sobre o papel das mulheres no cristianismo. Mais tarde, no início do século 20, Aimee Semple McPherson (1890–1944) fundou a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) em 1923. McPherson desafiou as normas de gênero ao liderar uma grande organização religiosa em uma época em que mulheres raramente ocupavam posições de liderança institucional.

Esses exemplos demonstram que, mesmo antes da consolidação do feminismo como movimento político organizado, já existiam trajetórias femininas marcadas por resistência, protagonismo e reinterpretação crítica das tradições religiosas. Mulheres como Palmer, White e McPherson não apenas desafiaram as normas de gênero em contextos profundamente patriarcais, como também ampliaram os limites do que era concebido como atuação legítima no espaço público. Ao revisitarmos essas histórias, somos levados a questionar a ideia de que o feminismo nasce apenas de uma matriz secular e iluminista. Em vez disso, torna-se possível reconhecer que a religião — em suas múltiplas expressões — também esteve, e continua a estar, entre os alicerces das lutas por emancipação das mulheres.

A consolidação da chamada primeira onda feminista no Norte Global, entre o final do século XIX e o início do século XX, foi marcada pela atuação de sufragistas e abolicionistas como Sojourner Truth (1797–1883) e Elizabeth Cady Stanton (1815–1902), cujas convicções religiosas informavam e atravessavam suas práticas políticas. Stanton, por exemplo, ao publicar *The Woman's Bible* (1895), desafiava frontalmente a leitura patriarcal das Escrituras, argumentando que “a Bíblia foi escrita por homens e para homens” (Stanton, 1895, p. 8), e por isso precisava ser reinterpretada sob uma ótica feminista. Já Truth, em seu célebre discurso de 1851, confrontava o racismo e o sexismo de forma contundente: “Olhem para mim! Olhem para meus braços! Eu arei, plantei e colhi nos celeiros, e nenhum homem podia me superar. E acaso não sou uma mulher?” (TRUTH, 1851). Tais ações revelam uma tensão contínua: se, por um lado a fé cristã fornecia recursos morais e simbólicos para a luta por igualdade, por outro, as igrejas permaneciam como espaços de controle e exclusão.

Esse vínculo entre fé e militância feminista se tornaria ainda mais evidente nos anos seguintes, quando Lucrecia Mott (1793–1880) e Elizabeth Cady Stanton (1815–1902) — ambas influenciadas por suas formações religiosas — organizaram a convenção de Seneca Falls, realizada em julho de 1848, na Igreja Metodista Wesleyana, em Nova York. Considerado o primeiro espaço público de luta pelos direitos das mulheres nos Estados Unidos, o evento marcou uma virada histórica. Stanton, que mais tarde o descreveria como “a

maior rebelião que o mundo já viu”, manifestou profundo nervosismo antes de tomar a palavra, revelando o peso simbólico e social daquele gesto (WELLMAN, 1991, p. 9). Ao final, a *Declaração de Sentimentos* denunciava as múltiplas formas de subordinação impostas às mulheres e afirmava, de modo contundente, que “todos os homens e mulheres são criados iguais”. Vale destacar algumas das expressões presentes no documento, que evidenciam a radicalidade daquele momento histórico.

Derrubar o monopólio do púlpito para assegurar às mulheres participação igual aos homens [...] Consideramos essas verdades como evidentes; que todos os homens e mulheres são criados iguais; que são dotados pelo Criador com certos direitos inalienáveis; que entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade. Para garantir esses direitos, os governos são instituídos, obtendo seus justos poderes pelo consentimento dos governados. (DECLARAÇÃO DE SENTIMENTOS, 1848)

A partir do encontro em *Seneca Falls*, a ideia de emancipação feminina deixou de ser um desejo isolado de algumas vozes dispersas para se transformar em uma aspiração coletiva de milhares de mulheres ao redor do mundo (ALVES, 2021). Stanton começou sua trajetória como cristã evangélica, mas gradualmente se distanciou de suas crenças religiosas, que passou a descrever como “superstições”. Em sua obra, chegou a afirmar que considerava um dos piores crimes obscurecer a mente dos jovens com essas “superstições tenebrosas” e com “temores do desconhecido e do que não pode ser conhecido” (STANTON, 1898, p. 43). Embora estivesse profundamente comprometida com reformas legais e com o sufrágio feminino, “os escritos de Stanton revelam que seu alvo contínuo era a autoridade das Escrituras” (MCCULLEY, 2017, p. 58). No ensaio “Has Christianity Benefited Woman?” (1885), Stanton e Josephine L. Spalding expressaram duras críticas à religião cristã, deixando claro seu posicionamento contrário ao papel que consideravam ser desempenhado pela fé na perpetuação da opressão das mulheres.

Todas as religiões, portanto, têm ensinado a liderança e a superioridade do homem, a inferioridade e a subordinação da mulher. Qualquer que seja a nova dignidade, a honra, e o auto-respeito, que a mudança de teologias pode ter trazido para o homem, eles têm trazido igualmente para todas as mulheres, mas uma outra forma de humilhação. A história mostra que a condição da mulher mudou com diferentes formas de civilização, e que ela gozou em alguns períodos de maior honra e dignidade e mais direitos pessoais e de propriedade do que lhe foi concedido na era cristã. (STANTON; SPALDING, 1885, p. 389)

Em 1874, surgiu o *Woman’s Christian Temperance Union* (WCTU), a primeira grande agremiação de mulheres a promover esforços organizados em prol de reformas sociais nos EUA, formada por mulheres protestantes. Começou como um movimento de “temperança<sup>28</sup>”,

---

<sup>28</sup> A *Woman’s Christian Temperance Union* é uma organização com o objetivo de promover a temperança, ou seja, a abstinência do álcool. A “temperança” é uma palavra que significa moderação, autocontrole ou equilíbrio no comportamento e nos desejos. Esse termo é frequentemente associado à capacidade de controlar impulsos e evitar excessos, tanto em atitudes quanto em hábitos. A temperança é uma virtude valorizada em diversas

mas rapidamente cresceu para abordar questões mais amplas de reforma social e direitos das mulheres. Tornou-se a maior organização feminina norte-americana até aquele momento, com mais de 200 mil membros em 1892 (BORDIN, 1981). A WCTU vinculava o consumo de álcool à violência doméstica, destacando que as mulheres eram frequentemente abusadas por maridos bêbados. Nessa direção, “a organização tornou-se a primeira campanha reformista nos EUA a expor publicamente a crueldade da violência doméstica, liderada por mulheres em nome de outras mulheres” (PLECK, 1987, p. 49).

Esse breve panorama revela que o cristianismo histórico, embora frequentemente mobilizado para justificar a dominação masculina, também ofereceu caminhos para a contestação dessa mesma ordem. Mulheres cristãs, ao reinterpretarem textos sagrados e desafiarem os papéis a elas impostos, ativaram uma dimensão contracultural da fé que possibilitou sua entrada na esfera pública e sua atuação política. Seja no púlpito, na escrita, na organização comunitária ou na militância, essas mulheres ampliaram os limites do que era concebido como legítimo para os corpos e as vozes femininas. Assim, fé e emancipação não aparecem como polos inconciliáveis, mas como campos em disputa, nos quais a religiosidade pode operar como força crítica e transformadora. Ao reinscrever o cristianismo na genealogia da luta feminista, torna-se possível desestabilizar a narrativa secular dominante e reconhecer a pluralidade de experiências e fundamentos que compõem as histórias do feminismo.

A análise da teóloga feminista Rosemary Radford Ruether e sua insistência em integrar o feminismo à narrativa cristã evidenciam “a natureza dialética do cristianismo”, que, segundo a autora, “contém tanto elementos de opressão quanto de libertação” (1993, p. 35). Ao propor um ativismo comprometido com a reforma das tradições religiosas, Ruether contribui para desfazer a ideia de que religião e feminismo são campos necessariamente incompatíveis. Sua abordagem nos permite compreender as tradições religiosas como “arenas de disputa” (Ibidem, p. 42), nas quais se confrontam diferentes interpretações teológicas, éticas e políticas. É justamente a partir dessa chave analítica que se torna possível identificar duas formas de articulação entre fé e feminismo que aparecerão ao longo deste trabalho: o *feminismo na religião* e o *feminismo religioso*.

O feminismo na religião diz respeito a práticas e discursos feministas que emergem de dentro das tradições religiosas, sendo moldados pela fé, pela doutrina e pelas experiências vividas em comunidades de crença. Trata-se de um feminismo imanente, que se estrutura a partir da própria linguagem, simbologia e ritualidade religiosa, ainda que frequentemente em

---

culturas e religiões, sendo tradicionalmente considerada uma qualidade moral que promove harmonia e estabilidade nas relações e nas práticas pessoais.

tensão com as hierarquias e os dogmas institucionalizados. Esse é o caso, por exemplo, da teóloga islâmica Amina Wadud (1999), que propõe uma hermenêutica do Alcorão centrada na justiça de gênero e chegou a liderar uma oração mista como imã — gesto profundamente controverso dentro do Islã. No judaísmo reformista, a ordenação de rabinas feministas nos Estados Unidos e em Israel exemplifica esse processo de transformação a partir de dentro, ao reivindicar, com base nas próprias escrituras, a plena participação das mulheres nas esferas de autoridade espiritual (PLASKOW, 1990).

Por outro lado, o feminismo religioso parte de uma agenda feminista que não necessariamente se origina no interior das instituições de fé, mas que reaproveita elementos religiosos como repertório simbólico, horizonte ético ou fonte de inspiração espiritual. Nesse caso, é o feminismo que convoca a religiosidade — e não o contrário. Trata-se de experiências que, embora possam manter vínculos afetivos ou culturais com tradições religiosas, operam à margem das estruturas institucionais, muitas vezes em contextos desinstitucionalizados, autônomos ou críticos às religiões organizadas. Um exemplo são os círculos de mulheres que cultuam espiritualidades da Deusa, realizam rituais lunares e práticas de conexão com o sagrado feminino, inspiradas em tradições neopagãs, indígenas ou populares, mas reconfiguradas em chave feminista (HÖPPNER, 2013). Também é o caso de feministas indígenas latino-americanas que, ao revalorizar cosmologias comunitárias e espirituais de seus povos, mobilizam saberes ancestrais não ocidentais como base para a luta contra o colonialismo patriarcal, articulando espiritualidade e territorialidade. Nessas formas de expressão, a religião não é um espaço a ser reformado desde dentro, mas sim uma referência cultural e ética mobilizada para sustentar formas plurais de engajamento feminista.

Nesse sentido, ao resgatar o protagonismo de mulheres que articularam fé e engajamento político desde os primórdios do movimento feminista, é possível afirmar que as origens do feminismo moderno — especialmente no contexto anglo-saxão — estão profundamente enraizadas em experiências religiosas. Assim, argumenta-se que a primeira geração feminista nos Estados Unidos era, em sua essência, composta por mulheres cristãs. Independentemente de adotarem posturas mais conservadoras ou radicais em suas críticas, essas mulheres mantinham uma relação significativa com a religião e suas identidades religiosas, a ponto de a historiografia registrar suas conexões com a primeira onda do movimento feminista, não apenas nos Estados Unidos, mas também na Grã-Bretanha e na Austrália (PORTER, 1995, p. 210-11).

Entretanto, com a estruturação do feminismo moderno, especialmente durante as chamadas *segunda e terceira ondas*, ocorreu uma ruptura no Norte Global (BRAUDE, 2004).

À medida que os valores iluministas e o avanço do pensamento racional e científico se consolidavam em oposição à religião, esta passou a ser vista como o “Outro” do feminismo, frequentemente retratada de maneira negativa, como um obstáculo à emancipação feminina. A *terceira onda*, que emergiu no final do século 20, buscou ampliar as interpretações de gênero e identidade ao enfatizar a diversidade de experiências e contextos. Ela se posiciona como uma resposta crítica tanto ao *backlash* conservador que declarou o “fim do feminismo” quanto às limitações do feminismo da *segunda onda*, que priorizava as experiências de mulheres brancas, educadas e de classe média, excluindo muitas outras perspectivas, como as de mulheres negras, asiáticas, lésbicas e outras minorias (GILLIS et al., 2007). Apesar de seu compromisso com a pluralidade e a interseccionalidade, o feminismo da terceira onda tende a negligenciar a religião como um componente significativo da identidade e experiência das mulheres.

Dessa forma, ao revisitar os antecedentes do feminismo no interior da tradição cristã, foi possível identificar práticas, ideais e figuras históricas que desafiaram normas patriarcais e propuseram novas formas de relação entre gênero e religião. Mulheres como Sojourner Truth, Elizabeth Cady Stanton, Matilda Joslyn Gage, Amina Wadud e Judith Plaskow exemplificam como a religião, longe de ser apenas um instrumento de dominação, também pode operar como recurso simbólico e político na luta por igualdade. As resistências enfrentadas — tanto dentro das instituições religiosas quanto no campo feminista — evidenciam os conflitos que atravessam essas articulações, mas também sua relevância histórica e contemporânea. Reconhecer essas trajetórias permite ampliar os marcos analíticos do feminismo e incluir, de forma mais consistente, a religião como dimensão constitutiva das lutas por justiça de gênero.

### **2.3 O Sul Global e a emergência de um cristianismo transformador**

A mudança do eixo demográfico do cristianismo para o Sul Global representa uma inflexão significativa nas dinâmicas religiosas contemporâneas. Historicamente concentrado na Europa e na América do Norte, o cristianismo passou a ter, nas últimas décadas, a maior parte de seus fiéis localizada na América Latina, na África e em partes da Ásia. Estima-se que mais de dois terços da população cristã mundial viva atualmente no Hemisfério Sul, o que confere à fé cristã uma identidade cada vez mais marcada pelas condições sociais, econômicas e culturais dessas regiões. Como observa Philip Jenkins (2004), o cristianismo no Sul tende a ser mais conservador do ponto de vista teológico, fortemente enraizado nas tradições locais, com ênfase em leituras bíblicas literais e práticas carismáticas como a cura, o exorcismo e o testemunho pessoal da fé.

Essa configuração religiosa não pode ser compreendida dissociada dos contextos de pobreza, desigualdade e violência estrutural em que esses fiéis vivem. Na América Latina, por exemplo, valores cristãos têm sido historicamente mobilizados tanto para sustentar o *status quo* quanto para promover lutas por justiça social. Expressões como a teologia da libertação, os Movimentos Eclesiais de Base (CEBs) e o ecumenismo progressista articularam fé e transformação social, especialmente entre populações marginalizadas. Nesse processo, a atuação das mulheres foi e continua sendo decisiva. Em múltiplos espaços — litúrgicos, comunitários e políticos — elas têm desafiado as estruturas patriarcais da religião e proposto práticas que integram fé, resistência e ação coletiva, influenciando inclusive os contornos assumidos pelo feminismo em contextos cristãos latino-americanos (ROSADO-NUNES, 1994).

O Movimento Ecumênico, cuja origem remonta ao Congresso do Panamá em 1916, nasceu com o propósito de fortalecer o protestantismo na América Latina e fomentar a cooperação entre igrejas frente à hegemonia católica. Ao longo das décadas, esse movimento ultrapassou o diálogo interdenominacional para engajar-se em pautas sociais e políticas, aproximando-se da teologia da libertação na defesa da justiça e dos direitos humanos (CALVANI, 2005). Durante os regimes autoritários que marcaram a América Latina entre as décadas de 1960 e 1980, o ecumenismo assumiu um papel fundamental na resistência democrática. No Brasil, em particular, tornou-se uma importante frente de oposição à ditadura civil-militar instaurada em 1964, articulando denúncias de violações e ações de solidariedade com os setores mais vulneráveis (ALTMAN, 1979). Ou seja, o movimento ecumênico passou a ser, mais do que um projeto de unidade entre igrejas, uma resposta ética e pastoral à repressão e às injustiças sociais.

Apesar de seu papel “progressista” em diversos contextos políticos e sociais, o movimento ecumênico também passou a enfrentar tensões internas. Entre ativistas e intelectuais cristãos, especialmente dentro desse movimento, emergem críticas que apontam divisões quanto à relação entre feminismo e cristianismo. De acordo com essa visão, o cristianismo *mainline* — isto é, o cristianismo institucionalizado e associado a igrejas tradicionais ou “históricas”<sup>29</sup> — é frequentemente visto como antifeminista e reacionário, reproduzindo práticas e doutrinas que mantêm o patriarcado e a desigualdade de gênero.

Por outro lado, movimentos cristãos “progressistas”, como o cristianismo liberal, ecumênico e descolonial, são percebidos como mais alinhados aos valores feministas,

---

<sup>29</sup> Igreja Católica Apostólica Romana, Igreja Ortodoxa, Igreja Luterana, Igreja Anglicana, Igrejas Reformadas (como a Presbiteriana), Igreja Metodista e, em alguns contextos, a Igreja Batista.

promovendo igualdade de gênero e justiça social. Essa divisão revela uma tensão interna no campo cristão “progressista”, onde, apesar do objetivo comum de transformação social e justiça, ainda existe uma oposição recorrente entre feminismo e religião. Mesmo dentro dos espaços onde o cristianismo e o feminismo se encontram e dialogam, a ideia de que o feminismo e o cristianismo são incompatíveis ainda é comum (GEBARA, 2015; AQUINO, 1998).

É importante destacar que, embora muitas mulheres vejam o ecumenismo como um “oásis no deserto cristão” — um espaço de diálogo e troca entre diversas tradições religiosas com potencial para promover igualdade e justiça social —, o movimento ecumênico também não está isento de contradições. Persistem desafios significativos, como a resistência de algumas igrejas em abordar questões de gênero e sexualidade de maneira aberta e inclusiva. Apesar de historicamente vinculado a pautas “progressistas” e aos direitos humanos, o ecumenismo brasileiro ainda reflete desigualdades de gênero estruturais, evidenciadas na exclusão de mulheres de cargos de liderança e participação em decisões estratégicas. Esses desafios demonstram a necessidade de aprofundar o compromisso do movimento com uma agenda que realmente inclua as mulheres como protagonistas em todos os níveis de atuação. Assim, as mulheres ecumênicas assumem um papel de denúncia e enfrentamento às estruturas patriarcais tanto nas igrejas quanto no próprio movimento ecumênico (DUARTE, 2018).

A teologia da libertação fomentou uma visão de cristianismo profundamente comprometida com a transformação social, que ressoou fortemente com as preocupações do movimento feminista brasileiro, especialmente entre mulheres que buscavam alinhar suas crenças religiosas com a luta por justiça e igualdade de gênero. Enquanto o feminismo europeu e norte-americano dos anos 1970 (a partir da segunda onda) frequentemente se distanciava ou se colocava em oposição à religião, no Brasil ocorreu uma convergência singular entre feminismo e essa vertente teológica, particularmente nas lutas contra a opressão política e a violência institucional. Nesse contexto, muitas feministas brasileiras que resistiam ao regime militar encontraram nas comunidades e organizações religiosas um espaço para articular suas demandas sociais e políticas. Assim, o feminismo brasileiro não apenas dialogou com as correntes internacionais, mas também incorporou as especificidades do contexto latino-americano e os princípios libertários do cristianismo popular, moldando uma abordagem profundamente conectada às questões sociais e políticas locais (SARTI, 2004).

As mulheres religiosas estavam organizadas nos movimentos populares, em CEBs, nos Clubes de Mães, em movimentos reivindicativos de saúde, de creches, entre outros. Ao contrário de outros movimentos sociais, esses movimentos populares foram autorizados a

operar durante o regime militar, já que suas atividades eram vistas pela ditadura como “apolíticas” e, como tal, consideradas relativamente inofensivas porque eram conduzidas por mulheres (LOVELL, 2000). Segundo Rohden (1996, p. 97), essas organizações populares representam “a expressão mais marcante da perspectiva de renovação da Igreja Católica e da teologia da libertação que começa a acontecer na década de 1960”. Trata-se de uma experiência de igreja centrada na “opção preferencial pelos pobres”, que passa a contar com a participação ativa das mulheres, integrantes majoritárias das igrejas, mas que ainda não ocupavam cargos de poder nas estruturas eclesiais.

Já no contexto das alianças estabelecidas durante a ditadura, Fabíola Rohden (1997) observa que esse período foi decisivo para as primeiras aproximações entre mulheres cristãs e feministas, motivadas por interesses estratégicos comuns envolvendo o movimento feminista, a Igreja Católica e o Partido Comunista (ROHDEN, 1997). Essa aproximação ampliou a base social do feminismo, que passou a se configurar como um “movimento interclasses” (SARTI, 2004, p. 37-40). Diante da conjuntura autoritária, as pautas mais amplas da sociedade ganharam prioridade, enquanto as “questões típicas das mulheres” foram, em parte, deixadas de lado. Ainda assim, a atuação feminina nos movimentos populares retirava as mulheres do confinamento doméstico e possibilitava o surgimento de um novo sujeito político, ao questionar a condição feminina e a identidade de gênero (SARTI, 2004, p. 40). No mesmo sentido deste pensamento, Rosado-Nunes (1994) afirma que:

A forma como a Igreja estimulou a participação das mulheres nos movimentos sociais e a organização dos Clubes de Mães (...) colocou possibilidades de criação de espaços coletivos de articulação e discussão da experiência cotidiana das mulheres. Forneceu instrumentos para sua interpretação, permitindo que as mulheres vivam de forma nova sua condição de mulher e a questionem. (ROSADO-NUNES, 1994, p. 41)

A atuação de mulheres religiosas muitas vezes funcionava como um instrumento pedagógico no processo de “conscientização da mulher”, como diziam militantes feministas. No entanto, isso não significava sua adesão automática ao feminismo. Nos movimentos populares, elas eram mobilizadas principalmente em torno de demandas básicas, como transporte, creches e, em alguns casos, a defesa da democracia. Já pautas como a descriminalização do aborto, o combate ao assédio, à violência de gênero e à violência doméstica permaneciam, em geral, fora do horizonte dessas lutas (RAGO, 2015). Nesse contexto, a ideia de direitos começou a ganhar força, especialmente por meio da noção de justiça social e da defesa de presos e perseguidos políticos. Isso levou muitas mulheres a expandirem suas reivindicações, incorporando também questões individuais e familiares. Para Rosado-Nunes (2008), esse movimento revela os desafios de transpor a linguagem dos

direitos para esferas tradicionalmente vistas como privadas, conectando justiça social com justiça de gênero.

Foi o cruzamento de matrizes distintas, e até opostas, de pensamento – religiosas e feministas –, possibilitado pela mesma ação da Igreja, que propiciou a mulheres das camadas pobres a assunção de uma posição que poderia ser denominada “feminista”, ainda que não assim compreendida por todas, no sentido da luta pelo reconhecimento de direitos no âmbito da sexualidade, da reprodução e da domesticidade. (ROSADO-NUNES, 2008, p. 69)

Ivone Gebara aponta que, por muito tempo, a teologia da libertação e outros movimentos de esquerda enxergaram a questão das mulheres como uma “extravagância do primeiro mundo”. Nos espaços de atuação desses grupos, havia receio da chamada “ideologia norte-americana”, vista como uma distração da “luta em favor dos pobres” (GEBARA, 2011, p. 133). Apenas em 1975, com o processo de abertura política e o avanço conservador da Igreja Católica, começaram a surgir formalmente diversos grupos feministas, até então informais e clandestinos. Esse contexto favoreceu a emergência de demandas por políticas públicas e maior institucionalização. De fato, o giro reacionário da Igreja Católica, simbolizado pelo pontificado de João Paulo II nos anos 1980, foi decisivo para desarticular o cristianismo “progressista” e interromper a cultura militante que vinha ganhando força (SINGER; BRANT, 1980). Com a ofensiva contra a teologia da libertação e as CEBs, abriu-se espaço para a expansão das igrejas neopentecostais conservadoras (HOUTART, 2006 *apud* PLEYERS, 2020). Nesse cenário, as pautas feministas se fortaleceram, especialmente com o distanciamento entre o movimento feminista e a instituição cristã no Brasil (SARTI, 2002).

Embora a luta feminista brasileira durante a segunda onda não tenha ocorrido com um foco explicitamente feminista devido ao cenário da ditadura militar, muitas mulheres assumiram posições de liderança e militância em organizações de esquerda e movimentos populares, alinhadas com uma “luta mais ampla” (CORRÊA, 2001). No encontro entre movimentos feministas e organizações populares, compostas majoritariamente por mulheres religiosas, essas mulheres ganharam maior autonomia tanto em relação aos homens quanto à Igreja Católica. Ao mesmo tempo, foi nesse espaço de convergência que surgiu um novo discurso — a teologia feminista brasileira. Com isso, o movimento feminista adquiriu uma dimensão popular, como uma consequência não intencional dessa aproximação, e essa colaboração permitiu uma abertura mútua: as feministas passaram a considerar os problemas enfrentados pelas mulheres das classes populares, enquanto as mulheres religiosas se aproximaram dos temas do feminismo.

Em síntese, a emergência de um cristianismo transformador no Sul Global — profundamente enraizado nas lutas populares e tensionado pelas demandas feministas —

reforça ainda mais a desconstrução da ideia de que religião e emancipação de gênero seriam esferas inconciliáveis. A trajetória das mulheres cristãs nas CEBs, no ecumenismo e na teologia da libertação não apenas contribuiu para ampliar o escopo das lutas sociais, mas também para criar brechas teóricas e práticas em que uma teologia feminista pôde florescer. Essas experiências apontam para a potência política da fé quando atravessada pela crítica de gênero e para a centralidade das mulheres na reinvenção das práticas religiosas em contextos de opressão. Assim, no interior das tradições cristãs, muitas vezes consideradas conservadoras, surgiram formas alternativas de vivência da religiosidade — formas que articulam espiritualidade, justiça social e protagonismo feminino, desafiando tanto o patriarcado religioso quanto os limites do feminismo secular.

#### **2.4 Quando o feminismo se torna justiça querida por Deus**

Nesta seção, argumentamos que o cristianismo e o feminismo se desafiam e se complementam, promovendo uma transformação recíproca. Sem um feminismo profundamente compreendido, o cristianismo corre o risco de perder sua fidelidade a valores igualitários que estão em suas raízes e história. Da mesma forma, sem o contato com as tradições religiosas, o feminismo pode carecer de uma fonte essencial de empoderamento, enraizamento social e mobilização. Esse encontro entre fé e feminismo é vital para refletirmos sobre o papel da religião no mundo contemporâneo, especialmente em relação à vida das mulheres. No contexto brasileiro, por exemplo, as mulheres representam a maior parte da população religiosa. Segundo o levantamento do Datafolha (2020), elas constituem 58% dos evangélicos e 51% dos católicos, e, “em nome de Deus’, tornam-se ativistas, freiras, obreiras, pastoras, bispas, mães-de-santo, políticas [...] Na sombra ou nos palcos e altares, grande parte das fiéis leva para a igreja o marido, os filhos, a família, e o círculo social e profissional onde atua” (ROSADO-NUNES, 2005, p. 364). Por que, apesar das críticas, as mulheres seguem sustentando as religiões? De que forma as cristãs enfrentam o desafio lançado pelo feminismo sem rejeitar sua fé nem adotar posturas antifeministas?

As mulheres reconhecem que a religião, em sua essência, não está intrinsecamente ligada às estruturas patriarcais que a administram. A teologia feminista, surgida no final dos anos 1960 no Norte Global e posteriormente na América Latina, exemplifica essa perspectiva transformadora. Ela reinterpreta textos sagrados e tradições religiosas para destacar os valores de igualdade e justiça presentes nas doutrinas cristãs. No Brasil, a teologia feminista começa a se consolidar no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, em sintonia com a teologia da libertação e as lutas sociais contra a ditadura militar. Enquanto no Norte Global ela surge em

meio aos movimentos feministas de segunda onda e críticas às instituições patriarcais, no Brasil está profundamente vinculada às questões de justiça social, pobreza e desigualdade, refletindo as especificidades do contexto latino-americano e fortalecendo o compromisso com a transformação social e religiosa. A emergência da teologia feminista foi possibilitada, em grande parte, pela conquista do direito à educação teológica por mulheres — um fenômeno que ganhou força especialmente após a Segunda Guerra Mundial (KING, 2004; FURLIN, 2023). Com acesso ao estudo formal da teologia, as mulheres puderam se tornar pensadoras e líderes religiosas, desafiando estruturas tradicionais e trazendo contribuições essenciais para o cristianismo contemporâneo.

É importante distinguir entre a teologia como discurso doutrinal (ou confessional) das igrejas e a teologia como discurso acadêmico, que permaneceu ativo no ambiente universitário, mesmo durante os períodos de maior predominância da teoria da secularização, em contextos europeus, norte-americanos e de países pós-coloniais. No contexto brasileiro, a teologia acadêmica se desenvolveu em alguns seminários — sob supervisão rigorosa e com autonomia limitada — e em universidades confessionais, especialmente católicas, metodistas e luteranas, chegando às universidades públicas brasileiras apenas no final dos anos 1990<sup>30</sup>. Isso se deve, em parte, ao contexto histórico e político brasileiro, marcado pela separação entre Igreja e Estado, a partir da Proclamação da República, em 1889, e ao desenvolvimento do ensino superior no Brasil dentro de uma lógica secularizante, com preferência pelo afastamento das disciplinas religiosas das instituições públicas (TEIXEIRA, 2011). Nessa direção, a teologia acadêmica é geralmente ignorada ou rejeitada nas igrejas, em parte por sua falta de caráter confessional.

Dessa forma, quando falamos em teologia feminista, é possível identificar duas vertentes principais: a teologia feminista acadêmica e a teologia feminista confessional. A primeira, que predomina especialmente nos contextos universitários, configura-se como uma disciplina crítica e reflexiva, voltada à reinterpretação das tradições religiosas a partir das lentes do gênero, da justiça social e da interseccionalidade. Seu desenvolvimento está fortemente ligado ao acesso das mulheres à formação teológica formal, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, o que permitiu a emergência de teólogas como produtoras de conhecimento e agentes de transformação no campo religioso. Para a teóloga Ivone Gebara, a

---

<sup>30</sup> No contexto europeu e norte-americano, muitas das primeiras universidades, como Paris e Oxford, tinham raízes religiosas e a teologia era central para disciplinas como filosofia e direito. Essa tradição permanece em universidades públicas de países como Alemanha e Suécia, que ainda mantêm departamentos de teologia. Nos Estados Unidos, embora o ensino superior tenha se tornado mais secular, várias universidades continuam a ter escolas de teologia ou parcerias com seminários religiosos (FORD, 2011).

teologia feminista brasileira de forma geral tem se caracterizado por ser uma teologia produzida por acadêmicas que geralmente não pertencem a instituições religiosas e possuem algum engajamento em movimentos sociais ou de mulheres (GEBARA *apud* ROSADO-NUNES, 2006).

No entanto, esse caráter acadêmico também implica uma certa distância das práticas eclesiais e das comunidades religiosas. Muitas vezes, os debates teóricos não se traduzem diretamente em ações concretas no interior das igrejas, o que contribui para a percepção de que a teologia feminista estaria restrita a círculos especializados. Já a teologia feminista confessional — mais próxima da vivência comunitária e da espiritualidade cotidiana — encontra maiores resistências nas estruturas institucionais das igrejas, embora desempenhe um papel importante na formação de redes de apoio, espiritualidades críticas e práticas pastorais alternativas. Assim, a teologia feminista oscila entre o campo acadêmico e a prática eclesial, sendo desafiada a construir pontes que tornem suas proposições acessíveis e transformadoras também nos espaços religiosos vividos.

Diante disso, esta seção busca endereçar os fatores que contribuíram para a emergência da teologia feminista, as fases dessa produção e as estratégias que favoreceram a sua consolidação e reconhecimento no campo teológico brasileiro. Por fim, propõe-se a pensar as aproximações e distanciamentos da teologia feminista católica e protestante, visando, com isso, compreender o *status* dessa teologia e a sua importância não apenas no campo do saber teológico, bem como no campo político.

No Brasil, a teologia feminista se desenvolve em diálogo com as produções do Norte Global, mas assume contornos próprios, marcados pelas especificidades do contexto sociocultural latino-americano. Essa produção teve início nas décadas de 1970/80, por meio das teólogas da libertação, agentes de oposição aos golpes e às ditaduras militares em todo o continente. Foi no âmbito dessa militância libertária — nas CEBs, nos Clubes de Mães, nas associações de bairro — que surgiram as primeiras feministas cristãs. Nesse momento, também nasceu o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), organização ecumênica fundada em 1979, responsável por produzir e publicar materiais didáticos bíblicos de inspiração libertária, além de promover formações de ativistas até os dias atuais. De acordo com Lília Dias Mariano (2019), “o movimento bíblico foi a maternidade do feminismo cristão no Brasil” (E-book Kindle, p. 5847). Mulheres cristãs — católicas e protestantes — como Genilma Boehler, Tânia Mara Sampaio, Sandra Duarte, Magali Cunha e Nancy Cardoso Pereira, inspiradas por Ivone Gebara e Marcella Althaus-Reid, produziram, na virada para o século 21,

um farto material bíblico-exegético, capaz de nutrir o pensamento e a *práxis* feminista da geração seguinte.

A partir dos anos 1990, a teologia feminista na América Latina passou a se afirmar com maior autonomia em relação à teologia da libertação e às CEBs, aprofundando críticas à centralidade da figura abstrata do “pobre” — frequentemente masculinizada — e à negligência das questões de gênero. As teólogas começaram a retomar com mais ênfase o debate sobre os direitos sexuais e reprodutivos (DSR), impulsionadas pelo contato com mulheres de camadas populares que, nas práticas pastorais e nos movimentos sociais, já adotavam condutas reprodutivas em desacordo com as normas oficiais da Igreja (FURLIN, 2011). Assim, foram realizados uma série de encontros que visavam debater o tema teologia e direitos reprodutivos<sup>31</sup>. Entre os avanços dessa época, destaca-se a criação do Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina (NETMAL) na Universidade Metodista de São Paulo, além do desenvolvimento de disciplinas voltadas à perspectiva feminista dentro da teologia (SILVA, 2019).

A versão brasileira do *Catholics For Choice* (inicialmente *For Free Choice*), *Católicas pelo Direito de Decidir*, surgiu em 1993, durante um período de intensa discussão sobre direitos sexuais e reprodutivos, marcado por uma série de eventos ecumênicos e feministas (CDD, 2022)<sup>32</sup>. É formado por mulheres de tradição religiosa cristã, principalmente católico-romana, que vivenciaram a teologia da libertação e posteriormente a teologia feminista nas CEBs, e que traziam como principais bandeiras a defesa da democracia, do Estado laico, do acesso aos direitos sexuais e reprodutivos e da oposição a todo tipo de conservadorismo religioso. Para a Igreja Católica, qualquer prática contraceptiva é reprovada e o aborto condenado, e a CDD rompe com esses paradigmas ao propor articular as ideias do feminismo com o cristianismo, buscando argumentação teológica consistente e oferecendo a possibilidade de encarar a sexualidade como algo positivo, sem culpa e livre de preconceitos e discriminações (CDD, 2022).

A partir dos encontros entre teologia e direitos reprodutivos, que reuniram renomadas representantes do campo feminista e teólogas católicas e protestantes, desenvolveu-se uma teologia feminista ancorada no diálogo ecumênico. Esses espaços favoreceram a aproximação

---

<sup>31</sup> O primeiro Seminário Nacional de Teologia e Direitos Reprodutivos ocorreu em 1992 em São Paulo promovido pelo Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina, *Católicas pelo Direito de Decidir* e SOS Corpo, Gênero e Cidadania. O segundo foi em 1993 em Olinda sob a coordenação do SOS Corpo, Gênero e Cidadania, e o terceiro seminário em 1994 no Rio de Janeiro organizado pelo “Projeto Sofia - Mulher e Teologia”, do Instituto de Estudos da Religião.

<sup>32</sup> Esses seminários foram organizados e promovidos por *Católicas*, SOS Corpo e pelo Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher da América Latina (NETMAL), da Universidade Metodista (SP), nos quais houve a participação de teólogas católicas, luteranas e metodistas (TEPEDINO, 1998 *apud* FURLIN, 2011).

das teólogas com a militância política e com as teorias feministas, impulsionando reflexões sobre identidade, posicionamento e linguagem. Entre os temas discutidos, destacou-se o debate em torno do uso do termo “feminista”, suas implicações políticas e simbólicas, e as tensões envolvidas na adoção dessa identidade. Muitas dessas teólogas buscavam se diferenciar de correntes consideradas por elas como excessivamente “radicais” (ROHDEN, 1997), optando por uma postura conciliadora, capaz de dialogar com as tradições religiosas sem abdicar da crítica às desigualdades de gênero. Essa abordagem revela o esforço por legitimar um feminismo enraizado na experiência religiosa, mas atento às disputas políticas e epistemológicas que atravessam o campo.

Ao mesmo tempo, evidencia-se um processo de negociação contínua entre as expectativas das comunidades religiosas e as demandas de um feminismo que frequentemente desafia as bases patriarcais que sustentam a marginalização das mulheres. Essas tensões demonstram os desafios intrínsecos na formação de alianças e na busca por uma voz comum que articule preocupações feministas dentro do cristianismo. A emergência dessa teologia feminista trouxe questionamentos profundos às práticas estruturais do cristianismo, destacando questões como a invisibilização das mulheres no discurso teológico, a hierarquização social de gêneros, a apropriação masculina do sagrado e o controle das práticas, crenças e representações simbólicas por parte de um único sujeito: o masculino (FURLIN, 2011, p. 141).

Rohden (1997) pontua que antes do diálogo ecumênico entre as teólogas católicas e protestantes, e a aproximação com o movimento feminista, a partir de 1990, havia dois temas que geravam afastamento entre elas: o sacerdócio e a relação com o movimento feminista. A questão da ordenação feminina é trabalhada como uma conquista das teólogas protestantes e algo que as coloca em posição relativamente privilegiada dentro das Igrejas, mas, para as católicas não aparece como uma demanda prioritária. De acordo com as católicas, o lugar ocupado pelo sacerdócio na conquista de “poder” pelas protestantes pode ser “substituído” por outras conquistas no âmbito católico, como por exemplo, o domínio do saber (ROHDEN, 1997, p. 73).

Essa relação, no entanto, está longe de ser simples, na maioria dos casos, a formação das lideranças religiosas não passa por um aprofundamento acadêmico como o de uma pós-graduação em teologia. Igrejas e seminários que formam pastoras e ministros oferecem uma base sólida em doutrina, Bíblia e práticas pastorais, mas raramente incluem uma abordagem crítica ou interdisciplinar (OLIVEIRA, 2018). Como a formação teológica confessional raramente contempla a teologia feminista, muitas pastoras constroem esse

vínculo por outras vias — impulsionadas por suas experiências pessoais, pela prática ministerial e pelo envolvimento com lutas sociais.

Por exemplo, Odja Barros, pastora batista e teóloga feminista, chegou à teologia feminista a partir de sua trajetória acadêmica e prática pastoral. Alexya Salvador, primeira pastora transgênero da América Latina, exerce seu ministério na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), marcada por sua tradição inclusiva. Sua aproximação com a teologia feminista está diretamente ligada à vivência pessoal e à militância LGBTQIA+ nas igrejas. Já Nancy Cardoso, pastora metodista e teóloga com mais de 35 anos de ministério, construiu esse vínculo por meio do engajamento com movimentos sociais e da atuação na Comissão Pastoral da Terra. Essas trajetórias revelam um contraste importante com o percurso das teólogas católicas, cuja atuação muitas vezes enfrenta fortes sanções institucionais.

Um exemplo emblemático é o de Ivone Gebara, filósofa e teóloga católica, aproximou-se do feminismo por meio de sua atuação nas CEBs e da reflexão crítica sobre a condição das mulheres na Igreja. Em 1993, após declarar-se publicamente a favor do direito ao aborto, foi punida pelo Vaticano e obrigada a se retirar do Brasil por dois anos, como determinação da Congregação para a Doutrina da Fé. O episódio ilustra os limites impostos pela hierarquia católica à teologia feminista crítica, especialmente quando confronta diretamente os dogmas oficiais da Igreja.

Essas trajetórias individuais refletem dinâmicas mais amplas nas tradições religiosas, evidenciando que a aproximação das teólogas protestantes com o feminismo tende a ser mais intensa e menos conflituosa do que no caso das católicas, devido a fatores históricos e estruturais. O protestantismo histórico, com sua valorização da liberdade de consciência e da autonomia individual, oferece um ambiente mais receptivo ao diálogo com pautas feministas. Nessa direção, sua organização descentralizada facilita questionamentos e reformas, permitindo maior flexibilidade às teólogas engajadas com a igualdade de gênero. Já no catolicismo, a rigidez doutrinal e a hierarquia centralizada impõem limites mais severos. Temas como ordenação de mulheres, contracepção e aborto são regulados pela autoridade da Igreja, e posicionamentos favoráveis a essas pautas podem resultar em sanções institucionais ou até em excomunhão. Nesse cenário, teólogas católicas precisam equilibrar cuidadosamente sua fé com o compromisso feminista, contornando tensões para permanecer na instituição. O contraste entre essas tradições, como observa Fabíola Rohden, evidencia como as estruturas religiosas moldam as possibilidades de articulação entre teologia e feminismo.

É interessante que o fato de as teólogas, de certa forma, delegarem pressões mais diretas por mudanças às camadas populares, se combina com uma “lucidez” estratégica. Há uma percepção de que o enfrentamento não daria resultados. As teólogas católicas acreditam que o seu papel de “mediadoras” é

mais importante e mais frutífero do que o de “militantes”. Além do que, não há uma pretensão de assumir uma “identidade feminista militante” que se contraponha à Igreja. O caminho escolhido é o da conquista lenta, mas segura, sem conflitos que levem ao rompimento. (ROHDEN, 1997, p. 82)

Assim, percebemos no caso das teólogas protestantes e católicas que suas identidades feministas são moldadas tanto pela aceitação ou rejeição do feminismo quanto pela relação que cada grupo estabelece com suas respectivas tradições religiosas e valores institucionais. As teólogas protestantes, inseridas em uma estrutura eclesial mais descentralizada e historicamente associada a valores liberais, como a liberdade de consciência e a autonomia individual, encontram maior flexibilidade para dialogar com o feminismo. Esse contexto permite que elas construam uma identidade feminista frequentemente percebida como mais “progressista” e alinhada a pautas de igualdade e justiça social, muitas vezes em sintonia com os princípios éticos do protestantismo.

Por outro lado, as teólogas católicas enfrentam desafios mais complexos devido à estrutura hierárquica e centralizada da Igreja Católica, que frequentemente impõe restrições a questões relacionadas ao feminismo, como a ordenação de mulheres, contracepção e aborto. Essa situação leva as teólogas católicas a adotar uma postura mais cuidadosa e conciliadora, buscando equilibrar sua identidade religiosa com seu compromisso com as pautas feministas. Em vez de adotar um tom confrontador, muitas optam por construir um feminismo que privilegia o diálogo e a reforma gradual, navegando pelas tensões entre o discurso oficial da Igreja e as demandas por igualdade e justiça de gênero. Dessa forma, a relação com suas tradições religiosas influencia profundamente como as teólogas protestantes e católicas definem e vivenciam suas identidades feministas.

Para encerrar, é importante retomar algumas das respostas que sintetizam as principais ideias deste capítulo, estruturadas em torno da questão-título: *Religião e Feminismo: de onde vem, onde está e para onde vai?* O primeiro ponto aborda a origem da relação entre religião e feminismo. Do ponto de vista empírico e histórico, a aparente incongruência entre essas esferas já foi amplamente debatida e, em grande parte, superada por estudiosas e ativistas. Nas últimas décadas, uma extensa produção acadêmica em todo o país tem demonstrado essa resolução em nível teórico e prático. Entretanto, a questão permanece controversa no campo normativo. Tal controvérsia frequentemente é alimentada pela defesa da secularização, que, por sua vez, contribui para o apagamento da participação de mulheres religiosas nos movimentos pela emancipação feminina. Nesse cenário, os movimentos feministas são frequentemente percebidos como espaços exclusivamente seculares, que rejeitam ou ignoram a religião. Contudo, essa percepção reflete uma incompreensão, por parte de algumas

feministas seculares, sobre o papel central que a religião desempenha na vida de muitas mulheres. Nesse contexto, o feminismo religioso impõe ao feminismo secular um desafio fundamental: para compreender a religião, é necessário ultrapassar as estruturas formais e as instituições organizadas e atentar-se ao modo como as mulheres vivem e fazem religião no cotidiano. As feministas religiosas trazem a religião para o centro do debate, evidenciando tanto os aspectos opressores das instituições religiosas quanto o potencial transformador da religião como fonte de empoderamento e resistência

Dando continuidade à reflexão sobre onde está a relação entre feminismo e religião, é possível afirmar que a ideia de incompatibilidade entre ser “religiosa e feminista” continua existindo, convivendo com perspectivas que defendem a compatibilidade entre ambas. Essa dualidade reflete diferentes formas de compreender a religião, que variam de acordo com os enquadramentos teóricos e contextuais adotados. Ainda que esta tese tenha delineado algumas noções sobre o significado da religião e do feminismo como ponto de partida, é preciso reconhecer que hoje há uma multiplicidade de feminismos, assim como há uma diversidade de cristianismos. Por isso, defendemos que a construção de sentido em torno desses dois campos seja sempre contextual, relacional e dinâmica.

Nesse sentido, o segundo desafio que a religião coloca ao feminismo — e que o feminismo, por sua vez, propõe à religião — está em compreender como o caráter religioso pode ampliar ou limitar as potencialidades do feminismo, e vice-versa, levando em conta a diversidade interna de ambos os movimentos. As generalizações, nesse contexto, são insuficientes. Ao nos referirmos às “feministas religiosas”, é essencial perguntar: de qual tradição religiosa estamos falando? Quem são essas feministas? Onde estão atuando? Quais são suas demandas específicas? Como se relacionam com as instituições religiosas e os movimentos sociais? Essas perguntas são fundamentais para entender que, além das articulações em torno de agendas comuns, existem características e particularidades que distinguem essas feministas umas das outras. Portanto, é crucial pensar não apenas na coletividade e nos pontos em comum que estruturam identidades feministas e religiosas, mas também nas singularidades que emergem dos diferentes contextos de luta.

Por fim, ao considerar a investigação proposta, é pertinente perguntar: *para onde vai a relação entre feminismo e religião?* O encontro entre fé e feminismo é crucial para compreender o papel da religião no mundo contemporâneo, especialmente na vida das mulheres. Dado que as mulheres constituem a maioria das pessoas religiosas, o feminismo, enquanto projeto conceitual e prático voltado para a emancipação das mulheres, precisa reconhecer a interseccionalidade da experiência religiosa em suas vidas. Nesse sentido,

feministas religiosas podem ser importantes aliadas das feministas seculares na luta por justiça de gênero. No entanto, para que esse encontro seja construtivo, o secularismo precisa ser enfrentado. Os debates ocidentais contemporâneos sobre religião, secularismo e feminismo ainda são amplamente moldados por um discurso binário, no qual o secularismo é frequentemente apresentado como um projeto político-ideológico capaz de “libertar as mulheres” da religião, enquanto a religião é vista como inerentemente opressora. Neste enquadramento, a religião é taxada de “atrasada” e “irracional”, enquanto o feminismo é caracterizado como “racional” e “avançado”. De forma semelhante, a desigualdade de gênero é frequentemente associada à religião, enquanto o secularismo é automaticamente vinculado à igualdade.

No próximo capítulo, serão analisados os diversos condicionantes históricos, sociais e culturais que moldam o ativismo cristão feminista no Brasil, destacando seu surgimento e atuação em um cenário de intensificação das tensões entre discursos conservadores e “progressistas”.

## **“NÓS SOMOS HERDEIRAS DAS MULHERES VIOLENTADAS E SILENCIADAS NA TRADIÇÃO CRISTÃ”<sup>33</sup>: EMERGÊNCIA DO ATIVISMO CRISTÃO FEMINISTA NO BRASIL**

Se no século passado a religião foi objeto de pesquisa marginal entre sociólogos e cientistas políticos, os balanços feitos por cientistas sociais da religião desde os anos 1970 apontam o contrário (ALVES, 1978; MONTERO, 1999; BURITY, 2020). As discussões teóricas e conceituais acerca dessa temática já são amplas e variadas. Hoje, mesmo quando não buscamos a religião, somos atravessados de modo incontornável pelo religioso na forma de símbolos, narrativas, atores, gramáticas e estéticas. Inspirando-se na provocação de Oneide Bobsin (2014), é fundamental abordar a religião a partir de seu avesso, ou seja, refletindo sobre o que ela não é e afastando-se das perspectivas que tendem a objetificá-la ou reduzi-la a um conjunto de definições rígidas. A religião aqui não será anunciada como universal, nem pode ser tida como um todo homogêneo; não deve ser pensada no singular, nem ser reduzida à opressão; não é sinônimo de atraso, muito menos de alienação; não é o contrário de profano, e de forma alguma está restrita ao privado. A religião é plural, diversa e ambivalente, nesse sentido, ela se apresenta publicamente em várias dimensões da vida social contemporânea.

Como nos convida a ver Joanildo Burity (2020), a religião tem muitas formas de se relacionar (sincretismo, ecumenismo, trânsito religioso, diálogo inter-religioso), está em vários espaços (na política, no cinema, na agência de turismo, na boate, nas mídias sociais) e é marcada pelas vozes de atores diversos (líderes religiosos, grupos informais, políticos, membros da hierarquia da Igreja, *youtubers*) (BURITY, 2020). Em conformidade com esta perspectiva, Montero, Salles e Silva (2018, p. 157) afirmam que o fenômeno religioso não está definido de antemão, mas, ao contrário, sua emergência enquanto experiência pública faz parte do problema geral de sua articulação com outros sistemas funcionais (direito, política, moral, ciência, educação, etc.)<sup>34</sup>. Então, ainda segundo os autores, em vez de nos

---

<sup>33</sup> A frase é título e lema do manifesto *Tire os fundamentalismos do caminho*, lançado em 2020 por uma articulação de diferentes grupos cristãos progressistas no Brasil, entre eles teólogos, lideranças religiosas, organizações ecumênicas e movimentos sociais de base cristã. O documento denuncia o avanço dos fundamentalismos religiosos no país, especialmente no campo político, e reivindica uma fé cristã comprometida com a justiça social, os direitos humanos e a democracia. Trata-se de uma tomada de posição pública contra a apropriação autoritária da religião por setores conservadores, e em defesa de um cristianismo plural, crítico e emancipador.

<sup>34</sup> Ainda como precisão conceitual, esclarecemos que, ao falar de “Igreja”, nos referimos restritivamente à instituição religiosa (como, por exemplo, a Igreja Católica Apostólica Romana ou a Igreja Universal do Reino de Deus) e suas doutrinas. “Religião”, por outro lado, será utilizada como termo referente não necessariamente a uma “crença” ou a um “pertencimento religioso”, e sim aos atores que se apresentam como “religiosos” na esfera pública, de modo a apontar o que se fala e o que se faz em nome da religião.

preocuparmos se a religião deve ocupar o espaço público ou não, devemos observar o “que os atores fazem em cena/público em nome da religião” (2018, p. 157). Essa perspectiva sugere que, em vez de entrar em debates sobre a legitimidade ou a adequação da religião na esfera pública, é mais produtivo, por exemplo, explorar as dinâmicas de poder que estão em jogo.

A atuação dos religiosos conservadores se estende além dos âmbitos estatais executivo (MACHADO, 2006; BIROLI; MACHADO; VAGGIONE, 2020) e legislativo (VITAL DA CUNHA; DE PAULA, 2023; GUADALUPE; CARRANZA, 2020; VITAL DA CUNHA et al., 2017; MACHADO, 2017). Sua presença se fortalece também no judiciário, onde se observa um crescimento das associações religiosas entre magistrados e promotores (MARSICANO; TESSER, 2024; REZENDE, 2016; DALMOLIN, 2011). Nesse contexto, os grupos religiosos estabelecem vínculos entre o conservadorismo político e o cristianismo, utilizando ferramentas “progressistas” e adaptando suas estratégias aos procedimentos formais da democracia. Isso se dá, em grande parte, por meio da criação de ONGs e da formulação de argumentos fundamentados em discursos científicos e legais. Conforme observa Vaggione (2009, p. 45), o “ativismo religioso aprendeu a utilizar 'estratégias seculares' sem necessariamente se secularizar”.

Um exemplo disso é a Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura (CDB), uma organização não governamental conservadora que, em 2019, moveu uma ação penal contra o Canal Porta dos Fundos por causa do vídeo *A Primeira Tentação de Cristo*, que retratava Jesus como homossexual. No ano seguinte, tentou proibir a organização Católicas pelo Direito de Decidir de usar o termo “católicas”. Essas iniciativas evidenciam a tentativa da CDB de controlar a representação pública do catolicismo, reforçando uma visão conservadora e combatendo a pluralidade de interpretações. Ao rejeitar tanto a associação entre fé e pautas pró-direitos das mulheres quanto a representação de Jesus fora dos padrões normativos, busca impedir que o catolicismo dialogue com outras moralidades, sexualidades e agendas voltadas à igualdade de gênero e aos direitos da comunidade LGBTQIA+

Nas últimas décadas, segmentos religiosos conservadores ampliaram sua atuação na política representativa, com destaque para o protagonismo dos evangélicos, muitos deles compondo a bancada evangélica. Esse segmento formou alianças estratégicas com católicos ligados à Renovação Carismática Católica (RCC), promovendo uma agenda conservadora (MACHADO, 2015). Essa atuação é marcada por uma retórica de “defesa” dos valores cristãos diante das mudanças sociais promovidas por agendas “progressistas”, como o feminismo e os movimentos LGBTQIA+, inclusive se articulando para retirar os avanços já conquistados (MACHADO; PICCOLO, 2010). Assim, ao mesmo tempo em que assistimos ao

fortalecimento da presença feminista no debate público — impulsionado pela expansão de suas redes de atuação —, também presenciamos o avanço de reações conservadoras que buscam conter ou revogar os progressos alcançados (ROSADO-NUNES, 2015).

Nesse sentido, para Pollak (1989), onde há conflito e disputas, estão os objetos de pesquisa mais escolhidos. O problema é que os conflitos e as disputas estão em toda parte, o tempo todo. A política democrática é intrinsecamente permeada por relações contraditórias que emergem das dinâmicas sociais, sem, necessariamente, constituírem uma relação antagonica. Então, por que o ativismo cristão feminista é um tema relevante para análise? No exemplo apresentado por Rosado-Nunes (2015), a disputa assume um caráter antagônico, pois o ativismo cristão conservador procura restringir ou reverter direitos conquistados pelas mulheres. Aqui, os sentidos estão em disputa: o ativismo conservador propõe uma narrativa que valoriza uma moralidade tradicional e patriarcal, enquanto as feministas cristãs lutam por uma reinterpretação da fé que inclua a equidade de gênero e uma agenda pró-direitos das mulheres.

Esse embate revela um antagonismo em que ambas as partes são mutuamente constitutivas: as feministas são definidas, em parte pela oposição às visões conservadoras que as negam, e, por sua vez, as narrativas conservadoras se tornam mais robustas na medida em que se opõem às demandas feministas. A intenção de Laclau (2000, p. 25) em diferenciar antagonismo de *contradição* é crucial, pois o antagonismo implica uma negação mútua que não se limita a uma simples oposição, mas sim a uma relação complexa em que cada grupo, por meio de sua luta, redefine sua própria identidade e os sentidos que a cercam. Dessa forma, para haver antagonismo, não basta ocorrer um impasse técnico entre os agentes, tem de haver algo que imponha uma limitação, causando, com isso, a “aparição” do limite de ambas as identidades.

Enquanto *oposição* e *contradição* se originam do entendimento de que suas identidades já são plenas e constituídas de uma totalidade, a noção de antagonismo parte da impossibilidade dessa totalização, tendo em vista a presença do “Outro”. A presença do discurso antagonizado impossibilita essa totalização, ou seja, o antagonismo é o limite de toda objetividade de um dado discurso (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 201-202). Então, para Laclau e Mouffe (2015, p. 202), todo discurso que nega o “Outro” se constitui como antagonico, pois, ao mesmo tempo em que delimita seu corte antagônico, seu opositor, se constitui como “ele mesmo”. Portanto, a negação do “Outro” é, ao mesmo tempo, a possibilidade de constituir sua própria identidade, bem como a impossibilidade do

antagonizado constituir-se plenamente em sua identidade. Há aqui um paradoxo constitutivo (MENDONÇA, 2003, p. 137).

Assim, no caso do ativismo cristão feminista, o antagonismo com as posições conservadoras não só marca a identidade dessas feministas, mas também se torna um motor de suas práticas e estratégias de ativismo. O paradoxo constitutivo se revela na tensão entre a afirmação da identidade feminista cristã e a constante negação dos discursos conservadores. As feministas cristãs, ao se afirmarem, também dependem da existência de um “Outro” que elas negam. Essa relação de dependência é paradoxal, pois, enquanto a identidade feminista é reforçada pelo antagonismo, ela também é constantemente desafiada pelas limitações impostas pelo conservadorismo — seu antagonista.

Em *Novas Reflexões sobre a Revolução de Nosso Tempo* (1990), Laclau, a partir da inserção da noção de *deslocamento*, oriunda da psicanálise *lacaniana*, “reposiciona” a noção de antagonismo no âmbito da teoria do discurso, no sentido de que o segredo de toda identidade está fora dela, num objeto de desejo por vezes inatingível, e de que a construção e a definição de qualquer identidade política sempre depende de algo além de si mesma — de um “Outro” (antagonístico) ou de um ideal que nunca é completamente alcançado, mas que continua a direcionar a ação e o sentido do movimento. Por isso, toda identidade será constantemente cindida, marcada pela relação entre a lógica da diferença e a lógica da equivalência. É neste trânsito, entre diferença e equivalência, constantemente deslocada, que reside o momento de indecibilidade - ou seja, não tanto da impossibilidade de decidir, mas o reconhecimento de que não há nenhum princípio, valor ou atributo intrínseco a uma das partes que predefine a escolha.

Portanto, o antagonismo é a possibilidade de identificações políticas na constituição de identidades, ainda que precárias e contingentes. Já o deslocamento permite entender como o ativismo cristão feminista se expande ao incorporar diferentes demandas e causas que inicialmente podem parecer externas à sua identidade “central”. Esse processo é descrito por Laclau como *cadeias de equivalências* é um tipo de “agregação” em que precisamente não devemos supor qualquer forma “dura” de comunalidade entre as demandas, de modo que demandas que talvez não pareçam diretamente conectadas podem ser estrategicamente articuladas ao ativismo cristão feminista, criando um vínculo entre diferentes lutas e ampliando a base de apoio. O sentido de proximidade e de convergência pode até ser intenso, mas se for retirada da equação a *força antagonizante*, as comunalidades dentro desse arco de força se desfazem, reposicionando-as, realinhando-as, articulando-as. Ou seja, o que aproxima é o efeito que exerce um inimigo comum sobre todas elas (o qual, no entanto, é inimigo por

razões diferentes entre si); e a capacidade de uma demanda de representar as demais articulando-as.

### **3.1 Condicionantes socio-históricos para a emergência do ativismo cristão feminista**

Nos últimos anos, consolidou-se no imaginário público a ligação entre cristianismo e conservadorismo (e/ ou “fundamentalismo”). Como observa Cris Serra (2020), os atores cristãos que mais ganham visibilidade são aqueles alinhados à chamada onda conservadora (ALMEIDA, 2017), protagonistas de uma agenda marcada por posicionamentos “antidireitos” e, sobretudo, “antigênero” (SERRA, 2020, p. 1). Essa configuração se apresenta como força de resistência à modernidade, contrária à lógica secular dos direitos humanos, à laicidade do Estado, às concepções pluralistas de família, à diversidade sexual e de gênero, e ao próprio ideário feminista (VAGGIONE, 2005). A partir de 2010, disputas em torno de gênero e sexualidade passaram a ocupar o centro do debate público, impulsionando transformações culturais e reconfigurações identitárias. É nesse cenário que ganha forma o ativismo cristão feminista. Mais do que pleitear políticas específicas, esse movimento tensiona o próprio sentido da política: quem tem legitimidade para ocupá-la, com base em quais saberes e a partir de quais lugares de fala. Para que esse sujeito coletivo pudesse emergir, no entanto, foi necessário que determinadas condições socio-históricas criassem um ambiente propício à articulação entre fé, crítica feminista e engajamento público.

Joanildo Burity (2018) identifica a emergência da onda conservadora a partir de três dimensões principais, em primeiro lugar, destaca a ascensão dos pentecostais no espaço público, que passaram de um grupo historicamente invisível e numericamente reduzido a um ator político de grande relevância. Esse processo foi impulsionado pela hegemonização do campo protestante, consolidando o termo “os evangélicos” como um significante político central. Em segundo lugar, analisa a confluência de significantes reacionários, observando que “conservadorismos”, “fascismos” e “fundamentalismos” não são categorias isoladas, mas sim forças interconectadas que produzem impactos desestabilizadores na ordem democrática e plural. Por fim, explora o papel da religião no espaço público, enfatizando como, especialmente na forma do pentecostalismo e de seu *ethos* público, ela se tornou um eixo estratégico na configuração da política contemporânea no Brasil.

A conjuntura denominada onda conservadora é a consolidação nos últimos anos de forças que trabalham a favor da contenção, da restrição e do retrocesso de alguns direitos garantidos com a promulgação da Constituição de 1988 (ALMEIDA, 2017). Embora intensificado nos últimos anos, o ativismo conservador o ativismo conservador está em curso

pelo menos desde o final dos anos 1990. Contudo, percebe-se recentemente um acirramento do mesmo, levando-nos a constatar que o “avanço” das políticas de direitos humanos em atendimento às demandas dos movimentos feministas e LGBTQIA+ correspondeu a um crescimento da presença de “fundamentalistas” religiosos na política partidária e no poder legislativo (MACHADO, 2012).

Desde 2015, têm se consolidado, especialmente no ambiente virtual, coletivos e organizações cristãs “progressistas” que disputam os sentidos do cristianismo e desafiam dicotomias consolidadas no imaginário social — como público/privado, moderno/atrasado, religioso/secular, feminista/religiosa, conservador/progressista. Esse cenário revela uma esfera pública mais complexa, onde a presença da religião não pode ser reduzida a categorias fixas e/ou pré-estabelecidas. Os cristianismos “progressistas” são diversos. Destacam-se iniciativas como *Cristãos Contra o Fascismo* (2018), *Rede Fale* (2002), *Novas Narrativas Evangélicas* (2022), *Evangélicos pelo Clima* (2020) e a *Bancada Evangélica Popular* (2020). Também ganham visibilidade, ao longo da última década, coletivos que articulam identidade religiosa com pautas LGBTQIA+ e antirracista, como o *Evangélicxs pela Diversidade* (2018) e o *Movimento Negro Evangélico* (2004).

Ao lado deles, surgem ONGs, pastorais, igrejas locais e influenciadores digitais comprometidos com agendas “progressistas”, formando um ecossistema dinâmico de ativismo cristão por direitos. Esse conjunto heterogêneo de atores expressa diferentes formas de mobilização que desafiam as associações hegemônicas entre fé e conservadorismo, reconfigurando os sentidos públicos do cristianismo no Brasil. Diante disso, impõe-se a pergunta: quais demandas e condições históricas possibilitaram a emergência pública recente desse ativismo cristão “progressista”?

### **3.2 A terceira onda conservadora: a *politização ofensiva* contra os direitos sexuais e reprodutivos**

Na segunda metade do século 20, a politização da sexualidade e do gênero pelos movimentos feministas e LGBTQIA+, em paralelo ao reconhecimento dos Direitos Sexuais e Reprodutivos (DSR) como direitos humanos, gerou reações conservadoras que exigiram adaptações estratégicas desses setores (BIROLI; MACHADO; VAGGIONE, 2020; MORÁN et al, 2020). Sem ignorar que cada contexto local apresenta temporalidades e dinâmicas próprias, alguns pesquisadores têm procurado historicizar o desenvolvimento deste ativismo conservador transversalmente e, para isso, propõem abordagens que destacam a existência de

pelo menos três ondas desde o seu início, nos anos 1970/80 até o presente (MORÁN FAÚNDES, 2015).

A primeira onda formou-se rapidamente graças a um forte processo de *onguização*<sup>35</sup> (VAGGIONE, 2005), e reuniu atores da hierarquia eclesial com organizações da sociedade civil sob uma agenda compartilhada (MORÁN FAÚNDES, 2015). Nos Estados Unidos e na Europa, esse movimento fortaleceu o ativismo “pró-vida”, centrado na oposição ao aborto e, em alguns casos, também aos métodos contraceptivos modernos. Na América Latina, contudo, esse ativismo surgiu em um momento em que a descriminalização do aborto ainda não era um tema central nas agendas públicas. Por isso, segundo Vaggione, Sgró Ruata e Peñas Defago (2021), nasceu na região o ativismo conservador de caráter *preventivo*. Suas primeiras ações visaram especialmente gerar impactos culturais para promover a rejeição ao aborto e ações assistenciais para atender gestantes, geralmente de setores populares, para evitar que interrompessem a gravidez, tarefa que desempenharam através dos chamados Centros de Ajuda à Mulher (CAM) desde a década de 1980<sup>36</sup>.

A segunda onda, por sua vez, “ocorre quando os debates a respeito do DSR conseguem entrar nas agendas públicas de diferentes países latino-americanos” e foi caracterizada por uma ação *reativa* contra essas agendas (VAGGIONE; SGRÓ; PEÑAS, 2021, p. 19). Em alguns contextos, nesta segunda onda emergiu fortemente em meados da década de 1990, e em outros, na década seguinte. Entre suas principais características está a incorporação de igrejas e atores evangélicos ao ativismo conservador (PANOTTO, 2020; BARRERA RIVERA, 2021; MACHADO, 2021). Embora em geral a hierarquia católica continuasse a ocupar uma posição de liderança na mobilização contra as demandas feministas e LGBTQIA+, nesta segunda onda o ativismo conservador adquiriu um caráter *ecumênico renovado* (MORÁN FAÚNDES, 2015; RABBIA, 2021).

Atualmente, alguns analistas acadêmicos argumentam que o ativismo conservador está vivenciando uma terceira onda (MORÁN FAÚNDES, 2015; VAGGIONE; SGRÓ; PEÑAS, 2021), caracterizada pela radicalização de suas posições. Essa radicalização, expressa em seus discursos, representa uma ameaça concreta à ampliação e manutenção do espaço democrático

---

<sup>35</sup>A primeira onda de atores que começou a convergir sob a identidade “pró-vida” ou “pró-família” na América Latina foi marcada por um forte caráter católico (MORÁN FAÚNDES, 2015). O papel de liderança que o Vaticano desempenhou desde o início do pontificado de João Paulo II com o apelo à formação global de uma militância conservadora secular (HTUN, 2003; VAGGIONE, 2012), bem como o apoio de organizações católicas do norte global, como a *Human Life International* (VASSALLO, 2005), consolidaram a emergência de um incipiente ativismo conservador regional unido sob uma fé comum.

<sup>36</sup> Os Centros de Ajuda à Mulher (CAM) são organizações criadas por grupos religiosos conservadores com o objetivo de oferecer acolhimento a gestantes em situação de vulnerabilidade. Embora apresentem um discurso assistencial, esses centros operam como estratégias de dissuasão do aborto, promovendo valores pró-vida e, muitas vezes, desestimulando o acesso a informações sobre direitos sexuais e reprodutivos.

(BIROLI, 2018). Essa fase é marcada por uma *politização ofensiva* que “constrói as demandas dos movimentos feministas e LGBTQIA+ como uma ameaça à ‘vida’, à ‘família’ e à ‘liberdade’, razão pela qual está em jogo não apenas uma série de direitos, mas também uma concepção de mundo” (VAGGIONE, SGRÓ e PEÑAS, 2021, p. 21).

Embora seja um fenômeno recente e um processo em desenvolvimento, é possível identificar quatro características transversais da politização ofensiva. A primeira é o impacto da extrema-direita. Estudos acadêmicos apontam que, nos últimos anos, houve um ressurgimento de projetos renovados da extrema-direita em diversas partes do mundo (NORRIS; INGLEHART, 2019; MIGUEL, 2021). Na América Latina, em particular, a extrema-direita tende a adotar agendas abertamente neoliberais, promovendo políticas como o fortalecimento do controle policial e migratório, o questionamento de instâncias regionais e internacionais de direitos humanos, a redução do aparato estatal, cortes de impostos e a liberalização dos mercados (BIROLI, 2018; MORÁN FAÚNDES, 2022).

A segunda característica é o uso da *retórica da perda*<sup>37</sup>, no contexto brasileiro, Vital da Cunha (2020) analisa como essa retórica influenciou o processo eleitoral de 2018, evidenciando que a percepção de perigo e a ameaça de uma degeneração da ordem social, aliadas ao desejo de restaurar uma ordem social idealizada, foram fatores cruciais na eleição do candidato da extrema-direita, Jair Bolsonaro (PSL). Ao contrário da *retórica do medo* (BARRERA, 2021), que geralmente evoca uma resposta de autoproteção e de defesa, a retórica da perda é mais visceral, mobiliza sentimentos profundos de indignação, ressentimento e até hostilidade em quem sente que foi despojado de algo que considera um direito ou um valor fundamental.

A narrativa de Bolsonaro era direcionada a um público variado, que ia desde uma elite (ultra)conservadora até os mais pobres e socialmente vulneráveis, para cada segmento, ele explorava uma sensação específica de perda. A questão da perda de autoridade e dos referenciais morais tradicionais, simbolizados pela família nuclear, ressoava de maneira profunda. Assim, a intersecção entre o medo e a perda não apenas molda narrativas políticas,

---

<sup>37</sup> A retórica de perda emerge em contextos de rápidas mudanças sociais que ameaçam o status quo, provocando reações de setores em defesa de valores tradicionais. No livro *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014* (2017), Christina Vital, Paulo Victor Leite Lopes e Janayna Lui analisam como essa retórica foi utilizada no Brasil para responder a transformações globais desde os anos 1990, intensificadas no país a partir dos anos 2000. Trata-se de uma estratégia discursiva de lideranças sociais, políticas e religiosas para reafirmar ordem, segurança, unidade e autoridade, em oposição às mudanças nos paradigmas de corpo e sexualidade e ao aumento da violência. Essas transformações geraram insegurança moral e ontológica, alimentando o desejo por um retorno ao status quo, quando ameaças físicas e morais eram percebidas como menores. Esse cenário está relacionado ao fortalecimento da diversidade política e à maior visibilidade de atores conservadores em defesa das normas sociais e morais vigentes (ALMEIDA, 2019).

mas também alimenta uma cultura de antagonismo que legitima a violência contra grupos marginalizados (CUNHA, 2020; KALIL, 2018).

Na sua articulação com as propostas neoliberais, os seus discursos públicos contemporâneos se baseiam fortemente em noções fundamentadas em valores como a “liberdade” (BIROLI; MACHADO; VAGGIONE, 2020), e é a partir daí que apoiam agendas contra o DSR. Os direitos sexuais e reprodutivos são ameaças às suas ideias de “liberdade”: a liberdade dos pais e mães de educarem os seus filhos e filhas em questões sexuais (opondo-se a políticas abrangentes de educação sexual); a liberdade de rotular qualquer prática ou desejo afastado da heteronorma como doença/patologia (opondo-se às políticas antidiscriminatórias); a liberdade de tratar as pessoas transgênero pelo sexo atribuído no nascimento e não pelo gênero autopercebido (em oposição às leis de identidade de gênero), etc. Dessa forma, a estrutura que sustenta seu discurso busca se adaptar à retórica liberal, que exalta a ideia de “liberdade”, mas por meio de formas radicalizadas, conhecidas como libertárias ou paleolibertárias (MIGUEL, 2017), que, paradoxalmente, utilizam a ideia de liberdade para se opor às liberdades das mulheres e das pessoas LGBTQIA+. O resultado é a liberdade dos conservadores em detrimento dos direitos das mulheres.

Conforme a autora Madhavi Sunder (2003), em seu artigo “Piercing the veil”, a concepção iluminista secular de polarização entre a igualdade na esfera pública e a liberdade religiosa sob os termos de um líder religioso na esfera privada, “possibilita diversos tipos de abuso defensáveis sob o véu da liberdade religiosa individual” (p. 1407). Este termo é cunhado pela autora como *Nova Soberania* e diz respeito às ferramentas normativas e reguladoras do estado que continuam a definir a religião no século 21 como um campo soberano, no qual a desigualdade não é apenas aceita, contudo esperada. A lei vê a religião como “natural”, “irracional”, “incontestável” e “homogênea” entre os fiéis – em contraste com a esfera pública, o único espaço considerado viável para a liberdade e a razão. Na *Nova Soberania* os indivíduos podem abandonar a religião, mas não reformá-la. Hoje, sabemos que “os indivíduos procuram a razão, a igualdade e a liberdade não apenas na esfera pública, mas também nas esferas privadas da religião, da cultura e da família” (p. 1406).

Faz-se necessário abrir um parêntese para apresentar a crítica acerca da dicotomia público-privado no campo dos estudos feministas, cujos esforços têm sido no sentido de afirmar a interdependência entre essas esferas. Essa diferenciação tem sido perpetuada na teoria política, e tem reproduzido a visão generificada à medida em que localiza as mulheres no privado e os homens no público, e estabelece uma hierarquia entre essas esferas, em que o público se sobressai ao privado (PATEMAN, 1993; OKIN, 2008). Assim, o público estaria

baseado em princípios “universais”, enquanto o privado é visto como sinônimo de privacidade, como uma esfera da vida social, na qual qualquer tipo de interferência por parte do estado feriria a “liberdade” dos indivíduos. Para Susan Okin (2008), como as relações no âmbito privado não são igualitárias, a neutralidade do Estado perante essa esfera é falsa e, portanto, não pode ser garantida. No interior da família, alguns indivíduos precisam, ademais, ser protegidos dos seus familiares. Nesse caminho, é impossível descolar a esfera pública da vida privada, ainda mais quando se tem como pretensão a construção de uma sociedade mais democrática.

Mahmood (2015) argumenta que, “ao relegar a religião à esfera privada, o Estado político [liberal] efetivamente não apenas enterra as desigualdades que a religião promove, mas também as despolitiza para que pareçam naturais e fora da esfera da política” (p. 14). Essa reflexão leva à necessidade de reconsiderar a relação entre as esferas pública e privada, que não podem mais ser vistas como separadas ou autônomas. As dinâmicas de poder presentes na esfera privada impactam diretamente a autonomia dos indivíduos em ambas as esferas. Nesse contexto, surgem questões fundamentais: se a atuação do Estado é interpretada como uma violação das “liberdades religiosas”, sua ausência seria suficiente para garantir os direitos das mulheres de fé? E, se a proteção das “liberdades religiosas” contribui para perpetuar desigualdades de gênero, seria justo exigir que as mulheres abandonem sua fé em vez de tentar transformá-la de dentro para fora?

Voltando para as características, a terceira é a *transnacionalização do ativismo conservador* (MORAGAS, 2020; PANOTTO, 2020). Apesar desse aspecto estar melhor evidenciado na quarta onda, esta dimensão está presente desde as suas origens na América Latina. Na verdade, o movimento autoproclamado “pró-vida” e/ou “pró-família” foi estabelecido desde o início graças à coordenação de ativistas locais com organizações transnacionais. São visíveis suas articulações, por exemplo, por meio do projeto de lei de autoria do vereador Rinaldi Digilio (PSL), que busca criar a Semana Escolhi Esperar nas escolas, com palestras e atividades voltadas a promover a abstinência sexual como forma de prevenir a gravidez precoce. O nome da proposta faz referência a um movimento mundial conservador que incentiva adolescentes e jovens a terem a primeira relação sexual somente após o casamento.

Por fim, a última característica é a *descentralização de lideranças* e a emergência de novos atores por meio da lógica do *influencer*. As suas estratégias digitais não se reduzem à coordenação do uso de *hashtag* para gerar uma tendência momentânea nas redes sociais, elas são mais profundas e de longo prazo, e visam formar um público estável e crescente de

seguidores digitais, ou seja, uma comunidade virtual, especialmente de jovens. A polêmica e o confronto são elementos centrais das intervenções desses influenciadores, pois lhes permitem entrar numa lógica de competição com os seus rivais e gerar a ideia de que apenas uma das partes é a vencedora (FAÚNDES, 2023). Ou seja, o aumento do poder midiático e político da “aliança” conservadora tem sido fortemente impulsionado pela adoção da lógica do *influencer* que se revela particularmente eficaz nas redes sociais, onde a comunicação frequentemente apela a emoções intensas, como medo e raiva, que, por sua vez, têm maior potencial para gerar engajamento e compartilhamento do que argumentos racionais e científicos.

Antes de seguir em frente, cabe esclarecer que a classificação das ondas (*preventiva, reativa e ofensiva*) foi originalmente concebida para analisar o conservadorismo católico, com ênfase nos debates sobre direitos sexuais e reprodutivos. Essa categorização tem um alcance limitado, pois não abrange todas as dimensões históricas e sociais do movimento feminista e, muito menos, as particularidades do feminismo cristão. Este último, além de defender os direitos sexuais e reprodutivos, também se dedica a outras pautas fundamentais, como a luta por igualdade de gênero nas igrejas, o combate à violência de gênero e a promoção da inclusão e da diversidade. Ainda assim, essa classificação oferece uma contribuição relevante ao fornecer um referencial analítico que permite identificar padrões de reação conservadora e traçar paralelos com as diferentes fases do feminismo, contribuindo para compreender o contexto de surgimento e enfrentamento do feminismo cristão.

Assim, percebemos como a primeira onda feminista, centrada no direito ao voto e na participação política das mulheres (final do século 19 e início do século 20), enfrentou uma resistência conservadora que ainda era relativamente difusa. Nas décadas de 1970 e 1980, com a segunda onda, o feminismo expandiu suas reivindicações para questões como igualdade no trabalho, na educação e nos direitos reprodutivos, entrando em confronto direto com valores tradicionais. Esse avanço levou ao surgimento de uma onda conservadora reativa, especialmente forte na América Latina a partir dos anos 1990. Já a terceira onda feminista, a partir dos anos 1990, trouxe uma abordagem interseccional, incluindo questões de raça, classe, orientação sexual e identidade de gênero.

Esse feminismo ampliado, voltado para uma transformação estrutural profunda, desafiou ainda mais a ordem social tradicional e provocou uma reação conservadora igualmente ampla e radicalizada. Assim, mesmo que a categorização em ondas não capture a complexidade completa do feminismo cristão, ela serve como uma ferramenta para analisar os desafios únicos e as pressões conservadoras intensas em um contexto onde forças religiosas e

políticas se opõem fortemente à expansão dos direitos e à inclusão das mulheres e das pessoas LGBTQIA+ dentro das igrejas e da sociedade em geral.

Teóricos já defendem o surgimento de uma quarta onda, na qual há uma crescente construção de candidaturas e partidos especificamente identificados como “pró-vida” ou “pró-família” (DEL CAMPO; RESINA, 2020), formados com o propósito explícito de mobilizar uma agenda contrária aos DSR. Esse alinhamento ficou evidente durante a campanha presidencial de Jair Bolsonaro, em 2018, marcada por discursos conservadores que trouxeram à tona, de forma mais latente, a discussão sobre a chamada “ideologia de gênero” (MACHADO, 2021). Essa retórica ajuda a forjar “alianças” altamente flexíveis, unindo diferentes forças em torno de um sentimento de ameaça compartilhada.

Assim, um dos principais repertórios que esse ato de agregar proporciona é a mobilização da retórica da perda, que não apenas aponta para um perigo de destruição futura, mas afirma que uma “boa sociedade” já foi prejudicada — e que é preciso reagir para “reverter” o dano. Esse tipo de discurso pode alimentar hostilidade contra minorias e fomentar movimentos reacionários, pois os setores que se veem “perdedores” tendem a responsabilizar determinados grupos por essa “perda” e a justificar medidas extremas em nome de uma suposta “restauração” (SERRANO, 2017).

A dinâmica mencionada pode ser analisada por meio do conceito de *máquina de ressonância* de William E. Connolly (1999; 2005). Esse conceito descreve a formação de alianças entre grupos ou indivíduos sem a necessidade de identificação ou afinidade prévia. Em vez de se basearem em identidades comuns ou objetivos fixos, essas alianças emergem de interesses compartilhados diante de um “inimigo comum”. Para ilustrar sua proposta, o teórico inicia com uma provocativa indagação: “Qual é a conexão contemporânea entre o cristianismo evangélico, o capitalismo *caubói*, a mídia eletrônica de notícias e o Partido Republicano?” (2005, p. 871). Essa questão aponta para a interconexão entre essas esferas e sugere que, apesar de suas diferenças, o cristianismo evangélico pode encontrar afinidade com o discurso do Partido Republicano e as práticas do “capitalismo *caubói*” por meio de uma oposição compartilhada a certos valores ou políticas consideradas ameaçadoras, como a igualdade de gênero ou os direitos reprodutivos (CONNOLLY, 2005).

Assim, nas palavras do teórico, “os principais grupos constituintes dessa máquina nem sempre compartilham as mesmas doutrinas religiosas e econômicas”, e embora reconheçam suas diferenças criam uma “máquina poderosa à medida que as sensibilidades evangélicas e corporativas ressoam juntas, atraindo cada uma para um movimento maior que amortece a importância das diferenças doutrinárias entre elas” (CONNOLLY, 2005, p. 871). Nessa

direção, como podemos resistir a grupos conservadores que operam por meio da máquina de ressonância, mobilizando alianças temporárias em torno de inimigos comuns, especialmente quando essas estratégias se baseiam na disseminação de desinformação e no reforço de narrativas emocionais?

Uma possível resposta passa por reconhecer a profunda assimetria entre os campos do ativismo cristão no Brasil. Segundo Ricardo Mariano (2023), o ativismo hegemônico é majoritariamente conservador, liderado por pentecostais, e sustentado por uma ampla estrutura institucional: igrejas com capilaridade social, recursos materiais e humanos, redes de comunicação de massa, forte presença nas redes sociais e até representação partidária. Diante disso, os coletivos cristãos “progressistas” enfrentam o desafio de construir sua identidade política e religiosa em um cenário dominado por narrativas conservadoras amplamente difundidas. Sem o mesmo aparato institucional, essas iniciativas precisam criar rotas alternativas de atuação e visibilidade. É nesse ponto que as mídias digitais ganham centralidade: tornam-se espaços estratégicos para a construção de expressões contra-hegemônicas, permitindo que vozes minoritárias disputem sentidos no campo religioso e político (CUNHA, 2017). Ou seja, esses meios representam uma oportunidade inédita para que grupos até então marginalizados alcancem públicos mais amplos e se articulem em rede, resistindo às dinâmicas da máquina conservadora de ressonância.

Um outro caminho está na forma de presença e resistência no espaço público dos cristãos “progressistas”. Como aponta Burity (2017), o processo de *minoritização* marca a emergência de atores religiosos plurais que se afirmam como identidades públicas, sem pretensão de hegemonizar o campo religioso. No caso do ativismo cristão feminista, trata-se de uma atuação minoritária tanto em termos políticos quanto numéricos, que se posiciona em contraste com a lógica dominante da bancada evangélica. Esses coletivos operam a partir de um “ativismo solidário ao campo popular-democrático” e se articulam por meio de redes ecumênicas que funcionam em registros translocais — ou seja, compensam fragilidades estruturais e de visibilidade pública com alianças em escala mais ampla e com base na identificação com os “de baixo”. Essa lógica *glocal*<sup>38</sup> permite disputar sentidos sobre o que

---

<sup>38</sup> O termo “glocal”, juntamente com suas derivações como “glocalização” e “glocalmente”, surge para descrever a interconexão entre o global e o local, especialmente em contextos de interações culturais, sociais e econômicas. Foi cunhado por Roland Robertson, um dos teóricos mais influentes na sociologia da globalização, e ganhou relevância a partir da década de 1990. Robertson utilizou o termo para evidenciar que os processos de globalização não eliminam as especificidades locais, mas frequentemente se adaptam e se transformam conforme interagem com culturas e contextos particulares. Nesse sentido, a “glocalização” refere-se à maneira como práticas globais são reinterpretadas e moldadas pelas realidades locais. O termo tornou-se amplamente conhecido em áreas como estudos de globalização, antropologia e administração, e também foi incorporado ao vocabulário de ONGs envolvidas em cooperação internacional nos anos 1990. Essas organizações frequentemente lidavam

significa ser cristão na esfera pública, não por meio da imposição de uma voz única, mas afirmando a pluralidade e a possibilidade de outras formas de presença religiosa comprometidas com a justiça social.

Um segmento de ativismo sociopolítico de base religiosa operante, com interlocuções seculares, se estabeleceu em nível local, nacional, transnacional e global, formando um complexo ecumênico e uma rede colaborativa onde não necessariamente todas as organizações que as integram compartilham de um *ethos* ou linguagem ecumênica (como movimento eclesiológico ou teologicamente informado). Apresentam uma composição plural e estão localizados em movimentos sociais dispersos e em outras formas de ativismo social, reconhecendo-se em determinadas demandas e repertórios de ação sociopolítica. Atuando *glocalmente*, o complexo ecumênico dissemina discursos de conexão, solidariedade, pluralismo e justiça, flexionados em linguagem religiosa ou não, e reverbera demandas e práticas locais. De acordo com Burity (2015):

Os processos de minoritização e de glocalização na contemporaneidade delineiam uma ontologia política na qual emergência, antagonismo, abertura ou contingência e construção hegemônica resultam numa experiência do mundo na qual nada é por si mesmo, autoreferente e autoevidente. As enormes assimetrias e condensações de poder existentes volta e meia são confrontadas por alteridades imprevistas, com maior ou menor capacidade de se recompor ou reafirmarem. A pluralização crescente que novas minoritizações vão produzindo ou provocando, revela ou incide no interno das identidades, discursos e projetos, relevando sua heterogeneidade, o caráter construído de sua [constituição]. (2015, p. 73)

Complementarmente, outros dois caminhos têm sido fundamentais para a resistência a um campo conservador hegemônico: a descentralização das ações e a construção de redes de articulação. Vital da Cunha et al. (2017) já haviam destacado a presença significativa desses atores, incluindo tanto grupos históricos quanto novos coletivos<sup>39</sup>. Nos últimos anos, porém, nota-se uma dinâmica de renovação marcada pela fragmentação em iniciativas autônomas, com agendas específicas e atuação descentralizada. Essa dispersão estratégica permite maior flexibilidade, proximidade com contextos locais e abertura a novas demandas. Diante da

---

com desafios de integrar objetivos globais a iniciativas locais, enfrentando a necessidade de traduzir valores universais em práticas específicas de cada comunidade (ROBERTSON, 1995).

<sup>39</sup> Rede Fale; RENAS – Rede Evangélica Nacional de Ação Social; ABUB – Aliança Bíblica Universitária do Brasil; EPJ – Evangélicos pela Justiça; Afrokut – Rede Social de Negras e Negros Cristãos; Visão Mundial; Frente Evangélica pelo Estado de Direito; Coletivo #entrenós; Movimento #namissão; Movimento SP Invisível; MEP – Movimento Evangélico Progressista; CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil; Missão na Íntegra; Rede Ibab Solidária – da Igreja Batista Água Branca; Rede Viva - RJ; Rede Evangélica do Terceiro Setor de Minas Gerais; IDE – Instituto de Desenvolvimento Evangélico; FEPAS – Federação das Entidades e Projetos Assistenciais ligada à Convenção das Igrejas Batistas Independentes; REPAS – Rede Evangélica Paranaense de Assistência Social; MI – Missão na Íntegra; MUG – Missão Urbana Gravataí; Rede Miqueias; Avalanche Missões Urbanas; ALEF – Associação de Líderes Evangélicos de Felipe Camarão; A ROCHA - Associação Cristã de Defesa e Estudo do Meio Ambiente; Coletivo Novos Diálogos; e Movimento Negro Evangélico (VITAL DA CUNHA et al, 2017).

condição minoritária, a articulação em rede torna-se crucial para somar forças, ampliar o alcance e disputar sentidos no espaço público. Esse modelo se aproxima do que Castells e Medeiros (2013) identificam em outros movimentos sociais, como as feministas, LGBTQIA+ e antirracistas, que usam as plataformas digitais para construir formas colaborativas e distribuídas de ação política.

Nesse cenário, como nos alerta a teoria *laclauiana*, a fragmentação das iniciativas precisa ser compensada por articulações estratégicas entre demandas diversas, conectadas por um antagonismo comum. Não se trata de uniformizar agendas, mas de criar vínculos simbólicos capazes de sustentar uma frente ampla em torno da resistência às forças conservadoras. Diante do crescimento de discursos de ódio, violência e perseguição, especialmente no campo religioso, essa articulação se torna urgente. A força dos coletivos cristãos “progressistas” — minoritários, descentralizados e plurais — dependerá, em grande medida, da sua capacidade de construir cadeias de equivalência entre diferentes lutas e sujeitos, ampliando sua incidência no espaço público e fortalecendo a resistência democrática.

### **3.3 A *pólis* midiática e as transformações no campo religioso**

Além da necessidade de articulação entre coletivos dispersos, outro elemento central na reconfiguração das resistências religiosas é o modo como a presença cristã se manifesta no ambiente midiático. Os atores religiosos ocupam as mídias digitais como forma de influenciar o debate público, deixando de ser apenas usuários (receptores) das mídias e passando a ser participantes, com possibilidades de “firmar comunidade, articular, promover socialidade, expor posições diante de demandas sociais e discuti-las” (CUNHA, 2019, p. 13). Isso significa que esses participantes atuam em um espaço que transcende as fronteiras tradicionais do “sagrado” e do “profano” — a *pólis* midiática, definida como um espaço de aparição midiaticizado (SILVERSTONE, 2010). Nesse ambiente, o religioso não está confinado às instituições eclesiais, tampouco o político restrito às esferas formais do Estado. Ambos se entrelaçam e se manifestam por meio das redes sociais, plataformas digitais e outras mídias, criando novas possibilidades — e também novos desafios — para a disputa simbólica e a formação de alianças no espaço público.

Contudo, a *pólis* midiática é igualmente marcada por profundas divisões sociais — nem todos têm acesso a ela, e aqueles que acessam o fazem de maneiras distintas, com diferentes recursos e impactos. Essa assimetria reflete a desigualdade existente no espaço público *offline*, pois ambos estão interconectados e não podem ser vistos como esferas separadas. A mídia é, na verdade, uma dimensão integrada da *pólis*, onde os mesmos

desequilíbrios de poder e exclusão social se reproduzem, frequentemente ampliados pelas dinâmicas digitais. Embora a percepção de existência pública esteja cada vez mais associada à capacidade de se fazer ouvir — por meio de vozes articuladas em palavras, sons e imagens —, isso não significa que a pólis midiática seja intrinsecamente mais democrática. Pelo contrário, sua aparente abertura precisa ser questionada à luz de suas ecologias de comunicação e das estruturas de poder que a moldam, analisando quem tem voz, como essa voz é amplificada ou silenciada e quais interesses dominam a dinâmica desse espaço.

Este cenário impõe às religiões e a seus atores, incluindo os mais tradicionais, a necessidade de se “reposicionar como forças públicas num mundo onde existir é ser visto e ouvido nos espaços públicos da mídia, da sociedade civil organizada e da política” (BURITY, 2015, p. 104). Nesse ambiente, a presença nas mídias digitais torna-se essencial para a visibilidade e relevância do indivíduo, criando uma realidade em que, sem essa presença *online*, muitos atores religiosos e suas mensagens têm sua existência pública limitada. A presença nas mídias digitais não é apenas uma questão de visibilidade passiva, trata-se de uma disputa ativa por espaço, relevância e legitimidade. Para isso, os atores religiosos precisam definir estratégias que respondam às dinâmicas das plataformas digitais e aos conflitos do campo público, competindo com outros discursos e narrativas. Sem essas estratégias, sua existência pública pode ser limitada, não pela ausência de fé ou relevância, mas pela incapacidade de se adaptar e se destacar nesse novo ambiente midiático (CUNHA, 2019).

No entanto, a ampliação dessa visibilidade nem sempre resulta em reconhecimento ou aceitação. Pelo contrário, pode gerar reações de intolerância e violência, à medida que alguns grupos conservadores se sentem ameaçados pela pluralidade crescente. Esse fenômeno evidencia a complexidade do ambiente midiático contemporâneo: ele serve como espaço de afirmação para muitos, ao mesmo tempo em que pode ser palco de conflitos, radicalização e discursos de ódio. Dessa forma, as relações entre religião e mídia são complexas e multidimensionais, refletindo um campo dinâmico onde a pluralidade religiosa — com múltiplas crenças coexistindo — se manifesta em meio a disputas por visibilidade, recursos e influência.

O processo de midiaticização da religião não se limita à presença da religião nos meios de comunicação, mas envolve uma transformação mútua entre as práticas sociais e o ambiente midiático. Nesse contexto, a vivência religiosa é reformulada, integrando as lógicas religiosas às dinâmicas midiáticas. Esse processo não implica uma substituição completa das características fundamentais da religião pela lógica da mídia, mas sim uma negociação contínua de sentidos, onde cooperação e conflito coexistem. As práticas religiosas, mesmo

adaptadas ao ambiente midiático, mantêm sua especificidade, evitando um completo engolfamento pelas dinâmicas midiáticas. Além disso, a midiatização favorece tanto a renovação das práticas religiosas quanto a consolidação de discursos contraditórios, refletindo a complexidade desse processo e a sua capacidade de reorganizar as relações entre religião e sociedade.

Assim, a relação entre religião, política e mídia apresenta desafios significativos e também grandes potencialidades. Por um lado, a midiatização intensifica as disputas por visibilidade e legitimação, exacerbando desigualdades e favorecendo narrativas polarizadoras, que frequentemente invisibilizam grupos contra-hegemônicos. Por outro lado, as mídias digitais oferecem espaços inéditos para que vozes “progressistas” se manifestem, permitindo a construção de narrativas alternativas e o fortalecimento de iniciativas que promovem justiça social, direitos humanos e pluralidade religiosa. No contexto brasileiro, o ativismo cristão “progressista” enfrenta o desafio de desconstruir estereótipos que associam a religião, especialmente a cristã, a posições conservadoras e excludentes. Sua presença nas mídias digitais não apenas amplia a visibilidade desses grupos, mas também desafia a hegemonia das interpretações religiosas conservadoras, evidenciando a diversidade e a vitalidade do campo religioso. A interseção entre religião, política e mídia configura, assim, um terreno complexo e multifacetado — mas também estratégico para disputas simbólicas, reivindicações por justiça social e o fortalecimento da democracia.

### **3.4 Do feminismo de base à era digital**

A trajetória do feminismo no Brasil pode ser compreendida a partir de três momentos decisivos, marcados por mudanças no contexto político e nas formas de organização (ALVAREZ, 2014). Na década de 1970, em meio à ditadura militar, o movimento concentrou-se na luta por direitos sociais, alinhando-se a setores da esquerda e iniciativas de base, como as pastorais e CEBs. Entre os anos 1980 e 1990, houve uma pluralização das pautas feministas, com maior diversidade de demandas e a consolidação de uma agenda pró-direitos das mulheres. A partir dos anos 2000, com o avanço da *internet*, o feminismo se expandiu e descentralizou, incorporando práticas horizontais e conectando diversos setores por meio das mídias digitais. Este período recente, chamado de “explosão feminista” (BUARQUE DE HOLANDA, 2018), marca a popularização do discurso feminista em plataformas digitais, como *blogs*, redes sociais e coletivos virtuais.

O impacto das mídias digitais no feminismo contemporâneo é amplamente reconhecido, especialmente com a ascensão do *ciberfeminismo* e do *tecnofeminismo*. O

ciberfeminismo, descrito por Felgueiras (2017) e Sánchez (2014), celebra o uso das tecnologias por jovens militantes para ampliar o alcance do movimento feminista, rejeitando essencialismos e tecnofobias do passado. Já o tecnofeminismo, proposto por Wajcman (2006), questiona o otimismo utópico do ciberfeminismo, enfatizando que a tecnologia é um produto sociotécnico moldado por relações de poder e gênero. Esse enfoque destaca que as tecnologias só podem ser libertadoras quando aliadas a ações políticas concretas. Assim, as mídias digitais atuam como ferramentas que conectam coletivos feministas, moldam práticas sociais e ampliam a circulação de discursos feministas, mas também enfrentam limitações estruturais, como a privatização da política e a criação de bolhas ideológicas.

Nessa direção, se no começo as análises sobre a importância da *internet* eram extremamente otimistas, as análises contemporâneas, como a de Wajcman (2004), começam a trazer à tona os limites desse tipo de interpretação sobre a relação da política com as mídias digitais. Tanto é que nos últimos anos, como vimos anteriormente, ao redor do globo, assistimos à disseminação do pensamento conservador através das bolhas ideológicas formadas pelos algoritmos das redes sociais que encontram terreno fértil para a proliferação do discurso de ódio. As abordagens de agora passam a ser mais críticas ao funcionamento da tecnologia e da estrutura algorítmica (SILVEIRA, 2019) e, portanto, percebem como as redes sociais e as plataformas criam bolhas de opinião, modulam usos, simultaneamente engendram a privatização da política e sua inserção em uma gramática moral com potencial de desestabilizar contextos democráticos (MACHADO; MISKOLCI, 2019).

Além disso, o conceito de *fantasia da participação* (DEAN, 2005) evidencia como o engajamento nas redes sociais, ao oferecer uma sensação de envolvimento político por meio de compartilhamentos e interações, pode, na verdade, despolarizar a prática feminista ao deslocá-la para uma gramática moral e mercadológica. Esse cenário, tensionado entre as oportunidades de visibilidade e riscos de fragmentação, evidencia como a estrutura conectiva das redes redefine os repertórios políticos, ainda que frequentemente os insere em uma lógica neoliberal caracterizada pelo protagonismo individual e pela privatização da política (FACIOLI; GOMES, 2022).

No caso do feminismo, a entrada nas redes possibilitou a união em grupos *online* para desconstruir ideias machistas e atingir o maior número de mulheres. Isso pode culminar em uma forma despolarizante de percepção da política, pois, quando o feminismo se restringe à esfera das redes sociais, há o risco de ele ser percebido como um conjunto de “opiniões” e “debates de nicho”, em vez de uma luta coletiva por direitos e mudanças estruturais na sociedade. Isso pode ocorrer porque, nas redes, o impacto e as discussões frequentemente se

limitam a interações entre pessoas com ideias semelhantes, não atingindo esferas de poder onde as políticas e ações concretas são decididas. Além disso, sem um vínculo direto com instituições ou movimentos organizados que pressionem por transformações legais ou culturais, essa atuação *online* tende a ser “recuperada” pela sociedade como algo passageiro ou trivial, uma vez que não produz o tipo de impacto direto que, por exemplo, um projeto de lei, uma manifestação de rua ou uma organização comunitária pode gerar.

No longo prazo, as mídias se tornam um poderoso espaço para a construção da realidade por meio da representação que faz dos diferentes aspectos da vida humana. Venício Lima relata que “é através da mídia — em sua centralidade — que a política é construída simbolicamente e adquire um significado” (LIMA, 2001, p. 21). O Brasil testemunhou uma “nova linguagem tecnopolítica”, por causa da revelação dessa nova dinâmica responsável por “ampliar o espaço da ação política” (BOGADO, 2018, p. 27). Assim como a relação entre cristãos e política no contexto atual é profundamente atravessada por um processo de mediação social, tornando impossível, enquanto pesquisadoras, dissociar completamente um do outro — ou determinar onde a atuação político-religiosa começa e onde as mídias digitais terminam — o mesmo se aplica ao feminismo.

A relação intrínseca do feminismo com a *internet* ocasionou a expansão e popularização de diversos feminismos (BUARQUE DE HOLLANDA, 2018), como: feminismo indígena (OLIVEIRA, 2018), feminismo asiático (HIGA et al, 2018); feminismo protestante (MARIANO, 2018), feminismo negro (DA SILVA; RIBEIRO, 2018), transfeminismo (BAGAGLI; VIEIRA, 2018), entre tantos outros. Alvarez (2014), embora não partilhe da definição de quarta onda<sup>40</sup>, conceitua o presente como um *terceiro momento* feminista que tem recomeçado após as Jornadas de Junho de 2013<sup>41</sup>.

A popularização das redes sociais no Brasil também impulsionou a criação de diferentes coletivos e novas alianças começaram a ser estabelecidas, ampliando redes e possibilidades interseccionais entre as feministas (BUARQUE DE HOLLANDA, 2018). A *internet* passou a ser um espaço onde as mulheres podiam falar sobre temas que são

---

<sup>40</sup> O feminismo se desenvolveu em quatro ondas: a primeira lutou pelo direito ao voto e à educação; a segunda focou na igualdade de gênero e nos direitos sexuais e reprodutivos; a terceira valorizou a diversidade, questionando a universalização da experiência feminina; e a quarta, impulsionada pelas redes sociais, combate violências de gênero e amplia vozes interseccionais.

<sup>41</sup> As chamadas Jornadas de Junho de 2013 referem-se a uma série de protestos de grande escala que ocorreram em diversas cidades brasileiras, inicialmente motivados pelo aumento da tarifa do transporte público, mas que rapidamente incorporaram pautas mais amplas, como críticas à corrupção, aos gastos com a Copa do Mundo, e à precariedade dos serviços públicos. Embora tenham começado sob forte influência de movimentos progressistas e autônomos, os protestos passaram a expressar uma ampla gama de insatisfações políticas, abrindo espaço também para discursos conservadores e nacionalistas, e marcando um ponto de inflexão na polarização política e na reconfiguração das direitas no Brasil (ALVAREZ, 2014).

geralmente excluídos da mídia comercial hegemônica (e dos espaços eclesiais). As feministas fazem uso dos ambientes virtuais para quebrar o silêncio sobre temas tais como: assédio sexual, aborto, racismo, sexualidade e violência, permitindo, assim, a *construção de contranarrativas*.

Com a ampliação do acesso à *internet*, sobretudo através dos *smartphones*, estabeleceram-se modos particulares de ativismos que coexistiam nos espaços digitais. A saber, as comunidades no Facebook, que buscavam uma aproximação entre ativistas e propiciavam uma maneira de organizar e convocar manifestações (CASTELLS, 2013; GOMES; SORJ, 2014; FALCÃO, 2017), a criação de fóruns de autoajuda (FACIOLI, 2013), de canais no *YouTube* (MATOS, 2017) e de *sites* feministas (FERREIRA, 2015), etc. A *internet* expandiu significativamente o alcance do feminismo, permitindo a inclusão de grupos anteriormente marginalizados.

Independentemente do marco cronológico ou da nomenclatura adotada pelas teóricas feministas — seja como “terceiro momento” ou “quarta onda” —, os estudos mais recentes apontam para uma série de características específicas que marcam o novo ciclo do feminismo contemporâneo, tais como: (1) a criação de múltiplas alianças com outros setores sociais, o que se traduz no chamado *feminismo interseccional* (MATOS, 2010); (2) a *internacionalização* (DRUMMOND, 2020); (3) o *retorno às ruas* e à *autonomia organizacional* (ALVAREZ, 2014); (4) e a *organização em forma de coletivos* (PEREZ; RICOLDI, 2023). Tais características devem ser compreendidas dentro do contexto de (5) crescente uso da *internet* (BUARQUE DE HOLLANDA, 2018; DRUMMOND, 2020), (6) além de um *turning point* decisivo a partir das chamadas Jornadas de Junho de 2013 (MATOS, 2010; ALVAREZ, 2014). Não por acaso, Alvarez (2014) aponta que os movimentos feministas continuam recomeçando após as Jornadas.

As Manifestações de 2013 expressaram o distanciamento da política parlamentar: “[...] as massas nas ruas afirmam o desejo de exercício da política sem mediações institucionais [...]” (TATAGIBA, 2014, p. 41). O distanciamento dos partidos também marcou as Manifestações da época, além disso, os manifestantes demonstravam hostilidade à presença de partidos e seus militantes, evidenciando o afastamento das formas tradicionais de organização política (TATAGIBA, 2014). Buarque de Hollanda (2018) também cita 2013 como um marco importante, embora acredite que foi somente em 2015, com a reação ao projeto de lei do deputado Eduardo Cunha (PMDB-RJ) para dificultar o aborto legal em casos de estupro, que houve de fato, um crescimento significativo nos movimentos feministas.

A crescente porosidade das fronteiras entre e dentro dos movimentos sociais — intensificada pelos meios de comunicação digitais e pelas sobreposições parciais de lutas que extrapolam delimitações territoriais — permite que discussões e mobilizações de outros países reverberem no Brasil, influenciando também as formas de organização dos movimentos (MATOS, 2010). Enquanto a estrutura organizativa característica da chamada terceira onda do feminismo era mais formal, hierarquizada e, muitas vezes, vinculada ao Estado por meio de financiamentos e parcerias, a quarta onda tem se estruturado por meio de coletivos: instâncias fluidas, descentralizadas e discursivamente distantes do aparato estatal (PEREZ; RICOLDI, 2023). Esses coletivos não operam com pautas fixas ou permanentes — ao contrário, agregam múltiplas demandas e, com base em análises periódicas da conjuntura política, definem suas prioridades (MAIA, 2013, p. 69). Como observa Toledo (2017, p. 6): “Vivemos um momento de multiplicação dos campos feministas no qual a internet não atua apenas como ferramenta de organização: ela é uma extensão desses campos”.

### **3.5 Educação superior e Teologia Negra: o legado das primeiras gerações universitárias no Brasil**

Esse novo ecossistema feminista, marcado por coletivos horizontais, uso estratégico das mídias digitais e articulações múltiplas e conjunturais, também se alimenta das transformações no perfil das mulheres que passaram a ocupar o espaço público de maneira mais visível. Uma dessas transformações estruturais diz respeito à ampliação do acesso ao ensino superior no Brasil, especialmente entre mulheres negras e de origem popular, que passaram a disputar espaços antes inacessíveis — inclusive no campo religioso e teológico. Iniciativas como o Programa Universidade para Todos (ProUni), o Programa de Financiamento Estudantil (Fies), o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), o aumento da oferta de cursos superiores a distância e as políticas de cotas têm desempenhado um papel crucial na ampliação e democratização do acesso à educação superior no Brasil.

A Lei de Cotas, implementada em 2012, garante que quase metade das vagas em universidades e institutos federais seja destinada a estudantes oriundos de escolas públicas, com uma reserva específica para pretos, pardos, indígenas e alunos de baixa renda. Essa medida transformou significativamente o panorama do ensino superior no país. Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) de 2019 revelam que, pela primeira vez, mulheres negras representam 27% dos estudantes de instituições de ensino superior público, marcando uma mudança expressiva em comparação a 2001. Naquele ano, as mulheres negras

eram o terceiro grupo mais representado, compondo apenas 19% do total de universitários nas instituições públicas, ficando atrás das mulheres brancas (38%) e dos homens brancos (30%), e à frente apenas dos homens negros (13%) (PNAD, 2019).

O cristianismo evangélico mobiliza, em grande parte, indivíduos de baixa renda, e a maior parte desse público é composta por negros e pardos. Entre as mulheres deste segmento, 58% se identificam como pardas e 16% como negras; em algumas denominações pentecostais, esse número chega a 69% (PNAD, 2019). Assim, enquanto a imagem midiática do movimento evangélico é frequentemente associada a homens brancos e ricos, a verdadeira face do evangélico brasileiro é, na realidade, uma mulher negra. Essas mulheres pertencem à classe trabalhadora e buscam na religião — e em Deus — forças para enfrentar desafios como violência doméstica, desemprego, alcoolismo familiar, abandono paterno e a responsabilidade de cuidar de seus filhos e filhas, muitas vezes sendo as chefes de suas famílias.

Se, no início, o feminismo cristão era majoritariamente católico, branco e com nível escolar superior (BRITES, 2014; BENCKE, 2019), à medida que o movimento foi se desenvolvendo, as ativistas mais experientes passaram a dividir o espaço com uma nova geração de mulheres negras (e pardas) formadas em um contexto de expansão das ações afirmativas. Essa interseccionalidade trouxe uma nova dinâmica ao movimento, enriquecendo suas pautas e ampliando suas vozes. As mulheres negras e pardas, ao se unirem a esse ativismo, não apenas desafiaram a narrativa hegemônica, mas também introduziram perspectivas que levam em conta as múltiplas dimensões de suas identidades. Isso resultou em um diálogo que integra as lutas contra a opressão de gênero, raça e classe.

São as primeiras mulheres de seus círculos familiares a concluírem o ensino superior, transformando não apenas suas próprias trajetórias, mas também as dinâmicas em suas comunidades de fé e, em última instância, na sociedade como um todo. Como dito de antemão, não apenas as mulheres negras, mas todas as militantes cristãs feministas entrevistadas são graduadas, e muitas delas possuem dupla graduação, mestrado e doutorado, sendo os cursos de Ciências Sociais e Teologia aqueles mais recorrentes<sup>42</sup>. Ou seja, existe um elevado grau de instrução escolar entre as “porta-vozes” desse ativismo, o que não significa que esta realidade seja representativa do ativismo cristão feminista. Mas, de toda forma, o que sabemos é que a relação entre o grau de instrução e a participação das mulheres evangélicas na política é complexa e multifacetada. A educação formal não apenas proporciona

---

<sup>42</sup> O que não chega a ser uma novidade, afinal, já há alguns anos, houve um maior investimento das mulheres na educação, em comparação com os homens. Tanto no Ensino Médio quanto na Educação Superior, parece ser uma tática delas para reduzir a desigualdade de gênero que marca os espaços sociais e o mundo do trabalho (CARVALHO, 2003).

habilidades e conhecimentos que podem ser aplicados em contextos políticos, mas também serve como uma ferramenta para desafiar estereótipos e preconceitos.

Enquanto as políticas de cotas abriram portas para mulheres negras na educação superior, esse avanço também se depara com uma resistência cultural profundamente enraizada em comunidades evangélicas, como o antiintelectualismo. O bispo Edir Macedo proibiu as filhas de cursarem uma graduação (UNIVERSA, 2019) e o líder da Igreja Batista da Lagoinha, André Valadão, iniciou uma série de ataques para tentar impedir que os evangélicos enviem os filhos às universidades, classificadas por ele como “lugares de trevas” (TEODORO, 2024). O antiintelectualismo entre os evangélicos conservadores, especialmente os pentecostais, não é um fenômeno novo, mas sim um traço profundamente arraigado na identidade sectária do grupo. Esse sentimento está diretamente relacionado ao temor de perder sua distintividade e autenticidade ao se exporem a espaços “do mundo”.

Nas décadas de 1970 e 1980, esse discurso era particularmente forte. A universidade era vista como um espaço perigoso, associado ao afastamento do crente da igreja e à influência de valores percebidos como contrários à fé cristã, como o “comunismo” e a secularização. Ela simbolizava práticas que desafiavam o *ethos* evangélico, como beber, dançar e fazer sexo fora do casamento. Essa postura reflete uma tentativa de isolar os membros de perspectivas críticas e reforçar a dependência em relação à liderança religiosa, limitando, assim, o acesso a visões alternativas que poderiam questionar ou ampliar sua compreensão da fé. Vanessa Barboza (2019) reforça que há uma tradição de antiintelectualismo no meio evangélico, que considera o espaço acadêmico um ambiente hostil à fé cristã. Nas palavras da pesquisadora:

Não dava para ter grandes expectativas: era terminar o segundo grau e arrumar um trabalho ou emprego e seguir a vida. A participação no projeto Rumo à Universidade mudou meu olhar sobre o mundo e sobre minha história naquele momento e meu pai embarcou comigo no sonho de entrar na universidade pública. A universidade não é lugar para gente pobre. É um espaço altamente elitizado, racista e machista. Quem não tem a bagagem cultural e econômica, que dê conta de todos seus signos e acessos com certeza estará fadado ao limbo acadêmico. As políticas de acesso e permanência no ensino superior ajudaram no ingresso de estudantes pobres e pretos como eu e isso gerou desestabilizações, conflitos e estranhamento de ver tantos estudantes fora do “padrão social-cultura” nas estruturas políticas do santuário acadêmico. (BARBOZA, 2019, p. 114-115)

A relação entre o discurso antiintelectualista e a busca pelo controle da narrativa nas comunidades evangélicas conservadoras vai além de uma simples tentativa de exercer poder sobre os indivíduos. Embora o controle da narrativa seja uma dimensão importante — ao moldar a percepção de que a universidade é um espaço hostil à fé, líderes religiosos buscam reforçar sua autoridade e proteger a coesão interna do grupo —, essa questão também envolve algo mais profundo: a proteção das fronteiras identitárias. Para minorias religiosas, como os

evangélicos em contextos históricos de marginalização ou confronto com uma sociedade majoritariamente secular ou católica, a manutenção de uma identidade coesa é uma questão existencial. A proteção dessa identidade opera como uma estratégia de sobrevivência: dispersar-se ou assimilar-se ao “mundo” pode significar não apenas a perda da distintividade cultural e espiritual, mas, simbolicamente, o “desaparecimento” do grupo enquanto tal.

Assim, embora o antiintelectualismo seja um traço profundamente arraigado na identidade de algumas denominações evangélicas conservadoras, ele não é apenas um reflexo do medo de perder a coesão identitária, mas também perpetua barreiras históricas enfrentadas por mulheres negras. Para muitas delas, o acesso à educação superior já era historicamente limitado por fatores estruturais, como a pobreza e o racismo. Nessa direção, o discurso antiintelectualista reforça essas dificuldades, ao associar o espaço acadêmico a uma ameaça à fé e ao pertencimento religioso. No entanto, as mulheres negras que desafiam essa narrativa ao ingressarem na universidade e se formarem atuam como agentes de transformação. Ao transformar suas trajetórias, impactam não apenas as comunidades religiosas das quais fazem parte, mas também a sociedade como um todo. Ao mesmo tempo, questionam o discurso hegemônico que desvaloriza a educação formal, demonstrando que é possível articular saberes acadêmicos e religiosos na construção de uma teologia comprometida com a justiça social e a igualdade. Esse movimento não apenas amplia o alcance do feminismo cristão, mas também redefine o papel da educação como uma ferramenta de resistência.

A universidade é historicamente associada à juventude, e diversos estudos apontam uma relação significativa entre juventude, política e religião. Sofiati (2011, p. 36) observa que “a religião se consolidou como uma das principais formas de organização grupal da juventude”. De modo semelhante, os dados do Projeto Juventude, coordenado por Abramo e Branco (2005) e analisados posteriormente por Perondi et al. (2014), indicam que os grupos religiosos concentram os maiores índices de participação entre os jovens no Brasil. Para mulheres evangélicas, o ingresso no ensino superior amplia as possibilidades de associativismo religioso, seja por meio de coletivos estudantis, seja em redes de espiritualidade engajadas em debates contemporâneos. A presença de mulheres negras nesse espaço marca uma inflexão importante, com efeitos não apenas no cenário acadêmico, mas também no campo religioso — sobretudo na produção teológica, que passa a ser atravessada por novas experiências, saberes e disputas.

No entanto, é importante contextualizar essa “chegada” como um fenômeno geracional específico e não como a origem de tudo. Embora, nas últimas décadas, jovens negros e negras, ainda que em menor escala, já ingressassem nas universidades —

frequentemente sendo os primeiros de suas famílias a alcançarem esse espaço — o diferencial dessa geração está diretamente relacionado à implementação de políticas públicas de ação afirmativa. Essas políticas, como as cotas raciais e sociais, democratizaram o acesso ao ensino superior, possibilitando que jovens de origem pobre e periférica, que antes eram amplamente excluídos desse ambiente, pudessem ingressar em maior número nas universidades. A “chegada” a que nos referimos, portanto, não é a de todas as mulheres negras na história acadêmica, mas especificamente a de uma geração que se beneficia de mudanças estruturais no acesso à educação superior. Esse fenômeno não apenas altera o perfil das universidades, mas também marca a emergência de novas vozes no debate acadêmico e religioso, trazendo vivências e perspectivas que antes eram amplamente sub-representadas ou silenciadas.

Esse processo de inclusão é fundamental para o surgimento da teologia feminista negra, que questiona e reformula as interpretações teológicas tradicionais. Ao entrar na universidade, as mulheres negras levam consigo suas histórias, marcadas por desigualdades, lutas e fé, enriquecendo o campo teológico com uma perspectiva crítica e situada. Essa vertente não apenas denuncia o silenciamento das vozes negras dentro das igrejas e da academia, como também recupera e valoriza referências africanas e afro-brasileiras apagadas ao longo do tempo. As teólogas que atuam nesse campo enfrentam os marcos eurocentrados e patriarcais da teologia dominante, criticando, por exemplo, a imagem branca de Jesus ou a ausência de experiências negras nas leituras bíblicas. Ao colocar no centro do debate teológico as memórias, resistências e saberes das populações negras, essa teologia propõe uma nova forma de viver a fé: enraizada na ancestralidade e comprometida com a transformação das estruturas sociais que reproduzem a opressão.

Apesar de seu potencial transformador, a teologia feminista negra também enfrenta desafios internos, especialmente no que diz respeito ao acesso e à permanência de mulheres negras nos espaços de produção teológica. A pastora e teóloga Odja Barros Santos (2010) alertou para esse fenômeno preocupante: apesar de uma crescente virada feminista na teologia, os estudos bíblicos feministas têm se tornado cada vez mais acadêmicos, afastando-se das camadas populares e das bases eclesiais. A inserção de mulheres negras e pardas nesse campo, por sua vez, propicia um processo de “enegrecimento da religião”, que busca recuperar o protagonismo das mulheres africanas, afrodiáspóricas e ameríndias na teologia. Essa transformação não apenas enriquece o discurso teológico, mas também oferece à comunidade acadêmica e aos movimentos sociais de resistência novas possibilidades de construir uma narrativa teológica que reconheça e reflita sobre a opressão étnico-racial e de gênero vivenciada por essas mulheres (CALDEIRA, 2023).

Já podemos apresentar alguns contornos inconclusivos (que vão ser melhor trabalhados e aprofundados nos próximos capítulos) em relação ao que os atores do ativismo cristão feminista fazem em nome da religião. Sua entrada na cena pública se dá através dos grupos, coletivos e associações (ainda sem representação significativa na política partidária) minoritários, atuando com o objetivo de alargar o sentido do cristianismo, associando-o a outras moralidades e sexualidades. Assim, o ativismo cristão feminista não poderia ter emergido sem o legado de feministas cristãs pioneiras, como Elizabeth Cady Stanton, que compilou *The Woman's Bible* no final do século 19 nos Estados Unidos. Além disso, sua construção está profundamente enraizada na teologia feminista, na teologia da libertação, no movimento ecumênico e nas CEBs, que historicamente articularam fé e justiça social. Essas raízes cristãs do feminismo foram fundamentais para a formação de um ativismo que une religião e luta pelos direitos das mulheres.

A emergência deste ativismo é marcada por alguns acontecimentos socio-históricos decisivos. O primeiro é o recrudescimento do ativismo conservador “antidireitos” e “antigênero” (caracterizado pelo pânico moral, pela retórica dos “cidadãos de bem” e pelas pautas dos “costumes”, com sucessivos ataques ao aborto, às causas LGBTQIA+ e à “ideologia de gênero”), encabeçado pela bancada evangélica e outros setores articulados que intensificam a politização do sentimento de não representatividade vivido por várias futuras ativistas do feminismo cristão. Ao longo dos anos, vão emergir ativismos cristãos feministas diversos com o objetivo de colocar seus posicionamentos em pauta, como uma maneira de mostrar ao país que existem sim vozes dissidentes. Isso confirma o fato de não existir um único bloco católico ou evangélico, isto é, nem todos eles são “conservadores” e/ou “fundamentalistas”, embora exista uma predominância dessas posições. Homogeneizar o campo religioso sob rótulos como “obscurantismo”, “atraso” ou “intolerância”, em contraste com setores vistos como “modernos”, “ilustrados” e “progressistas”, pode simplificar excessivamente um contexto marcado pela pluralidade e complexidade, obscurecendo nuances importantes para a compreensão das dinâmicas religiosas e sociais.

O segundo condicionante sócio-histórico é a visibilidade que o ativismo cristão “progressista” ganha através das mídias digitais. Se antes só o discurso cristão hegemônico tomava conta das grandes mídias, agora ele divide o espaço com iniciativas “progressistas” que através de ações nas redes sociais conseguem também alcançar as mídias tradicionais. Claro que a desproporcionalidade ainda é um imperativo dentro desse enquadramento. Enquanto grupos cristãos hegemônicos dispõem de televisão, rádio, celebridades e *youtubers*, etc., as feministas cristãs possuem poucos perfis e grupos nas redes sociais. O terceiro

condicionante é o *boom* do discurso feminista que, através das mídias digitais, consegue alcançar espaços antes nunca ocupados.

E o último, é a formação através das políticas de cotas de uma nova geração de futuras militantes negras evangélicas na universidade pública. A chegada de mulheres negras às universidades, impulsionada pelas políticas de ação afirmativa, marca não apenas uma transformação no perfil acadêmico brasileiro, mas também uma ruptura no campo teológico tradicional. Essa inclusão propicia a emergência de vozes antes marginalizadas, como as de teólogas feministas negras, que contestam narrativas hegemônicas e reconfiguram os discursos religiosos em diálogo com questões de justiça social, igualdade de gênero e combate ao racismo. Ao integrarem suas vivências e saberes, essas mulheres ampliam a agenda do ativismo cristão feminista, trazendo novas perspectivas que interseccionam fé e luta por direitos.

No entanto, essa trajetória é tensionada por desafios estruturais, como o antiintelectualismo evangélico e a resistência de lideranças religiosas conservadoras, que frequentemente enxergam a educação formal e o pensamento crítico como ameaças à coesão identitária do grupo. Apesar disso, as militantes feministas cristãs têm demonstrado que a universidade pode ser um espaço estratégico para construir um discurso teológico e político que ressignifique os valores da fé sem romper completamente com a tradição. Esse movimento não se limita ao ambiente acadêmico, mas reverbera na base das comunidades de fé, onde o “enegrecimento” da teologia e a ampliação do diálogo sobre raça, gênero e classe encontram eco.

No capítulo seguinte, busco delimitar o que se entende por ativismo cristão feminista, destacando suas características no contexto brasileiro. Discuto também a noção de identidade “progressista” como uma categoria relacional e em constante disputa, além de explorar como se formam identidades híbridas nas margens — experiências que articulam fé e feminismo de modo estratégico, permitindo às ativistas transitar entre espaços religiosos, acadêmicos e militantes. Ao reinterpretar símbolos, adaptar discursos e confrontar tanto os dogmas das instituições religiosas quanto os estigmas dirigidos às mulheres de fé, essas ativistas constroem outras formas de pertencimento e resistência.

## **“PORQUE NOSSA FÉ É DE LUTA”<sup>43</sup>: MAPEANDO AS MARGENS DO ATIVISMO CRISTÃO FEMINISTA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO**

*Viver nas fronteiras e nas margens, mantendo intacta a identidade e integridades múltiplas e em constante mudança, é como tentar nadar em um novo elemento, um elemento “estranho”. (ANZALDÚA, 1987, p. 19)*

Este capítulo marca o início da análise empírica da pesquisa, tendo como eixo central a noção de *margens* (CRENSHAW, 1991) para investigar o ativismo cristão feminista no Brasil contemporâneo. Com base nos referenciais teóricos e no panorama contextual já apresentados, parte-se da ideia de margem como espaço simbólico e político onde se articulam tensões, negociações e formas de pertencimento entre os campos da religião e do feminismo. Longe de representar apenas exclusão ou silenciamento, as margens são compreendidas aqui como territórios férteis de invenção, nos quais as feministas cristãs constroem identidades, desafiam hierarquias e elaboram estratégias que subvertem os binarismos estabelecidos. Mapear essas margens implica, portanto, lançar luz sobre os modos como essas mulheres resistem, reconfiguram fronteiras e produzem novas formas de ação política e discursiva, tanto em espaços institucionais quanto nas redes digitais.

O capítulo se inicia com a apresentação de uma definição situada do ativismo cristão feminista. Longe de representar um bloco coeso ou homogêneo, esse ativismo se configura como uma prática política relacional, que se ancora em experiências religiosas, vínculos comunitários e disputas por legitimidade tanto no interior das tradições religiosas quanto no campo feminista. Em vez de negar a religião ou o feminismo, essas ativistas articulam ambos os registros como formas de resistência e criação, operando deslocamentos teológicos e políticos que expandem as fronteiras de ambos os campos. Na segunda parte, discute-se como a categoria “progressista” é mobilizada, recusada ou ressignificada pelas feministas cristãs. O termo, embora amplamente utilizado no debate público, mostra-se ambíguo e disputado no contexto religioso, especialmente quando se entrelaça com valores morais, identidades políticas e estratégias de enfrentamento. Ao habitar esse campo de maneira crítica e muitas vezes ambivalente, as ativistas cristãs evidenciam os limites das classificações tradicionais e apontam para a necessidade de repensar o que significa ser “progressista” a partir das margens.

---

<sup>43</sup> “Porque nossa fé é de luta” é uma das principais frases-síntese utilizadas pela organização Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) em suas campanhas, redes sociais e materiais formativos.

Por fim, o capítulo se dedica à análise das *identidades de/na fronteira* (ou identidade com hífen (ANZALDÚA, 2005) que emergem desse ativismo. Vividas nas bordas do feminismo hegemônico e das tradições religiosas majoritárias, essas identidades são marcadas por negociações permanentes e recusas aos binarismos convencionais. Ao transitar entre diferentes espaços e linguagens, as feministas cristãs operam articulações complexas que desafiam classificações rígidas e criam novas formas de pertencimento político, espiritual e comunitário. Neste percurso, o capítulo busca responder: como o ativismo cristão feminista se constitui a partir das margens? De que maneira a categoria “progressista” é tensionada e reconstruída nesse campo? E como as identidades híbridas — construídas na intersecção entre fé, gênero, raça e território — contribuem para reconfigurar os modos de engajamento político e espiritual no Brasil contemporâneo?

Para responder a essas questões, tomamos como referência a concepção de Sandra Duarte de Souza (2015), que entende o ativismo cristão feminista como um campo de saber em constante construção, sempre em movimento e transformação. Isso nos permite abordar essa realidade como um processo aberto, dinâmico, marcado pela pluralidade de experiências, de trajetórias e de teologias. Assim, reconhecemos que o campo é composto por uma diversidade significativa de mulheres e coletivos, que travam lutas múltiplas e dialogam com diferentes perspectivas teológicas (GEBARA, 2007; COUCH, 2000). Como aponta Ivone Gebara (2007, p. 37), muitas dessas expressões teológicas e ativistas se desenvolvem “de forma marginal em relação às instituições da religião”, ao sistema político tradicional e até mesmo ao movimento feminista hegemônico.

Este capítulo propõe uma leitura conjuntural do ativismo cristão feminista no Brasil. Desde já, é preciso enfatizar que não se trata da elaboração de uma teoria geral sobre o feminismo cristão, mas de uma análise situada, delimitada por um recorte temporal, político e geográfico específico. O foco está em compreender como esse ativismo, forjado nas fronteiras, estabelece um diálogo crítico com as estruturas institucionais e reconfigura, a partir das margens, os significados de política, fé e feminismo. Ao longo das próximas seções, a proposta é evidenciar dinâmicas locais e trajetórias diversas, reconhecendo a heterogeneidade do campo e evitando tanto leituras totalizantes quanto simplificações essencialistas.

#### **4.1. Conceituando o ativismo cristão feminista: uma ferramenta de transformação**

Considero relevante utilizar esta primeira seção para explicitar o que compreendemos por ativismo cristão feminista e suas diferentes aplicações ao longo deste trabalho, afinal, fiz uso da expressão nos últimos capítulos sem ter tido a oportunidade de esmiuçá-la. Parto do

entendimento de que os conceitos não são apenas ferramentas utilizadas pelos cientistas para o trabalho intelectual, mas são ferramentas teórico-políticas, isto é, “armas” e recursos simbólicos que produzem efeitos e que agregam algo ao mundo. E na medida em que o conceito estabelece divisões entre o que é relevante e o que não é, seus efeitos reverberam produzindo um novo espaço de práticas. Assim, o conceito de ativismo cristão feminista não é algo previamente definido, mas está em processo de construção a partir dos casos apresentados. Portanto, esta seção oferece parte da discussão sobre o tema, mas o objetivo principal deste trabalho é explorar a construção desse vínculo entre religião e feminismo. Assim, grande parte do que será desenvolvido nas próximas seções contribuirá para dar mais substância e profundidade a essa noção de ativismo cristão feminista.

Diante disso, é necessário começar pelo básico: o ativismo cristão feminista constitui-se como uma identidade política articulada por meio de formas de ação coletiva. Ou seja, não se trata de uma identidade estável, mas de uma formação discursiva relacional, marcada por deslocamentos e negociações constantes. Como apontam Laclau e Mouffe (1985), as identidades políticas emergem no interior de cadeias de equivalência que conectam demandas distintas em torno de antagonismos comuns. No caso do ativismo cristão feminista, as articulações se constroem em confronto com múltiplas estruturas de dominação — como o patriarcado, o fundamentalismo religioso, o racismo e formas de secularismo excludente — e se expressam por meio de cadeias de equivalência que tornam possível a aproximação entre elementos historicamente percebidos como inconciliáveis. Fé cristã, crítica de gênero, tradição teológica e experiências corporais e raciais são articuladas de forma estratégica, permitindo a inserção desse ativismo em disputas hegemônicas mais amplas e sua atuação como força contra-hegemônica diante das exclusões institucionais.

Nessa direção, o que torna esse ativismo específico é justamente a combinação singular entre as categorias “feminista” e “cristã”, que são ressignificadas em um processo de reinvenção discursiva. Ao contrário do feminismo secular, que frequentemente interpela a religião a partir de uma posição externa às tradições de fé, o ativismo cristão feminista combina elementos do feminismo na religião e do feminismo religioso. De um lado, há militantes que atuam desde dentro das igrejas e instituições religiosas, tensionando suas estruturas por meio da reapropriação crítica de símbolos, rituais e doutrinas. De outro, há quem opere de forma mais autônoma em relação às igrejas, mas ainda ancorada na religiosidade cristã como horizonte ético e político. Em ambos os casos, as tradições cristãs deixam de ser vistas apenas como obstáculos e passam a ser mobilizadas como ferramentas de contestação e transformação. Essa lógica de articulação se expressa com força em enunciados

que funcionam como pontos nodais — expressões que condensam sentidos plurais e, ao circular, constroem uma identidade coletiva insurgente e híbrida.

A postagem do coletivo *Fé.ministas*, publicada em 25 de março de 2019 no Instagram, articula de maneira potente os sentidos políticos do ativismo cristão feminista no Brasil. A imagem traz a frase “Sou cristã e por isso sou feminista” (Figura 1), acompanhada da ilustração de uma mulher em postura combativa, com o braço flexionado, segurando uma Bíblia e falando ao microfone — uma reinterpretação da icônica “Rosie the Riveter”, símbolo do feminismo operário. A legenda da publicação reforça o gesto de articulação entre fé e luta por justiça de gênero: “Ser feminista e cristã é seguir o Cristo que andou com mulheres, curou com o toque, viveu na margem e foi assassinado pelo Estado”. Vai mais além e afirma que é também “denunciar as violências cotidianas sofridas pelas mulheres e por toda a população subalternizada, e se posicionar contra os sistemas que sustentam essas violências” Ao fundir elementos religiosos, políticos e afetivos, a postagem se constitui como um ponto nodal, condensando significados plurais e possibilitando a emergência de uma identidade coletiva híbrida e insurgente. A Bíblia, nesse contexto, é mobilizada como ferramenta de resistência, e a figura da mulher cristã assume centralidade nas disputas simbólicas que atravessam tanto o campo religioso quanto o feminista. Trata-se, portanto, de uma performance discursiva que reposiciona a espiritualidade cristã como aliada na luta por transformação social.

**Figura 1: Postagem do coletivo Fé.ministas “Sou cristã e por isso sou feminista” como gesto discursivo de antagonismo no campo religioso cristão**



Fonte: Postagem publicada por @fé.ministras no Instagram, em 31 de maio de 2019.

Nesse contexto, a militante cristã, ao articular fé e feminismo, perturba os marcos identitários consolidados e reivindica pertencimento sem abdicar de suas referências religiosas. O antagonismo, aqui, não se limita a uma rejeição mútua entre campos, mas se

atualiza como conflito interno aos próprios discursos feministas: o que é considerado legítimo? Quem pode ser reconhecida como sujeito político do feminismo? O gesto discursivo do coletivo Fé.ministas, especialmente ao empregar a conjunção “por isso” — “sou cristã e por isso sou feminista” — assume papel central nesse deslocamento, pois rompe com a lógica da concessão e afirma uma causalidade afirmativa entre fé e engajamento político. Essa articulação desestabiliza posições sedimentadas e permite a emergência de uma nova cadeia de equivalência, na qual fé, justiça de gênero, denúncia das violências e crítica institucional não apenas coexistem, mas se reforçam mutuamente. A postagem, portanto, não se limita à crítica: ela produz uma reorganização dos regimes de inteligibilidade religiosa e feminista, instaurando um campo discursivo em que a ativista cristã feminista emerge como sujeito liminar e estratégico, capaz de desafiar os binarismos identitários e reconfigurar os termos da luta política contemporânea.

Essa disputa por significados e lugares de fala revela que o ativismo cristão feminista não se limita a uma reinterpretação simbólica da fé ou do feminismo, mas constitui uma forma situada de ação política. Para compreender melhor como esses sujeitos constroem visibilidade, unidade e legitimidade a partir de suas margens, é útil recorrer a abordagens mais amplas sobre a ação coletiva. Embora Charles Tilly não trabalhe diretamente com o conceito de *ativismo*, sua concepção de ação coletiva como “esforços coordenados em nome de interesses ou programas de um grupo” (TILLY, 2004, p. 3), que se manifestam em performances públicas capazes de expressar identidade, unidade e compromisso, oferece uma base teórica sólida para compreendermos o ativismo como forma de ação política situada.

Assim, no contexto desta pesquisa, ativismo é entendido como uma modalidade de ação coletiva que, mesmo quando não institucionalizada ou ligada a movimentos amplos, produz efeitos simbólicos, discursivos e políticos ao mobilizar repertórios de visibilidade, solidariedade e reivindicação. No caso do ativismo cristão feminista, os repertórios de ação coletiva não se constroem à margem da fé, mas a partir dela. A linguagem, os símbolos e os gestos religiosos não são elementos acessórios ou estratégias circunstanciais — são fundamentos do agir político. Ao integrar práticas religiosas e afetivas às performances públicas, essas ativistas ampliam o escopo do que é reconhecido como ação política, deslocando os limites tradicionais do ativismo.

Um outro exemplo eloquente da lógica performativa e discursiva que atravessa o ativismo cristão feminista é a postagem publicada pela *Rede de Mulheres Negras Evangélicas*, em 2023, com a frase: “Mulheres de fé também abortam” (Figura 2). Longe de constituir apenas uma declaração de experiência, esse enunciado também interpela

diretamente o campo religioso e o feminista. No campo religioso, desafia o monopólio discursivo dos setores que vinculam fé à defesa irrestrita da vida desde a concepção, desestabilizando a hegemonia de uma moralidade cristã patriarcal e punitivista. No campo feminista, tensiona uma tradição secular que frequentemente suspeita das alianças com a religião. Ao reivindicar que mulheres cristãs também abortam — e que o fazem sem abdicar de sua fé —, o enunciado busca reconfigurar os termos da disputa simbólica sobre quem pode falar sobre aborto, a partir de qual lugar e com qual legitimidade.

O antagonismo aqui não se limita à oposição entre “pró-vida” e “pró-escolha”, mas se inscreve na tentativa de deslocar os sentidos dominantes que associam a fé à obediência e ao silêncio. A frase não apenas denuncia uma estrutura de exclusão — que expulsa, silencia ou moraliza mulheres religiosas que abortam —, mas propõe um novo ponto de ancoragem identitária: uma fé que não anula a complexidade da vida reprodutiva, mas a acolhe como parte da experiência espiritual. Ao fazer isso, a postagem performa um sujeito político que se constitui na contramão da lógica dominante dos discursos religiosos e, ao mesmo tempo, reivindica voz dentro de um debate público hegemonizado por categorias morais rígidas. Esse gesto discursivo é, portanto, profundamente estratégico: busca hegemonizar novos sentidos para a relação entre fé e corpo, religião e autonomia, ao mesmo tempo em que desestabiliza os binarismos que mantêm essas esferas separadas. Ao articular o aborto à fé, o discurso reposiciona a luta por direitos reprodutivos no interior do cristianismo, não como concessão, mas como afirmação de uma outra teologia possível — mais encarnada, mais vivida, mais justa.

**Figura 2: Postagem da Rede de Mulheres Negras Evangélicas “Mulheres de fé também abortam” como enunciação política da experiência reprodutiva das mulheres cristãs**



Fonte: Postagem publicada por @negrasevangélicas no Instagram, em 24 de setembro de 2023.

A partir da proposta de David Snow e Robert Benford (2000), o ativismo pode ser compreendido como uma forma de disputa simbólica por sentidos. Para os autores, o *framing* é o processo pelo qual sujeitos engajados constroem “quadros interpretativos” que organizam a experiência, nomeiam injustiças, definem responsabilidades e orientam ações coletivas. Esses quadros não apenas descrevem a realidade, mas produzem efeitos políticos ao mobilizar sentimentos, reorganizar significados e propor soluções compartilhadas. No caso do ativismo cristão feminista, o *framing* é uma ferramenta fundamental, trata-se de uma atuação discursiva que se dedica a reinterpretar a tradição religiosa, ressignificando textos sagrados, personagens bíblicos e práticas litúrgicas à luz das questões feministas. Ao fazer isso, o ativismo cristão feminista reestrutura os sentidos dominantes do cristianismo e propõe novas formas de engajamento espiritual e político. Um exemplo claro dessa prática está na postagem do *Projeto Redomas*, de 2018, durante a campanha (In)visíveis, sobre a personagem bíblica Raabe (Figura 3). A publicação propunha a reflexão:

O que podemos aprender com Raabe vai além da fé: com a história dessa mulher, aprendemos sobre misericórdia, ousadia, amor e temor ao Senhor, mas, principalmente, aprendemos a ouvir a voz Daquele que nos chamou, que acredita em nosso potencial e em nosso valor e que quer nos usar independente de nossos pecados, de nosso contexto social ou das dificuldades que enfrentamos. (REDOMAS, 2018)

**Figura 3: Postagem do Projeto Redomas ressignificação feminista da personagem bíblica Raabe durante a campanha (In)visíveis**



Fonte: Postagem publicada por @projetoedomas no Instagram, em 23 de março de 2018.

Nesta postagem, a figura bíblica de Raabe é resgatada a partir de uma leitura que rompe com a moralização tradicional que costuma marcar sua história. Ao afirmar que a trajetória de Raabe ensina sobre misericórdia, ousadia e fé, o texto não apenas reinterpreta essa personagem, mas desloca os sentidos dominantes atribuídos às mulheres rotuladas como “pecadoras” na narrativa cristã. Em vez de estar à margem, Raabe é trazida para o centro da

história da fé, convertida em símbolo de resistência e discernimento espiritual. Essa operação discursiva interpela mulheres cristãs que se reconhecem atravessadas por experiências de julgamento moral e exclusão nos espaços religiosos. O antagonismo aqui é claro: dirige-se tanto às leituras teológicas que vinculam o valor da mulher à pureza sexual quanto às estruturas eclesiais que silenciam vozes femininas. Ao reinscrever Raabe como protagonista espiritual, o Redomas articula uma cadeia de equivalência entre fé e liberdade feminina, desafiando o domínio de leituras patriarcais e abrindo espaço para novas formas de pertencimento e representação.

Na mesma direção, a postagem das *Evangélicas pela Igualdade de Gênero*, de 2023, com a frase “Jesus é amigo das mulheres” (Figura 4), também não se limita a produzir identificação: ele atua como um ponto de condensação simbólica que confronta diretamente os discursos que instrumentalizam a figura de Jesus para justificar a exclusão. Ao nomeá-lo como “amigo”, o *card* produz um deslocamento discursivo relevante — ressignifica o próprio centro da fé cristã para que ele funcione como aliado das mulheres, em vez de como um símbolo de autoridade que impõe silenciamento e submissão. O antagonismo está implícito: confronta tanto a figura do “Jesus do conservadorismo” — frequentemente mobilizado como justificativa teológica para a desigualdade — quanto o olhar secular que vê toda experiência religiosa como incompatível com a luta por direitos. O gesto discursivo é estratégico: ao reinscrever Jesus nesse papel de companheiro e aliado, a postagem performa uma rearticulação de sentidos que visa disputar o imaginário cristão e disputar o lugar da fé como terreno legítimo da política feminista.

**Figura 4: Postagem das Evangélicas pela Igualdade de Gênero “Jesus é amigo das mulheres” como enquadramento simbólico de aproximação e resistência**



Fonte: Postagem publicada por @mulhereseig no Instagram, em 8 de março de 2023.

Essas ações revelam como o ativismo cristão feminista atua na produção de novos sentidos compartilhados, articulando espiritualidade e justiça de gênero por meio da reinterpretação simbólica da fé. Como apontam Snow e Benford (2000), os quadros interpretativos são recursos estratégicos fundamentais para construir pertencimento, visibilizar demandas e legitimar ações. No caso aqui analisado, os enunciados não apenas inspiram ou educam, mas configuram formas concretas de ativismo, operando como gesto de intervenção e de resistência nos campos religioso e social. Complementando essas abordagens centradas na articulação discursiva, na performance pública e na disputa simbólica, é importante considerar também as dimensões afetivas, silenciosas e ordinárias da ação política. Lynn Staeheli, Patricia Ehrkamp, Caroline Nagel e Helga Leitner (2013) propõem uma ampliação da noção de ativismo ao problematizar sua associação exclusiva a manifestações públicas, organizações formais ou estratégias institucionais.

Para essas autoras, o ativismo também se realiza por meio de práticas simbólicas, afetivas e cotidianas, muitas vezes discretas, mas politicamente significativas. Elas sugerem que gestos sutis, como rotinas domésticas, formas narrativas de resistência ou ações comunitárias silenciosas, podem constituir formas legítimas de intervenção política, especialmente quando conectadas a valores éticos e posicionamentos críticos. Assim, resistir nem sempre exige confronto direto — pode ocorrer no cuidado, na partilha, na escuta ou no simples fato de permanecer. Essa perspectiva se aproxima das formas de atuação observadas entre as ativistas cristãs feministas, cujas práticas também escapam dos moldes clássicos do protesto e se organizam em torno de uma religiosidade vivida nas margens.

Um exemplo particularmente expressivo da articulação entre religiosidade e ação política cotidiana aparece no depoimento da Ativista 19, que descreve sua experiência com o divino a partir de práticas corporais e do contato com a natureza: “Quando eu percebi Deus através de outras formas, Deus em tudo, Deus nas plantas, as plantas são sagradas para mim, mexer com as plantas é entrar em contato com Deus” (Ativista 19: Entrevista, 2022). Nesse enunciado, não se trata apenas de afirmar uma religiosidade alternativa, há uma operação discursiva que desloca o *locus* tradicional do sagrado — geralmente restrito ao templo, à liturgia e à autoridade clerical — para o plano do cotidiano, dos afetos e dos sentidos corporais. Ao reinscrever a prática doméstica como experiência religiosa legítima, essa ativista desafia os discursos teológicos que regulam onde e como Deus se manifesta, interpelando outras mulheres que vivem sua fé fora das estruturas institucionais.

Na mesma direção, a fala da Ativista 20 — “A experiência de fé é aquela em que uma irmã acaba de fazer uma cirurgia e as outras se juntam e vão lá lavar a roupa dela” (Ativista

20, Entrevista, 2022) — reafirma essa articulação entre fé e solidariedade, deslocando o eixo da religião da dimensão confessional para a prática ética e relacional. Aqui, a fé é performada na partilha, no cuidado concreto com o outro, e essa performance atua como contraponto a formas de religiosidade individualizada, ritualizada e hierárquica. Ambas as falas, portanto, convocam uma identidade cristã que se constrói nos gestos cotidianos e interpela mulheres que reconhecem a ação política como algo possível dentro, e não fora, das práticas de fé.

Esse tipo de religiosidade encarnada também se manifesta no Culto *Online* Mulheres da Luz (Figura 5), promovido mensalmente desde 2020 pelas Evangélicas pela Igualdade de Gênero. Realizado virtualmente, o encontro reúne mulheres em torno de leituras bíblicas, louvores e reflexões sobre justiça de gênero. Embora mantenha os elementos formais do culto cristão, ele realiza um deslocamento significativo: ao ser conduzido por mulheres e tematizar desigualdades de gênero, o culto opera uma rearticulação dos sentidos atribuídos ao espaço litúrgico. O antagonismo, aqui, dirige-se às formas tradicionais de culto marcadas pela autoridade masculina e pela omissão frente às violências de gênero. Ao apropriar-se da linguagem devocional e reinscrevê-la em uma gramática feminista e antirracista, essas mulheres não apenas afirmam uma nova forma de presença no campo religioso, mas disputam hegemonia simbólica dentro dele. Performam uma outra possibilidade de igreja — não como instituição, mas como espaço comunitário de cuidado, denúncia e escuta. Trata-se, portanto, de um ativismo que se inscreve na esfera da fé, mas que não se reduz a ela: busca mobilizar afetos, produzir reconhecimento e constituir sujeitos políticos em nome de outra forma de cristianismo, forjada nas margens e voltada à transformação.

**Figura 5: Postagem do Culto *Online* “Mulheres da Luz” promovido mensalmente pelas Evangélicas pela Igualdade de Gênero**



Fonte: Postagem publicada por @mulhereseig no Instagram, em 12 de março de 2021.

Esses exemplos, embora localizados, permitem vislumbrar uma das formas pelas quais o ativismo cristão feminista se manifesta no cotidiano de comunidades de fé. No entanto, ele está longe de ser um caso isolado. Para compreender a complexidade e a diversidade dessas práticas, é necessário olhar para o conjunto mais amplo de iniciativas que compõe esse campo. Como dito anteriormente, ao longo desta pesquisa, foram analisados dezessete atores que compõe o ativismo cristão feminista. Esses grupos desenvolvem, em diferentes graus, ações voltadas à formação teológica, acolhimento mútuo, incidência pública e produção de conteúdos relacionados à justiça de gênero.

Para detalhes mais específicos sobre cada coletivo — como número de seguidores, data de criação, áreas de atuação e plataformas utilizadas —, recomenda-se o retorno às Tabelas 1 e 2, apresentadas na introdução. A maioria dessas iniciativas está concentrada no Instagram, embora também se façam presentes em *blogs*, páginas no Facebook e sites institucionais. Ainda que haja uma distribuição nacional, observa-se uma maior concentração nas regiões Sudeste e Nordeste, especialmente nos estados de São Paulo, Pernambuco e Bahia. Trata-se, portanto, de um ativismo descentralizado, plural e marcado por uma criatividade política que tensiona fronteiras institucionais e discursivas.

Esse perfil de atuação, fortemente ancorado nas redes sociais e na lógica dos coletivos, insere o ativismo cristão feminista nas transformações mais recentes do campo feminista no Brasil. Como mostram autoras como Buarque de Hollanda (2018), Alvarez (2014) e Matos (2014), a última década foi marcada por uma expansão expressiva da presença feminista nos meios digitais, pelo crescimento de coletivos autônomos e por uma intensa pluralização das pautas e dos sujeitos políticos. Nesse cenário, muitas vezes descrito como “explosão feminista”, o ativismo cristão feminista encontra um lugar próprio. Ainda que marcado por uma linguagem religiosa e por referenciais teológicos, a atuação digital das feministas cristãs analisadas aqui se apoia em práticas que dialogam com os repertórios consolidados do ciberfeminismo, adaptando-os a partir de suas experiências de fé e de suas trajetórias nos espaços religiosos. Entre os elementos que compõem esse repertório, destacam-se:

1. A apropriação criativa das plataformas digitais, com a produção de conteúdo visual e textual que articula linguagem religiosa, referências bíblicas e pautas feministas, muitas vezes por meio de *cards*, vídeos curtos, *reels* e outros formatos típicos das redes sociais contemporâneas;

2. A mobilização de *hashtags* e campanhas digitais, que funcionam como estratégias de visibilidade e indexação da causa no ambiente *online*, conectando diferentes públicos em torno de temas específicos ligados à justiça de gênero e à religiosidade;
3. A valorização do testemunho e da narrativa pessoal, com postagens em que experiências individuais de fé, dor, superação ou descoberta do feminismo são compartilhadas como forma de engajamento e interpelação política;
4. A produção coletiva e horizontal de saberes, visível na organização de estudos bíblicos com leitura feminista, encontros virtuais, rodas de conversa e cursos abertos, em que o conhecimento circula entre mulheres de diferentes formações e trajetórias religiosas;
5. A articulação em rede, por meio da construção de vínculos entre mulheres de distintas denominações, localidades e gerações, o que evidencia uma prática de militância conectada e cooperativa, sustentada por trocas afetivas, espirituais e políticas;
6. A centralidade dos afetos, do corpo e da espiritualidade, que aparecem como territórios de disputa simbólica e política, desestabilizando as dicotomias entre razão e fé, público e privado, moderno e tradicional, tão caras à epistemologia secular;
7. A construção de estéticas híbridas, que misturam símbolos religiosos, imagens feministas, frases de impacto e referências culturais diversas, compondo uma visualidade própria e uma linguagem que rompe com os enquadramentos tradicionais do ativismo religioso ou do feminismo laico.

Esses elementos revelam uma forma de inserção no espaço digital que não apenas reivindica a legitimidade da presença de mulheres religiosas no debate público feminista, como também reconfigura os modos de fazer política a partir de uma religiosidade engajada. O resultado é uma *práxis* que se constrói nas margens, mas que disputa o centro dos sentidos compartilhados, operando deslocamentos tanto no campo religioso quanto no campo feminista. Portanto, a escolha de utilizar o termo ativismo cristão feminista é fundamentada nos conceitos discutidos anteriormente, que enfatizam o ativismo como uma forma de ação coletiva menos institucionalizada e mais voltada para ações diretas, pontuais ou contínuas, realizadas por coletivos com recursos limitados e forte conexão com questões locais ou específicas. Esse termo reflete melhor a natureza descentralizada, fluida e adaptável das iniciativas cristãs feministas, que muitas vezes operam em redes informais, priorizam ações estratégicas e mobilizam recursos discursivos e digitais para articular suas demandas.

Além disso, o uso do termo “ativismo” enfatiza a dimensão prática e situada dessas ações, que visam transformações no campo religioso e social, mesmo sem necessariamente se

constituírem como movimentos amplos ou institucionalizados. Ao optar por “ativismo cristão feminista” — e não por “ativismo feminista cristão” —, ressalto que, nesse caso, a identidade cristã é o ponto de partida e o eixo estruturante dessas práticas. Essa formulação permite evidenciar a centralidade da fé como força mobilizadora e ajuda a diferenciar dois modos de relação entre religião e feminismo. De um lado, o que chamamos de **feminismo cristão** — entendido aqui como um **feminismo na religião** — que emerge de dentro do campo religioso, sendo moldado pela fé e orientado por suas doutrinas e valores espirituais. De outro, o **feminismo religioso**, que aborda a religião como uma dimensão externa ou como um tema presente em uma agenda feminista mais ampla, sem necessariamente partir da vivência institucional ou da prática religiosa como fundamento. Assim, o “ativismo cristão feminista” que analiso nesta pesquisa é aquele que se constrói a partir da religião — seja no interior das igrejas ou em suas margens —, integrando a fé como um fundamento ético, político e existencial da luta feminista. Já a escolha pela expressão “feminismo cristão” (em vez de “cristão feminismo”), quando usada isoladamente, obedece a critérios de clareza, familiaridade com o uso corrente e melhor sonoridade na construção textual.

#### 4.2 “Progressismo” em disputa: entre alianças e antagonismos

Encerrada a seção anterior, que definiu o ativismo cristão feminista como uma forma situada de ação política na intersecção entre fé, feminismo e práticas discursivas, passamos agora a examinar como essa atuação também se estrutura como uma identidade política em disputa. Nesta seção, nos voltamos à análise do termo “progressista” e à emergência de identidades híbridas que habitam as margens entre campos historicamente separados — como o religioso e o feminista. As tensões que atravessam o uso da categoria “progressista” revelam que, para muitas dessas mulheres, a filiação política não se dá por meio da adesão a rótulos pré-fabricados, mas pela experiência vivida de valores, práticas e deslocamentos cotidianos.

É nesse território fronteiriço — permeado por ambivalências e negociações — que o ativismo cristão feminista se afirma como uma identidade política, mesmo quando resiste a determinadas nomeações ou classificações externas. Assumir o feminismo cristão como identidade — e não apenas como prática ou aliança pontual — implica reconhecer seu potencial como espaço de construção subjetiva e coletiva, no qual o “ser” feminista cristã é reiterado performaticamente nas interseções entre fé, gênero, raça e engajamento social. Trata-se de uma identidade vivida nas bordas, que, como propõe Gloria Anzaldúa (2005), ainda que instável e porosa, produz pertencimentos, afetos e horizontes de solidariedade que desafiam binarismos e essencialismos.

O termo “progressista” possui uma trajetória marcada por múltiplos significados e usos contextuais, muitas vezes atribuídos externamente e associados a relações de poder no campo político e religioso. Em vez de ser uma nomenclatura amplamente aceita e adotada uniformemente (pela academia e pelos atores cristãos “progressistas”), o “progressismo” emerge como uma categoria relacional, cujos sentidos variam conforme as estratégias de representação, diferenciação e negociação de legitimidade. Entender essa história é essencial para contextualizar as tensões internas e os debates sobre como — ou mesmo se — o termo é incorporado ou rejeitado nesse campo de atuação. Diante disso, questionamos: o que define o “progressismo” ou uma pauta “progressista”? Progressista em relação a quê e em qual contexto? Qual a diferença entre o “progressista secular” e o “progressista cristão”? Seria apenas a religião? Certos atores “conservadores” podem ser aliados temporários em pautas feministas contra-hegemônicas? A identidade “progressista” no campo cristão desafia as limitações do reconhecimento da religião? Como considerar que nem todos os “progressistas” são seculares e nem todos os “conservadores” são religiosos?

De acordo com a análise histórica, o uso do termo “progressista” começou a ganhar destaque durante a ditadura militar, não sendo restrito à esquerda, englobava qualquer pessoa ou grupo que se posicionasse a favor da democracia e contra o regime autoritário. Essa conotação política, embora abrangente, tinha menos a ver com radicalismo e mais com a capacidade de formar alianças amplas, incluindo setores mais conservadores que também desejavam a redemocratização. Nos anos 1980, o termo começou a ser aplicado aos evangélicos, especialmente pelos militantes de esquerda e por “católicos progressistas”. Naquele momento, havia uma percepção generalizada de que os evangélicos eram, em sua maioria, reacionários e alinhados ao conservadorismo. No entanto, começou-se a identificar um campo evangélico com sensibilidades sociais, participando de movimentos sociais e mostrando simpatia por partidos de esquerda. Foi nesse contexto que o termo “evangélicos progressistas” começou a ser utilizado, inicialmente por atores externos a esse grupo, como uma maneira de diferenciar evangélicos que não aderiam ao discurso anticomunista predominante e que não rejeitavam a política de forma absoluta. Até então, o termo era atribuído por outros, não pelos próprios evangélicos. Assim, os “evangélicos progressistas” eram aqueles que, embora não fossem ecumênicos possuíam algum tipo de discurso social fundamentado em sua fé evangélica (COSTA, 2019; NAVARRO, 1995; ABUMANSUR, 1991).

No início dos anos 1990, porém, o termo começou a ser apropriado pelos próprios evangélicos que não se identificavam nem com os ecumênicos, nem com a bancada

evangélica na Assembleia Nacional Constituinte. Essa fase marca o início do uso do “progressismo” como uma forma de automeção dentro desse segmento religioso, o *Movimento Evangélico Progressista* (MEP), criado em 1990, era composto majoritariamente por membros de igrejas protestantes históricas no Brasil, como a Igreja Batista, a Igreja Metodista, a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, a Igreja Luterana e a Igreja Anglicana. Também participavam do movimento ativistas evangélicos ligados a organizações paraeclesiásticas, como a ABUB, a Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) e a Visão Mundial. Eles propunham uma alternativa democrática fundamentada na Missão Integral<sup>44</sup>, combinando evangelização e ação social. Diferente de outros grupos religiosos, este movimento se distanciou do conservadorismo moralista predominante entre os evangélicos e articulou uma visão teológica que integrava fé e justiça social (COSTA, 2019; MUNIZ, 2007).

No contexto da reabertura democrática, a atuação dos cristãos “progressistas” seguiu um caminho distinto em relação aos conservadores, como os representantes da Renovação Carismática Católica e da Assembleia de Deus, que passaram a ocupar espaço de destaque na política institucional, especialmente no Congresso Nacional (FREESTON, 1993; BURITY; ORO, 2006). Enquanto os conservadores priorizaram a política eleitoral, os cristãos “progressistas” optaram por se engajar nas organizações da sociedade civil, nos movimentos sociais e na incidência pública, além de ocupar cargos estratégicos na estrutura governamental, especialmente durante governos de centro-esquerda em diferentes regiões do país. Essa estratégia lhes garantiu maior influência nas políticas públicas e no fortalecimento de redes sociais “progressistas”, mas ao custo de uma menor visibilidade no espaço eleitoral e legislativo. Esse percurso reflete a dinâmica de um campo que teve presença marcante nos primeiros anos da redemocratização, contribuindo para a formulação de críticas à globalização neoliberal ao longo dos anos 1990 e participando ativamente das administrações de esquerda em várias partes do país, incluindo os governos de Lula (PT). A escolha de privilegiar a atuação em esferas não eleitorais também evidenciou uma aposta estratégica em

---

<sup>44</sup> A Teologia de Missão Integral (TMI) foi um dos pilares teológicos que sustentaram o discurso dos evangélicos progressistas, especialmente durante a redemocratização no Brasil. Esse movimento teológico nasceu no contexto do Congresso de Lausanne, em 1974, e foi consolidado como uma abordagem evangélica que integrava evangelização e responsabilidade social, combinando princípios bíblicos com uma resposta às realidades sociais e políticas de cada contexto. Os adeptos da TMI diferenciavam-se dos ecumenistas ao manterem práticas de cooperação, mas rejeitarem o ecumenismo formal representado pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Esse distanciamento se dava pela adesão a uma hermenêutica estritamente bíblica, característica da TMI, que priorizava a autonomia teológica e evitava influências externas, como a Teologia da Libertação, mais alinhada ao discurso ecumênico e católico.

espaços onde pudessem promover suas pautas de justiça social e direitos humanos, em contraste com a busca de poder institucional direta, característica dos conservadores.

Contudo, tanto católicos quanto evangélicos “de esquerda” conseguiram se destacar em importantes carreiras políticas, mesmo em números menores: Gilberto Carvalho, Benedita da Silva, Marina Silva, Plínio de Arruda Sampaio, entre outros<sup>45</sup>. Um momento significativo na renovação da preocupação teológica com as questões sociais no Brasil ocorreu nos anos 2000. Nesse período, iniciativas como os Fóruns Sociais Mundiais deram visibilidade à atuação contínua de grupos católicos, especialmente das pastorais sociais que articulam temas de justiça social e direitos humanos (LEVY, 2009). Paralelamente, emergiram movimentos voltados para o enfrentamento do racismo nas igrejas, como a Teologia Negra, que impulsionaram a criação do *Movimento Negro Evangélico* (MNE). Este movimento consolidou-se por meio de ações de grupos em diferentes estágios de organização, reunindo agentes que se identificam como “evangélicos”, “progressistas” e “negros” (pretos ou pardos, conforme a nomenclatura do IBGE) (PACHECO, 2019).

Os movimentos evangélicos e católicos “progressistas” no Brasil, embora pareçam ter ganhado maior visibilidade e articulação nos últimos anos, possuem uma longa trajetória marcada por profundas conexões com as dinâmicas políticas do país. Esses movimentos não podem ser caracterizados como “novos”. Suas raízes históricas remontam a várias décadas, com atuação significativa em momentos-chave da política brasileira. Episódios como a Assembleia Constituinte (1987-1988), as eleições presidenciais de 1989, o *impeachment* do presidente Fernando Collor de Mello (1992), as Manifestações de Junho de 2013 e o processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff (2016) ilustram períodos de emergência ou reemergência de uma atuação cristã “progressista” com forte engajamento político (VITAL DA CUNHA et al., 2021).

Assim, o termo “progressista” é nativo e possui uma carga contextual e política específica, utilizado para identificar grupos que não eram reacionários ou “liberais” teologicamente, mas que também não se alinhavam a uma esquerda totalmente secular. Durante a luta contra a ditadura militar e o processo de redemocratização, o termo descreveu

---

<sup>45</sup> Gilberto Carvalho, ex-agente da Pastoral Operária, foi Ministro da Secretaria Geral da Presidência nos dois governos do presidente Lula; Benedita da Silva, presbiteriana negra, oriunda do movimento de favelas do Rio de Janeiro, foi vereadora, senadora, vice-governadora, governadora, ministra de Estado e, atualmente, deputada federal petista; a assembleiana Marina Silva, com origem nas CEBs do Acre, foi senadora, Ministra do Meio Ambiente do primeiro governo do presidente Lula; candidata à Presidência da República por duas vezes; estando, novamente, à frente do Ministério do Meio Ambiente no atual governo Lula; e Plínio Soares de Arruda Sampaio, advogado e líder católico ligado à teologia da libertação, foi relator do Plano de Reforma Agrária no governo João Goulart, deputado constituinte em 1988, candidato à Presidência da República em 2010 pelo PSOL, e uma das principais vozes em defesa da reforma agrária no Brasil.

coalizões amplas e heterogêneas, caracterizadas por articulações diversas e complexas. Geralmente empregado pela esquerda e pela mídia, o termo buscava diferenciar esses grupos tanto do campo político conservador quanto da própria esquerda secular. Para os católicos, “progressista” referia-se àqueles vinculados à teologia da libertação e às pastorais sociais, que se posicionavam à esquerda, mas sem abdicar de suas identidades religiosas. Já entre os evangélicos, o termo descrevia grupos moralmente conservadores, mas com sensibilidade social e abertura para movimentos sociais ou aproximação com partidos de esquerda, diferenciando-os do campo evangélico amplamente associado a posturas anticomunistas e reacionárias.

Nessa direção, de acordo com Vaggione (2017) a legitimidade perante os “Outros” é possível através da mimetização pelo “religioso” do posicionamento como “conservador” ou “progressista” (VAGGIONE, 2017). No contexto do feminismo cristão, um movimento marcado por grande heterogeneidade, são poucos os grupos, como a Rede de Mulheres Negras Evangélicas, que se autodeclaram “progressistas”; a maioria dos atores tende a ser cautelosa quanto ao uso desse termo. Embora existam divergências entre seus pontos de vista, as ativistas concordam que ser “progressista” é ambíguo e difuso. Quando entrevistei a Ativista 11, do Coletivo Vozes Marias, sobre o significado do cristianismo “progressista”, ela me respondeu com uma pergunta: “Que tipo de progressista? O progressismo é plural”. No entanto, ao prosseguir a conversa, ela concordou que ser “progressista” envolve indivíduos e grupos com posturas mais “liberais” em relação à moral sexual, reprodutiva e familiar, bem como com uma defesa dos direitos humanos e uma possível identificação com partidos políticos de esquerda. Além disso, para a Ativista 11, ser “progressista” também é entender que a missão de fé envolve lutar pelos direitos, pela justiça social e se posicionar contra o racismo, o machismo e a homofobia — algo que, segundo ela, “é esperado por Deus” (Ativista 11: Entrevista, 2022).

No ativismo cristão feminista, o termo “progressista” é ressignificado como expressão de um compromisso ético e espiritual com a justiça social. Em vez de se limitar a um alinhamento político, “ser progressista” é apresentado como forma de viver a fé em oposição ao racismo, ao machismo e à homofobia. Esse discurso se desdobra em diferentes registros: teológico, quando dialoga com a teologia acadêmica e relê textos bíblicos a partir de princípios igualitários; moral, ao vincular valores cristãos aos direitos humanos; e prático, ao convocar ações concretas contra a opressão. Com isso, o termo passa a articular fé e militância, reforçando a legitimidade de uma postura cristã comprometida com transformações sociais. Assim, essa visão não apenas reafirma a justiça social como um

compromisso religioso, mas também vincula diretamente essa postura à vontade divina, em continuidade com as bases já delineadas pelo MEP, que também articula fé e justiça como elementos indissociáveis.

Por outro lado, o discurso parece mais integrado às demandas contemporâneas, incorporando pautas interseccionais e dialogando mais diretamente com o feminismo e os direitos das minorias. Isso reflete uma evolução do que significa ser “progressista” no campo religioso, com novos contornos e prioridades que respondem às demandas do século 21. Contudo, assim como o “progressismo” que emergiu no contexto da resistência à ditadura militar foi marcado por coalizões amplas e heterogêneas, o “progressismo” atual continua a desempenhar o papel de ponte, mas enfrenta novos desafios e incorpora ênfases distintas.

A autodeclaração como “progressista” pode ser compreendida como uma categoria relacional, moldada no embate político com os “conservadores”, especialmente no contexto brasileiro. Nesse cenário, os conflitos político-culturais-religiosos, que contrapõem “progressistas” e “conservadores” ou a diversidade de gênero à moral religiosa, frequentemente se estruturam sob os chamados *enquadramentos de guerra*. Segundo Butler (2015), este enquadramento refere-se a uma forma de organização discursiva que apresenta conflitos políticos, culturais ou sociais como batalhas polarizadas entre dois lados opostos e inconciliáveis. Esses enquadramentos tendem a naturalizar as identidades em disputa, simplificar complexidades internas e fomentar a percepção de que não há espaço para posições intermediárias ou diálogos. Como resultado, “progressistas” são frequentemente associados à esquerda e “conservadores” à direita, obscurecendo diálogos possíveis, posições intermediárias e não-alinhadas. Contudo, ao reconhecer que a dimensão teológica e moral pode influenciar valores, práticas e identidades, torna-se evidente que ela não apenas reage às polarizações, mas também atua como uma força transformadora, capaz de redefinir categorias de disputa e ampliar a compreensão para além dos enquadramentos binários.

Essa distinção é essencial para evitar que essas dimensões sejam percebidas como meros subprodutos do jogo político, reconhecendo nelas uma potência articuladora e normativa própria, capaz de enriquecer o debate e revelar camadas de complexidade frequentemente ocultas pela simplificação dos antagonismos. O ativismo cristão feminista, nesse sentido, contribui ao desafiar a rigidez dessas categorias e ao propor uma abordagem mais fluida e contextualizada das identidades e afiliações políticas e religiosas. Assim como no “progressismo” articulado durante a ditadura militar, há uma ênfase na construção de alianças estratégicas que transcendem diferenças ideológicas, promovendo articulações que possam responder a desafios comuns, sem apagar as especificidades de cada grupo. De acordo

com a Ativista 11, “é estratégico para o ativismo feminista cristão saber quando deve se aliar com ator 'conservador’” (Ativista 11: Entrevista, 2023). Essa perspectiva reflete uma realidade concreta: o feminismo cristão opera em um ambiente predominantemente conservador, especialmente dentro das tradições religiosas majoritárias. Assim, lidar com atores conservadores não é apenas uma estratégia, mas muitas vezes uma necessidade inevitável para avançar pautas feministas nesse contexto.

Essa convivência forçada com o conservadorismo, longe de ser apenas circunstancial, revela dinâmicas mais complexas de influência mútua. Por isso, em vez de manter uma oposição rígida entre os campos “progressista” e “conservador”, talvez seja mais produtivo reconhecer as zonas de contato e contaminação entre eles. Seguimos pensando o campo “progressista” como o espelho oposto do “conservador”, quando deveríamos pensá-lo como “contaminado” por ele, o que nos permitiria perceber tanto os efeitos “conservadores” no “progressismo”, como os efeitos “progressistas” no “conservadorismo”, além de nos habilitar a enxergar os “inimigos” em determinados aspectos, como possíveis aliados em temas específicos. Afinal, percebe-se que essas identidades podem não ser tão distintas entre si porque nenhuma identidade dentro dos movimentos sociais pode ser “totalizante” (LACLAU; MOUFFE, 1985), ou seja, ninguém é “progressista” ou “conservador” em tudo.

Como nos alertou a Ativista 11, do coletivo Vozes Marias, “um ator religioso pode se apresentar no espaço público como 'progressista' no aspecto da justiça social, mas não obrigatoriamente se opor à violência contra a mulher, enquanto um ator religioso pode se apresentar como 'conservador' e também fazer o enfrentamento à violência contra a mulher” [...] (Ativista 11: Entrevista, 2023). Já a Ativista 16 apresenta uma crítica contundente ao termo “progressista”, questionando sua eficácia como categoria de identidade política. Ela prefere não se definir dessa forma, argumentando que sua autodeclaração como “mulher negra” já é suficiente. Para ela, movimentos sociais e partidos políticos que se identificam como “progressistas” frequentemente não acolhem figuras como Alexya Salvador, reverenda trans da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) (Ativista 16: Entrevista, 2022).

O que fica evidente nesse discurso são as limitações tanto do “progressismo” quanto do “conservadorismo” para descreverem identidades complexas e realidades interseccionais. Nesse sentido, a declaração aponta para a insuficiência de categorias políticas tradicionais ao englobar demandas que ultrapassam os limites convencionais de alianças ideológicas ou partidárias. Tanto o “progressismo” quanto o “conservadorismo”, enquanto campos de disputa simbólica e política, são construídos em torno de quem interpela, mobiliza e reconhece determinados sujeitos e causas como parte de seu projeto. O “progressismo” muitas vezes

constroi sua narrativa em torno da ideia de justiça social, inclusão e transformação, mas, como apontado pela Ativista 16, pode falhar em incorporar plenamente sujeitos cujas existências desafiam normas e categorias estabelecidas. Nesse caso, o discurso “progressista” parece falar sobre Alexya Salvador e outras pessoas trans, mas nem sempre para elas e, em especial, com elas. Isso reflete uma dificuldade em incorporar, de fato, vozes que questionam não apenas o “conservadorismo”, mas também os limites internos do próprio “progressismo”.

O discurso “progressista” interpela de forma parcial, mas não consegue mobilizar integralmente. Essa perspectiva pode ser interpretada como uma reafirmação da autonomia identitária, que se mantém independente das disputas ideológicas entre direita e esquerda. Isso implica que a mobilização não pode depender exclusivamente de categorias preexistentes, mas deve ser reformulada para incluir sujeitos que não se encaixam perfeitamente nos rótulos “progressistas” ou “conservadores”. Quem mobiliza, nesse caso, são as próprias identidades interseccionais, que criam alianças pontuais, mas não se limitam a elas. E essa interseccionalidade, por sua vez, não está definida previamente, nem de modo definitivo, quando emerge. Apesar da tendência essencializante que leva a frequentemente se referir de modo quase mecânico a “gênero, raça e classe”, já fica óbvio por nosso próprio objeto de análise que as identificações religiosas são um fator claro de interseccionalização. O que recomenda manter-se a referência básica de articulação da interseccionalidade no plano das identificações (e não das identidades), o que ressalta a contingência, contextualidade e relacionalidade desse campo de práticas estratégicas (e não apenas de complexificação de identidades dadas como prontas) chamado interseccionalidade. Nada define de antemão quais formas de identificação entram em articulação num discurso interseccional.

Em suma, é preciso reconhecer que as formas de mobilização política hoje não se dão mais, necessariamente, a partir de categorias estanques como “esquerda” e “direita”, nem de identidades fixas e cristalizadas. Os sujeitos se movem a partir de experiências múltiplas, atravessadas por marcadores diversos — inclusive a religião — que não operam de maneira isolada, mas se entrelaçam de forma situada e contingente. Por isso, qualquer análise que pretenda compreender os engajamentos contemporâneos precisa levar em conta essa complexidade, evitando enquadramentos simplificadores e abrindo espaço para a leitura de alianças instáveis, mas potentes, que escapam aos rótulos tradicionais.

Assim, no discurso do ativismo cristão feminista, a autoidentificação com o termo “progressista” é complexa e, muitas vezes, problemática. Esse ativismo não se apropria naturalmente dessa identidade; em vez disso, a noção de “progressismo” frequentemente chega como uma categorização imposta externamente — geralmente por meio dos meios de

comunicação e das interpretações de outros atores sociais. Essa ausência de uma autoidentificação forte reflete a resistência das ativistas cristãs feministas a assumirem rótulos externos que podem limitar ou reduzir a complexidade de suas posições, especialmente em um contexto onde o “progressismo” é visto como uma categoria política que carrega pressupostos culturais específicos e, portanto, potencialmente conflitantes com a diversidade doutrinária e de valores do ativismo cristão feminista.

O discurso, nesse caso, tensiona a ideia de “progressismo” porque, embora haja afinidade com pautas como os direitos das mulheres e a justiça social, o ativismo cristão feminista não se define exclusivamente por essas agendas, nem adota plenamente o viés político tradicional associado ao termo. Essa outra flexibilização discursiva permite que o movimento continue dialogando tanto com as bases religiosas quanto com os movimentos seculares, sem se ver forçado a adotar totalmente o vocabulário ou a identidade de “progressista”. Assim, o movimento evita uma possível perda de legitimidade entre suas próprias comunidades, que podem ver o termo “progressista” com desconfiança, como indicador de valores seculares sobrepostos aos religiosos.

O ativismo cristão feminista, portanto, enfatiza que o “progressismo” tenta construir uma narrativa abrangente que, ao mesmo tempo, falha em alcançar todos os sujeitos que diz representar. Para além da disputa entre “dois lados”, é necessário que o discurso político seja revisitado, tanto em sua interpelação quanto em sua capacidade de mobilizar, de forma a criar um espaço onde a pluralidade de vozes não seja apenas reconhecida, mas também centralizada, “ser progressista” precisa ir além das palavras e incluir um compromisso real com a luta contra todas as formas de opressão — algo que, segundo as entrevistadas, ainda não é uma realidade plenamente alcançada. Essa abordagem propõe uma política de emancipação que se recusa a reduzir identidades e posturas a rótulos exteriores, abrindo-se para a complexidade e a construção colaborativa de justiça social.

Mas, como fazer isso se os “irmãos estão sendo expulsos da igreja por serem de esquerda?” (EIG, 2022). As perseguições ocorrem no contexto de incitação à violência feita pela campanha de Jair Bolsonaro, desde as eleições de 2018, com gestos e expressões verbais que estimulam “fuzilar a petralhada” e “acabar com a esquerdalha” (CUNHA, 2022). O discurso do ativismo cristão feminista que denuncia a exclusão de “irmãos” nas igrejas por sua orientação política à esquerda expõe a intolerância presente em alguns espaços religiosos. Essa exclusão evidencia tensões ideológicas que dificultam a convivência entre pertencimento religioso e liberdade política.

Na atual conjuntura brasileira, marcada por polarizações, as ativistas cristãs feministas encontram na identidade “progressista” uma alternativa menos arriscada do que se identificar explicitamente como “de esquerda”. O termo “progressista” não é tão estigmatizado como o termo “de esquerda” e/ou “esquedista”, mas termina sendo uma identificação exterior. Autodenominam-se “progressistas” como forma de afirmar o que não são: “fundamentalistas”, “fascistas”, “conservadores”, “golpistas” ou “antidemocráticas”. Essas categorias, que surgem como acusações e negações, funcionam como um antagonismo que intenta essencializar e minoritizar negativamente o grupo dissidente, mesmo que essa identidade não seja homogênea e apresente disputas e divisões internas.

Nesse caminho, o ativismo cristão feminista reflete uma crescente diversidade de vozes e perspectivas. Inicialmente associado ao catolicismo e liderado por mulheres brancas influenciadas pela teologia da libertação e teologia feminista, suas pautas focavam justiça social, igualdade de gênero e direitos das mulheres, com pouca representatividade negra e evangélica. Em um segundo momento, a presença “negra” e “evangélica” ganhou força, articulando-se com o Movimento Negro Evangélico, a teologia da missão integral e a teologia negra, além de engajar-se em lutas por cotas, direitos quilombolas, combate à intolerância religiosa e valorização das religiões afro-brasileiras. Esse ativismo negro evangélico feminista disputa a legitimação da identidade “negra” baseada em valores cristãos, articulando políticas feministas e étnico-raciais. Assim, o movimento reflete a reconfiguração do cristianismo “progressista”, com evangélicas negras e brancas dividindo o protagonismo antes dominado pelas católicas, consolidando-se como uma voz plural no cenário religioso nacional.

#### **4.3 Identidades híbridas: articulações entre fé e feminismo nas margens**

A análise da identidade “progressista” no ativismo cristão feminista revela que as fronteiras entre posições teológicas, políticas e culturais são frequentemente menos fixas do que aparentam. As tensões e disputas internas no campo “progressista” mostram que, mesmo em meio a categorias consolidadas, há negociações constantes e reconfigurações. O conceito de *identidade de/na fronteira* (ou identidade com hífen) considera que o ativismo cristão feminista opera em espaços simbólicos de interação e tensão entre diferentes sistemas de valores, como o feminismo e a religião, e entre diversas tradições cristãs. Nesse contexto, as fronteiras culturais e ideológicas não funcionam como limites fixos, mas como zonas de negociação e reconstrução identitária (ANZALDÚA, 2005). O ativismo cristão feminista, portanto, reflete uma identidade de/na fronteira, onde as ativistas articulam elementos teológicos, políticos e sociais, resultando em práticas híbridas e em constante transformação.

A figura da feminista cristã emerge como uma representação controversa, desempenhando o papel de protagonista e “porta-voz” em um movimento que exemplifica o caráter híbrido descrito por Gloria Anzaldúa. Essa hibridez se expressa em múltiplos registros: “Sou católica e feminista, e é óbvio que vão me questionar se eu sou católica mesmo” (Figura 6), estampado na postagem do Católicas pelo Direito de Decidir, indicando como o pertencimento religioso é posto à prova quando articulado ao feminismo. Já a fala da Ativista 1 revela: “Eu posso me autodenominar feminista ou não? Esse era um questionamento que sempre existiu. [...] As mulheres olhavam e diziam: vocês são cristãs, como podem se autodenominar feministas?” (Ativista 1: Entrevista, 2022). Essas declarações exemplificam a tensão identitária enfrentada por mulheres que recusam o binarismo fé *versus* feminismo e constroem um lugar de enunciação próprio.

**Figura 6: Postagem das Católicas pelo Direito de Decidir articulação discursiva entre fé e feminismo como prática de pertencimento e contestação**



Fonte: Postagem publicada por @ascatolicas no Instagram, em 28 de março de 2024.

Esse discurso explicita o mecanismo de suspeição que opera sobre corpos religiosos que se posicionam fora do alinhamento conservador. O pertencimento à fé, aqui, deixa de ser um dado inquestionável para se tornar um campo de disputa. A acusação implícita — de não ser “verdadeiramente” católica — revela o quanto a legitimidade religiosa continua sendo patrulhada por códigos normativos que pretendem excluir posições dissidentes. A dúvida verbalizada pela Ativista 1 explicita os efeitos subjetivos dessa vigilância. A identidade feminista, longe de ser assumida sem conflito, aparece como um campo de interrogação, de negociação com olhares externos e com o próprio processo de autocompreensão. Nesse jogo, o que está em disputa não é apenas a compatibilidade entre cristianismo e feminismo, mas a

própria possibilidade de articulação entre ética do cuidado, justiça social e emancipação das mulheres a partir de uma gramática teológica.

Portanto, o que está em jogo não é apenas o reconhecimento de uma identidade híbrida, mas o exercício político de performá-la como resistência ao essencialismo e à lógica da pureza identitária. A feminista cristã não se apresenta como um ponto de síntese, mas como uma figura liminar, que interrompe os discursos estabilizadores e obriga o campo religioso e o campo feminista a confrontarem suas fronteiras e exclusões internas. É nessa fratura que se abre a possibilidade de reimaginar os termos do pertencimento, da fé e da luta por justiça de gênero.

Essa articulação complexa entre fé e feminismo, marcada por negociações identitárias e disputas simbólicas, não ocorre de forma espontânea ou descolada de processos formativos concretos. Pelo contrário, trata-se de um percurso construído a partir de experiências sociais, trajetórias educativas e inserções coletivas que possibilitam a resignificação tanto da religiosidade quanto do engajamento feminista. Para compreender como essas mulheres chegaram a articular fé e feminismo — muitas vezes a contracorrente de suas comunidades religiosas —, a pesquisa identificou quatro espaços predominantes de formação e politização. O primeiro deles é a universidade, com destaque para a importância do acesso à educação formal — especialmente significativo para mulheres negras evangélicas —, a participação em movimentos estudantis-religiosos, como a *Aliança Bíblica Universitária*, e o contato com a teologia feminista em cursos de graduação. Como relata a Ativista 6:

Entrei na universidade pública, e isso foi maravilhoso, uma experiência transformadora. Conviver com a diversidade, com pessoas de várias denominações, participar da ABU, tudo isso girou minha cabeça de várias formas. Muito mais as pessoas e os grupos que conheci do que as aulas. (Ativista 6: Entrevista, 2023)

Outro espaço relevante foram os movimentos sociais e ONGs, como a *Diaconia* e o *Levante Popular da Juventude*, que contribuíram para ampliar o repertório de ação política dessas mulheres. Além disso, muitas entrevistadas mencionaram vínculos familiares com o ministério pastoral ou intensa participação em atividades de ação social nas igrejas como elemento formativo. A Ativista 24, por exemplo, ingressou na organização missionária *Mensageiras do Rei* aos 12 anos (Ativista 24: Entrevista, 2022), enquanto a Ativista 11 relata que desde jovem liderava uma célula e enfrentava disputas em torno do controle dos corpos femininos na igreja (Ativista 11: Entrevista, 2022). A *internet* aparece como o último e decisivo espaço de formação, como afirmou uma delas: “Foi no Facebook que eu conheci o feminismo cristão. Eu nunca tinha ouvido falar disso na igreja, nem na faculdade. Comecei a

seguir umas páginas, vi umas *lives*, li umas postagens (...) Aquilo mexeu comigo.” (Ativista 14: Entrevista, 2023).

Esse encontro virtual com o feminismo cristão não se limita à descoberta de novas ideias — ele desencadeia práticas, discursos e formas de expressão que transitam entre o religioso e o político. Postagens como “Orar, mas também agir”, “A igreja me fez militante”, “Sou católica e não digo amém para a transfobia” ilustram essa performance híbrida *online*, que combina estética devocional e discurso feminista. Esses caminhos diversos geram formas distintas de hibridez. Algumas ativistas romperam com suas igrejas de origem e atuam no campo acadêmico ou político; outras permanecem nas comunidades religiosas e criam estratégias de inserção do feminismo em atividades como “encontro de mulheres” ou “oração feminina”. Há quem prefira não se declarar feminista publicamente, mas compartilhe valores e práticas transformadoras em sua paróquia. A identidade híbrida, portanto, não é homogênea: ela se estrutura na articulação entre pertencimentos múltiplos e nas estratégias adotadas para existir e resistir entre campos simbólicos em constante tensão.

As trajetórias individuais, contudo, não existem isoladas: elas se conectam, se fortalecem e se articulam em atores coletivos que funcionam como catalisadores dessas experiências. No plano coletivo, a hibridez também se manifesta na diversidade de origens dos grupos do ativismo cristão feminista. Embora alguns grupos tenham surgido em diálogo direto com o feminismo secular, a maioria deles está profundamente enraizada em tradições e práticas religiosas. Por exemplo, Católicas pelo Direito de Decidir foi fundado durante as comemorações do Dia Internacional da Mulher, em 8 de março, e se fortaleceram ao articular suas pautas com movimentos feministas seculares. De maneira semelhante, a Frente Evangélica pela Legalização do Aborto (FEPLA) surgiu no contexto do debate sobre a ADPF 442, quando a descriminalização do aborto foi discutida em audiência pública no STF, demonstrando como questões feministas específicas podem gerar pontos de interseção entre feminismo secular e religioso.

Por outro lado, outros atores do ativismo cristão feminista têm suas raízes fortemente conectadas a contextos religiosos e comunidades de fé, como a *Aliança Bíblica Universitária*, a *Rede FALE*, o *Fórum Pentecostal Latino-Caribenho* e o *Movimento Negro Evangélico*, entre outros. Esses grupos não apenas expressam formas de engajamento a partir da fé, mas também operam reinterpretações teológicas e políticas que os situam em diferentes pontos do espectro ideológico. Enquanto alguns mantêm interlocuções com setores mais moderados ou mesmo conservadores das igrejas — buscando promover justiça social e equidade sem necessariamente romper com doutrinas tradicionais —, outros adotam posições abertamente

progressistas, reivindicando, por exemplo, a interseccionalidade de raça, gênero e sexualidade como pilares de uma nova ética cristã. A diversidade nas origens desses grupos evidencia que o ativismo cristão feminista é marcadamente plural, constituído por articulações que refletem a multiplicidade de experiências, contextos e posicionamentos políticos no campo religioso.

Essa pluralidade de trajetórias e posicionamentos indica que o ativismo cristão feminista não apenas tensiona as fronteiras entre religião e feminismo, mas também entre conservadorismo e progressismo dentro do próprio campo religioso. Nesse cenário, as margens — longe de serem apenas espaços de exclusão ou resistência isolada — transformam-se em zonas de criatividade e articulação política. Grupos como Católicas pelo Direito de Decidir, Evangélicas pela Igualdade de Gênero e Rede de Mulheres Negras Evangélicas, desempenham um papel crucial na expansão e diversificação desse campo de militância. Esses grupos não apenas representam iniciativas pioneiras em seus respectivos campos — como o feminismo católico, o feminismo evangélico e o feminismo interseccional com foco racial —, mas também funcionam como catalisadores para a formação de novos atores feministas cristãos em diferentes contextos. Exemplos disso são o programa de *Multiplicador@s* promovido pela CDD e os cursos de formação feminista organizados pela EIG, que têm contribuído para o surgimento de novos grupos e para o fortalecimento da militância feminista cristã em diferentes regiões do país.

A força desses atores coletivos não reside apenas em sua existência institucional, mas nos efeitos que produzem sobre o campo religioso e feminista. Esse papel se manifesta de várias maneiras: (1) normalização do feminismo no contexto cristão: ao afirmarem a compatibilidade entre feminismo e fé, esses grupos introduzem o feminismo como uma possibilidade legítima para outras mulheres religiosas; (2) ampliação de pautas e inclusão de experiências diversas: ao integrarem questões como o direito à prática religiosa livre de opressão, a justiça racial e o combate ao racismo nas igrejas; (3) criação de redes de apoio e comunicação: estabelecem conexões entre mulheres de diferentes comunidades, oferecendo suporte mútuo e canais de diálogo; e (4) formação de novas lideranças: promovem espaços de empoderamento e capacitação, preparando lideranças femininas para transformar suas comunidades de fé e além.

Apesar do potencial transformador das margens como espaços de criatividade e articulação, o feminismo cristão e a teologia feminista enfrentam desafios históricos e estruturais que limitam sua atuação. Diferentemente da teologia da libertação, que se estruturou dentro das instituições eclesiais e durante anos influenciou as conferências de bispos no Brasil e na América Latina, mas foi gradualmente relegada à “semiclandestinidade”

com a guinada conservadora da Igreja Católica (HOUTART, 2006 *apud* PLEYERS, 2020), o feminismo cristão e a teologia feminista têm, historicamente, ocupado as margens — tanto das igrejas, quanto da teologia e do feminismo —, frequentemente atuando em espaços de invisibilidade e resistência, quase como em um estado de clandestinidade.

No catolicismo, muitas teólogas feministas enfrentaram críticas e desrespeito, sendo combatidas, silenciadas e, em alguns casos, discretamente afastadas de seus cargos institucionais conforme se afirmavam como feministas (GEBARA, 2020, p. 30), um cenário que persiste até os dias de hoje. As teólogas evangélicas enfrentam desafios parecidos como silenciamento institucional, resistência comunitária e limitações no campo acadêmico. Mesmo em igrejas que permitem a ordenação, as pastoras enfrentam desconfiança e preconceito, sendo frequentemente relegadas a áreas consideradas “femininas”, como o aconselhamento (SAMPAIO, 1989). Sua legitimidade é frequentemente condicionada à posição de seus maridos ou à ideia de ministério conjunto, o que limita sua autonomia. Além disso, elas são ensinadas a manter a submissão a figuras masculinas, o que reforça barreiras estruturais (ROSAS, 2023).

Nessa dinâmica, a hibridez que caracteriza o ativismo cristão feminista preserva um ‘pertencimento religioso’ que possibilita a vivência coletiva da fé, ao mesmo tempo em que oferece liberdade para articular religião e feminismo, afastando-se das restrições e punições impostas pelas estruturas institucionais. A posição do ativismo cristão feminista nas margens das instituições religiosas reflete tanto uma estratégia consciente quanto uma imposição institucional. Estratégica, porque permite articular demandas feministas sem subordinar-se às rígidas hierarquias que reforçam desigualdades de gênero, oferecendo flexibilidade para construir práticas religiosas alinhadas à justiça social e manter a legitimidade entre outras mulheres de fé. Imposta, porque essas ativistas frequentemente enfrentam desconfiança, preconceito e exclusão dos espaços de poder central, sendo empurradas para fora devido à resistência das instituições, que veem suas ações como ameaças à ordem tradicional.

Essa tensão ambivalente entre resistência e marginalidade revela uma forma específica de agência, que pode ser chamada de agência insurgente nas margens. Trata-se de uma atuação que não ocorre apesar da marginalidade, mas justamente a partir dela — transformando a exclusão em potência política. Nessa perspectiva, as margens tornam-se espaços férteis para a criatividade, a reinvenção simbólica e a articulação comunitária. Essa agência das feministas cristãs se manifesta em quatro dimensões principais: (1) Agência de reconhecimento, que diz respeito ao ato de afirmar a legitimidade de ser, ao mesmo tempo, cristã e feminista, enfrentando os discursos de expulsão ou negação provenientes tanto do

campo religioso quanto do feminista secular; (2) Agência de ressignificação simbólica, que consiste na releitura crítica de símbolos e narrativas religiosas — como a Bíblia, a cruz ou personagens bíblicas femininas — à luz da justiça de gênero; (3) Agência de criação coletiva, que se expressa na organização de espaços alternativos de acolhimento, formação e ação política, dentro ou fora das instituições religiosas; (4) Agência de incidência tática, que envolve o engajamento estratégico com espaços institucionais — sejam eclesiásticos ou públicos — visando disputar sentidos, abrir brechas e promover mudanças a partir de dentro.

Embora a noção de *agência* tenha ampla trajetória na teoria social, neste trabalho ela é mobilizada de forma mais situada, como uma categoria construída a partir da observação empírica. Não se trata de aplicar um conceito previamente definido, mas de compreender como as próprias ativistas cristãs feministas performam e narram suas práticas de existência, resistência e criação política. Inspirada por essa escuta e por autoras como Anzaldúa (1987) e Mahmood (2005), proponho a ideia de agência insurgente nas margens como uma forma de descrever os modos inventivos de atuação dessas mulheres, que transformam a condição de marginalidade em potência de ação. A tipologia que apresento — composta por quatro dimensões — é, portanto, uma sistematização interpretativa enraizada nas práticas e discursos das próprias participantes da pesquisa.

Como aponta Gloria Anzaldúa (1987), viver nas margens é como aprender a sobreviver em um território que não oferece familiaridade ou conforto. É nesse processo de adaptação, confronto e reinvenção que reside a força dessas experiências — não apesar do estranhamento, mas por meio dele. A fronteira deixa de ser um limite fixo para se tornar um lugar de invenção. Essas ativistas não apenas tensionam discursos hegemônicos, mas constroem novas formas de existência: afirmam a fé sem submissão ao patriarcado, e reivindicam o feminismo sem abrir mão da dimensão religiosa. Esta conclusão não busca encerrar o caminho percorrido, mas abrir outras possibilidades de leitura e escuta. As práticas do ativismo cristão feminista mostram que é possível resistir sem romper, transformar sem apagar os vínculos, e viver uma fé enraizada no compromisso com a vida, a justiça e o cuidado — uma fé que não se cala diante das opressões, mas as enfrenta movida por um amor radical.

No próximo capítulo, vamos explorar como o ativismo cristão feminista articula fé e militância em contextos conservadores. A partir das noções de *feminismo estratégico* (VALE, FILHO; PIRES, 2023), “*fé sem muros*” e da centralidade (tensionada) da categoria “mulheres”, analisamos as estratégias discursivas, os modos de pertencimento religioso e as formas de atuação que moldam esse campo híbrido entre tradição e transformação.

## “SOU CRISTÃ SEM DIZER AMÉM ÀS OPRESSÕES”<sup>46</sup>: AUTODEFINIÇÃO RELIGIOSA E SUBVERSÃO FEMINISTA

*Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra. (ANZALDÚA, 2012, p. 326)*

Este capítulo busca compreender como o ativismo cristão feminista mobiliza discursos estratégicos para articular fé e militância em contextos atravessados por fortes hegemonias conservadoras. A partir da premissa de que religião e política não são esferas isoladas, mas campos permeáveis e em constante disputa, analisa-se como essas ativistas constroem legitimidade tanto no universo religioso quanto na arena pública, acionando diferentes registros identitários conforme os espaços de atuação. A noção de *feminismo estratégico*, proposta por Vale, Filho e Pires (2023), é utilizada como chave interpretativa para compreender o uso tático da linguagem, dos rituais e dos símbolos religiosos na defesa de pautas feministas — especialmente aquelas consideradas controversas, como o direito ao aborto, a laicidade do Estado e o enfrentamento à violência de gênero. Tal conceito ajuda a evidenciar como essas mulheres transitam entre territórios e discursos — o eclesial, o político, o acadêmico, o digital —, operando com ambivalência, criatividade e pragmatismo para abrir fissuras em estruturas que, à primeira vista, se mostram intransponíveis.

Em paralelo, propõe-se a ideia de “*fé sem muros*” como uma expressão nativa que traduz uma forma de pertencimento religioso desinstitucionalizado, que recusa os contornos rígidos da filiação confessional sem abrir mão da experiência religiosa. Longe de significar ausência de fé, esse pertencimento “genérico” revela uma religiosidade que se atualiza nas margens: fora dos púlpitos tradicionais, mas ainda profundamente conectada ao sagrado. Nesse contexto, engajamento social e identidade cristã se entrelaçam em formas plurais e situadas de vivência religiosa e ação política. Por fim, o capítulo incorpora uma reflexão crítica sobre a centralidade da categoria “mulheres” no discurso e na autoidentificação dos grupos cristãos feministas. A despeito das críticas ao essencialismo, “mulheres” permanece

---

<sup>46</sup> A frase “sou cristã sem dizer amém às opressões” tornou-se uma expressão emblemática do ativismo cristão feminista no Brasil. Ao apropriar-se da linguagem litúrgica cristã — em especial da expressão “amém” —, a frase subverte simbolicamente o consentimento a práticas patriarcais e injustas, afirmando uma espiritualidade crítica e engajada. Seu uso performa a tensão entre pertença religiosa e insurgência política, característica central das identidades híbridas que marcam esse campo de ativismo.

como um ponto de partida estratégico, ao redor do qual se articulam outros marcadores como raça, classe, geração e pertencimento religioso. A maneira como essa categoria é mobilizada — e, em certos contextos, silencia ou exclui outras identidades de gênero — revela tanto as potências quanto as contradições do feminismo cristão enquanto projeto político e de construção identitária.

Com essas três chaves — o *feminismo estratégico*, a “*fé sem muros*” e a politização da identidade “mulheres” —, o capítulo se propõe a refletir sobre como as ativistas cristãs feministas equilibram seus compromissos religiosos e políticos em contextos de disputa e exclusão. Que recursos simbólicos, discursivos e afetivos são mobilizados para ampliar sua atuação? Como constroem legitimidade diante de públicos diversos, que vão desde fiéis e lideranças religiosas até ativistas seculares e acadêmicas feministas? De que maneira articulam pertencimentos múltiplos e gerenciam as tensões entre tradição e transformação? Como essas estratégias se traduzem em práticas concretas de organização, comunicação e formação de lideranças? E, sobretudo, quais são os limites dessas estratégias quando confrontadas com as estruturas de poder que pretendem transformar?

Longe de oferecer respostas definitivas, este capítulo apresenta conclusões situadas, construídas a partir dos antagonismos que atravessam o ativismo cristão feminista. Em um primeiro nível, esse ativismo se constitui em confronto direto com os discursos hegemônicos das instituições religiosas, que buscam manter o controle sobre os corpos e silenciar vozes dissidentes. Ao mesmo tempo, ele enfrenta resistências no interior do próprio campo feminista, onde a religiosidade é muitas vezes desautorizada como lugar legítimo de ação política. Esses dois níveis de antagonismo — intraeclesial e político-ampliado — revelam o caráter duplamente desestabilizador desse ativismo, que tensiona tanto a ortodoxia religiosa quanto os limites do feminismo secular. No entanto, esse confronto não se esgota na denúncia: as ativistas cristãs feministas constroem articulações que propõem sentidos alternativos, desorganizando fronteiras fixas entre o sagrado e o profano, entre a fé e os direitos. É nesse processo que o ativismo se afirma como prática contra-hegemônica, que, ao mesmo tempo que resiste, também cria — instaurando outras formas possíveis de habitar o mundo com fé, justiça e solidariedade.

### **5.1 *Feminismo estratégico*: a interseção entre identidade religiosa e militância**

O conceito de *feminismo estratégico*, desenvolvido por Vale, Filho e Pires (2023), analisa como organizações como Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) operam em um duplo registro: reafirmando sua identidade religiosa tanto na Igreja quanto na esfera pública,

adaptando-a para legitimar e avançar demandas feministas, especialmente sobre direitos sexuais e reprodutivos. A CDD ajusta seus argumentos conforme o ambiente: na Igreja, por meio de releituras teológicas feministas, e no espaço público, ao destacar a pluralidade do catolicismo e a autonomia individual. Ao invés de ocultar sua identidade religiosa, a organização a utiliza como base para questionar dogmas e promover uma visão inclusiva da religião. Além disso, ao expor divergências internas, a CDD evidencia o catolicismo como um espaço de disputas e interpretações alternativas que sustentam os direitos das mulheres. Assim, o feminismo estratégico reflete sua capacidade de articular pertencimento religioso e ativismo político, impulsionando mudanças dentro e fora da Igreja.

No entanto, é pertinente questionar os possíveis limites do feminismo estratégico, especialmente no que diz respeito à sua potencial reprodução de dinâmicas de despolitização. Nesse sentido, a estratégia da CDD, ao apresentar o catolicismo como “plural” e enfatizar o “direito à escolha individual”, utiliza uma linguagem que busca legitimar suas posições tanto em espaços religiosos quanto públicos. No entanto, embora essa abordagem seja eficaz para ampliar o alcance das demandas feministas, ela pode evitar um confronto direto com as estruturas de poder que sustentam o patriarcado e a heteronormatividade. Ao alinhar seu discurso à ideia de uma moralidade católica mais inclusiva, a CDD cria um espaço discursivo de mediação e diálogo, o que se revela uma tática valiosa para reduzir resistências iniciais e engajar públicos diversos.

Contudo, essa estratégia também apresenta o risco de diluir o potencial disruptivo das demandas feministas ao não abordar de maneira profunda as bases estruturais que perpetuam as desigualdades de gênero. Ao privilegiar a pluralidade e a autonomia individual como argumentos centrais, a abordagem pode inadvertidamente reforçar uma perspectiva liberal que neutraliza as diferenças, em vez de enfatizá-las como pontos cruciais para o enfrentamento e a transformação das desigualdades. Essa crítica não desconsidera a relevância das estratégias empregadas pelas CDD, mas propõe que a efetividade de seu discurso seja continuamente avaliada, especialmente em relação à maneira como ele confronta as dinâmicas de poder que busca transformar.

Essa tensão entre mediação e despolitização também se manifesta em outras experiências do feminismo cristão, ainda que sob formas distintas. No campo evangélico, por exemplo, encontramos estratégias semelhantes de negociação simbólica e discursiva, que não necessariamente confrontam abertamente as estruturas patriarcais, mas buscam criar brechas a partir de vocabulários já legitimados pelas igrejas. É o caso da atuação da EIG, que ao organizar reuniões para discutir violência de gênero nos espaços eclesiais, adota nomes como

“Reunião de mulheres”, “Encontro de mulheres”, “Fórum feminino” ou “Oração das mulheres”.

É importante notar que essas expressões, em si mesmas, não são feministas, mas fazem parte de uma longa tradição organizacional nas igrejas evangélicas, que há décadas segmentam ministérios por gênero e idade: homens, mulheres, jovens, crianças, e mais recentemente, solteiros, casados e idosos. Essa prática também não desafia diretamente os valores patriarcais, mas, ao contrário, reforça um vocabulário de gênero amplamente reconhecível e aceitável pelos fiéis. Nessa direção, esses termos não provocam resistência ou questionamento por parte dos homens da comunidade — que os enxergam como naturais ou neutros —, mas isso tampouco implica uma adesão “progressista” por parte desses homens ou uma ruptura com a estrutura tradicional.

Embora essa estratégia seja eficaz para criar um ponto de entrada no contexto religioso, ela também pode reforçar estruturas tradicionais ao não desafiar diretamente os valores patriarcais subjacentes. Sem contar que o feminismo pode ser reconhecido em outros aspectos dessa dinâmica. Primeiro, pelo fato de a reunião ser convocada por ativista de um coletivo como a EIG, cujas ações já podem carregar associações com uma posição feminista entre aquelas que conhecem seu trabalho. Segundo, pode-se tratar de uma tática deliberada, em que o feminismo é intencionalmente “despistado” no início, utilizando o vocabulário reconhecível e aceitável do campo religioso para atrair as mulheres.

Uma vez estabelecido o espaço seguro e a confiança, o feminismo é introduzido ou explicitado durante o encontro, buscando rearticular as perspectivas das participantes. Essa estratégia reflete uma abordagem que aciona o discurso do outro para criar um ponto de entrada, atrai o outro para o diálogo e, só então, tenta convencer o outro a assumir uma posição distinta. Trata-se, portanto, de uma tática discursiva que opera com pragmatismo: respeitando os limites do contexto religioso, mas buscando gradualmente transformar as percepções e criar uma abertura para novas interpretações alinhadas ao feminismo cristão.

No espaço público, o ativismo cristão feminista adota uma postura visível e abertamente feminista, como demonstra o próprio nome de organizações como Evangélicas pela Igualdade de Gênero e Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto. Ao mesmo tempo, sua identidade religiosa não é ocultada, mas integrada em sua atuação, evidenciando que não há contradição entre fé e feminismo. Nesse contexto, o ativismo cristão feminista alinha-se com pautas de movimentos feministas seculares, como a defesa da diversidade sexual, a promoção da democracia e, especialmente, a laicidade do Estado.

No entanto, é importante destacar que a laicidade não é uma pauta exclusivamente secular. Igrejas históricas, assim como pentecostais até meados da década de 2010, defenderam a laicidade como princípio fundamental, e muitas mulheres religiosas, desde o início do feminismo, participaram de forma ativa nessas reivindicações. Essa colaboração entre feminismos religiosos e seculares desafia a visão de que o “secular” seria o único espaço de resistência à autoridade ou à disciplina religiosa. No caso do feminismo cristão, o “secular” pode ser reinterpretado como um terreno de interseção, em que as mulheres religiosas reivindicam autonomia para negociar tanto com as instituições religiosas quanto com o Estado, sem necessariamente se desvincular de sua fé.

Para além da flexibilidade discursiva, observa-se que o ativismo cristão feminista emprega uma estratégia de singularidade articulatória, isto é, adapta e combina elementos identitários específicos — como o feminismo, a negritude e a religiosidade — de maneira estratégica, conforme o contexto em que está inserido. No espectro mais amplo do feminismo secular, é o elemento religioso que se torna central, já que a identidade feminista é compartilhada por todas as integrantes. Assim, a ênfase recai sobre a “identidade religiosa” como forma de desafiar o discurso hegemônico que promove a unidade do cristianismo.

Por outro lado, no âmbito do cristianismo “progressista”, os elementos destacados são o “feminismo” e a “negritude”, que se apresentam como diferenciais capazes de ampliar as articulações dentro desse espaço, estabelecendo um contraponto em relação àqueles já inseridos nesse enquadramento. Em ambos os contextos, embora de formas distintas, as demandas feministas e a luta antirracista são integradas à identidade religiosa, demonstrando a importância da particularidade discursiva para acessar espaços sociais que, de outra forma, seriam inacessíveis. No entanto, como vimos anteriormente, dentro das instituições eclesiais, essa particularidade precisa ser estrategicamente dissimulada. O feminismo estratégico, nesse caso, reconhece que adotar abertamente uma identidade feminista não é viável; em vez disso, mobiliza-se um discurso religioso para abordar questões feministas.

Se no plano mais amplo das articulações político-identitárias o ativismo cristão feminista opera por meio de estratégias de singularidade articulatória — ajustando os elementos que compõem suas identidades conforme o campo em que circulam —, dentro das instituições religiosas essas estratégias precisam ser ainda mais cuidadosas e situadas. Nesse contexto, o discurso feminista não apenas se adapta, mas se transforma para dialogar com os marcos simbólicos do cristianismo. É nesse plano interno que emergem duas estratégias discursivas complementares, voltadas para mobilizar mulheres cristãs e tensionar as estruturas de poder nas igrejas: a estratégia de **ressonância doutrinária** e a estratégia de **tensões**

**doutrinárias.** Ambas buscam articular os valores do cristianismo com as pautas feministas, mas enfrentam desafios distintos em seus modos de inserção e negociação no campo religioso.

A estratégia de ressonância doutrinária busca legitimar pautas feministas a partir da conexão com valores centrais do cristianismo, como a justiça, a compaixão e o cuidado com os vulneráveis. Ao tratar de temas como a violência doméstica e a dignidade das mulheres, essa abordagem não se apresenta como uma ruptura com a tradição, mas como um desdobramento coerente da ética cristã. Por isso, tende a ser mais bem acolhida por mulheres religiosas, inclusive por aquelas que não se reconhecem no discurso feminista. Como afirma a Ativista 22, “eu só consigo ser feminista porque, quando eu leio a Bíblia, eu vejo vários exemplos de mulheres que lutam, que buscam igualdade. [...] Eu leio Ester, Maria, as mulheres que estavam com Jesus. E eu vejo: a gente existe” (Ativista 22: Entrevista, 2023). Essa fala evidencia como a ativista recorre a figuras bíblicas legitimadas para provocar reflexões sobre gênero sem romper com o imaginário religioso dominante. Trata-se, assim, de uma estratégia que opera dentro dos limites simbólicos da tradição, mas os tensiona a partir de dentro, produzindo deslocamentos sutis e significativos.

No entanto, ao tornar visíveis práticas de violência de gênero frequentemente negadas ou naturalizadas nas igrejas, essa estratégia gera tensões significativas. As denúncias, ainda que ancoradas em valores cristãos como justiça e cuidado, são frequentemente interpretadas como ameaças à autoridade masculina ou como perturbações da harmonia comunitária. A experiência da Ativista 2 ilustra esse impasse. Apesar de atuar em uma denominação que ordena mulheres, ela relata que “sempre tem que ter um homem para confirmar a palavra daquela mulher, mesmo sendo pastora. [...] Eu tenho amigas que abandonaram o ministério porque não conseguiam ser respeitadas. É como se a palavra da mulher tivesse menos peso” (Ativista 2: Entrevista, 2023).

Do mesmo modo, a Ativista 1 relembra um episódio em que tentou articular um grupo de jovens para refletir sobre seus projetos de vida e se deparou com forte resistência: “as meninas queriam saber se dava pra ser médica e ser mãe ao mesmo tempo, e as mais velhas diziam que o papel da mulher era cuidar do marido e da casa. Era tudo muito normativo, uma educação de gênero rígida que anulava a autonomia” (Ativista 1: Entrevista, 2023). Essas reações revelam os limites impostos à crítica dentro dos espaços religiosos e o modo como a exposição das desigualdades pode ser deslegitimada sob o pretexto de preservar a unidade espiritual. Assim, mesmo ao mobilizar valores amplamente reconhecidos, a estratégia de ressonância doutrinária enfrenta resistências ao desafiar estruturas patriarcais profundamente

enraizadas, exigindo das ativistas um manejo cuidadoso entre a adesão simbólica à tradição e o impulso por transformação.

A estratégia de tensões doutrinárias trata de pautas que desafiam diretamente fundamentos teológicos e culturais consolidados na tradição cristã, como o aborto e o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Por isso, enfrenta forte resistência tanto de setores conservadores das igrejas, que recorrem a discursos de autoridade moral para rejeitar essas demandas como incompatíveis com a fé, quanto dentro do próprio feminismo cristão, onde parte das ativistas prefere priorizar temas menos controversos. Em alguns coletivos, teme-se que a defesa aberta dessas pautas dificulte a aceitação do feminismo nos espaços religiosos. Assim, essa estratégia exige um esforço contínuo de articulação: de um lado, propõe releituras inclusivas das Escrituras para sustentar teologicamente essas demandas; de outro, lida com disputas internas quanto aos rumos e limites da atuação feminista nas igrejas, refletindo a diversidade de posicionamentos no campo cristão “progressista”. A Ativista 2 observa que há um receio real de que determinadas pautas afastem possíveis aliadas dentro das igrejas: “Se a gente entra com esse debate [do aborto], a porta fecha. Tem gente que vai ouvir, mas tem gente que fecha a Bíblia e vai embora. Aí você perdeu a chance de construir qualquer diálogo” (Ativista 2: Entrevista, 2023).

Em alguns coletivos, teme-se que a defesa aberta dessas pautas dificulte a aceitação do feminismo nos espaços religiosos. Como expressa a Ativista 22, “a gente não é igual em tudo. Tem quem ache que falar de casamento homoafetivo é demais, que não é hora. Mas e quem vive isso? Vai esperar até quando pra ser aceita? [...] Eu acho que Jesus acolhia antes de corrigir, se é que corrigia” (Ativista 1: Entrevista, 2022). Assim, essa estratégia exige um esforço contínuo de articulação: de um lado, propõe releituras inclusivas das Escrituras para sustentar teologicamente essas demandas; de outro, lida com disputas internas quanto aos rumos e limites da atuação feminista nas igrejas, refletindo a diversidade de posicionamentos no campo cristão “progressista”. Nesse sentido, a Ativista 1 relata o desconforto que enfrentou ao defender a união civil entre pessoas do mesmo sexo em um grupo de estudos bíblicos: “algumas irmãs disseram que isso era distorcer a Palavra. Mas eu perguntei: a gente tá lendo a Bíblia pra repetir o que já nos disseram ou pra entender o que Deus quer hoje? [...] A conversa parou aí” (Ativista 1: Entrevista, 2022).

Para compreender a diversidade de posicionamentos e formas de atuação presentes no feminismo cristão contemporâneo, propõe-se uma tipologia analítica que distingue entre duas estratégias principais: **ressonância doutrinária** e **tensão doutrinária**. Essa diferenciação não visa classificar rigidamente os coletivos ou as ativistas, mas oferecer uma ferramenta

interpretativa para identificar os modos como pautas feministas são articuladas com o repertório religioso cristão. A Tabela 3 sintetiza essas estratégias a partir de quatro dimensões: definição, pautas predominantes, vantagens estratégicas e desafios enfrentados. Ao distinguir entre abordagens que buscam continuidade simbólica com os valores da fé e aquelas que tensionam diretamente os fundamentos teológicos tradicionais, a tipologia contribui para evidenciar os dilemas, os alcances e os limites do engajamento feminista no campo religioso.

**Tabela 3: Estratégias do Feminismo Cristão**

Tipo	Definição	Exemplos de pauta	Vantagens estratégicas	Desafios e limites
<b>Feminismo de Ressonância Doutrinária</b>	Articula valores cristãos amplamente aceitos com pautas feministas, criando continuidade entre fé e justiça social	Violência de gênero, dignidade das mulheres, proteção aos vulneráveis	Facilita a aceitação nas igrejas; reduz resistências iniciais; permite atuação mais ampla	Pode não enfrentar diretamente estruturas patriarcais; risco de manter o status quo.
<b>Feminismo de Tensão Doutrinária</b>	Enfrenta diretamente doutrinas e práticas religiosas tradicionais, buscando transformações estruturais	Direito ao aborto, casamento homoafetivo, autonomia corporal	Promove rupturas com dogmas; amplia a visibilidade do feminismo cristão como força crítica	Alto custo político e teológico; maior resistência institucional; risco de exclusão

Fonte: Elaboração própria, 2024.

Portanto, essas duas estratégias não configuram feminismos distintos, mas expressam formas discursivas situadas que evidenciam a complexidade do feminismo cristão diante de diferentes configurações de antagonismo. A estratégia de ressonância doutrinária atua no enfrentamento a um antagonismo intraeclesial, buscando construir alianças a partir de convergências entre valores cristãos e demandas feministas, sobretudo em pautas que podem ser interpretadas como extensões da ética cristã. Já a estratégia de enfrentamento de tensões doutrinárias expõe um antagonismo mais explícito — tanto frente às doutrinas religiosas conservadoras quanto dentro do próprio campo feminista cristão, ao defender pautas como o direito ao aborto e a união homoafetiva.

Em ambos os casos, a disputa não se limita ao campo religioso: também revela tensões internas ao feminismo. De um lado, ativistas que reivindicam o aborto como questão de justiça enfrentam resistências tanto de mulheres conservadoras quanto de feministas cristãs que evitam essa pauta. De outro, a tentativa de legitimar o feminismo por meio de valores religiosos encontra resistência entre feministas, cristãs ou não, que recusam submeter a definição do feminismo a critérios teológicos. Essas tensões revelam os limites da articulação e a persistência de antagonismos que atravessam o feminismo cristão por dentro e por fora — reafirmando seu caráter fronteiro, negociado e, ao mesmo tempo, politicamente potente.

Essas disputas e antagonismos, longe de fragmentarem o movimento, contribuem para a constituição relacional de sua identidade. É nesse cenário de embates, negociações e articulações que o feminismo cristão constrói sua diversidade interna e sua força política. Assim, a identidade feminista cristã não se define apenas por sua oposição ao conservadorismo religioso, mas também pelas diferenças internas que emergem dentro do próprio campo feminista cristão (católico e evangélico) e no diálogo com o feminismo secular. Para compreender essas variações internas e seus efeitos nas práticas do ativismo, foi elaborada a classificação apresentada na Tabela 4. A classificação foi elaborada a partir da triangulação de métodos, incluindo entrevistas com ativistas cristãs feministas, observações em eventos feministas cristãos, e análise de publicações dos atores estudados. Cada marcador reflete dimensões centrais para compreender as dinâmicas político-raciais do ativismo cristão feminista.

**Tabela 4: Dinâmicas Político-Raciais no Ativismo Cristão Feminista**

<b>Marcadores do ativismo</b>	<b>Feministas Católicas</b>	<b>Feministas Evangélicas</b>
<b>Geopolítica</b>	Centro	Periferias
<b>Referências espaço-tempo política-culturais</b>	Secular Individual	Religiosa Comunitária
<b>Dimensões</b>	Global	Local
<b>Mulheres</b>	Branças	Negras
<b>Classe Trabalho Escolaridade</b>	Predominância de mulheres de classe média, com maior acesso à educação superior e atuação no setor público ou acadêmico.	Predominância de mulheres de classe baixa, frequentemente as primeiras em suas famílias a obter diplomas universitários, ou com ocupações informais.
<b>Religião institucional</b>	“Desigrejada”	“Igrejeira”
<b>Tipo de ativismos</b>	Atividades acadêmicas, <i>advocacy</i> em movimentos sociais e participação em conferências globais.	Atuação comunitária, liderança em grupos locais de igreja, trabalho voluntário em iniciativas sociais.
<b>Tipo de Estratégia Discursiva</b>	Feminismo de Tensão Doutrinária	Feminismo de Ressonância Doutrinária

Fonte: Elaboração própria, 2024.

As entrevistas revelam importantes clivagens político-raciais e territoriais no interior do feminismo cristão brasileiro. A Ativista 2, pastora luterana, possui formação acadêmica consolidada e participação em conferências internacionais. Ela comenta: “já fui pra conferência sobre mulheres e ecumenismo em Genebra, mas isso não muda o fato de que, na minha igreja, as mulheres negras quase não estão nos espaços de decisão” (Ativista 2: Entrevista, 2022). Sua trajetória exemplifica o perfil predominante entre feministas católicas e

ecumênicas: mulheres brancas, de classe média, com maior acesso à educação superior e vínculos com redes de *advocacy* e produção teológica. Em contraste, a Ativista 1 afirma: “sou a primeira da minha família a ter diploma, mas continuo puxando o mutirão na igreja toda semana” (Ativista 1: Entrevista, 2022). Sua fala evidencia o protagonismo de mulheres negras oriundas das periferias urbanas, com inserção comunitária e forte vínculo com práticas locais de cuidado e resistência.

Essas diferenças também se expressam nas formas de relação com as instituições religiosas. A Ativista 22 observa: “muitas de nós são ‘igrejeiras’. Não largamos a igreja porque é lá que a gente constrói resistência” (Ativista 22: Entrevista, 2023). Esse tipo de permanência ativa e crítica contrasta com a postura mais comum entre feministas católicas, muitas vezes desigrejadas ou afastadas das estruturas eclesiais hierárquicas. Do ponto de vista discursivo, essa distinção se manifesta nas estratégias políticas: enquanto as feministas evangélicas tendem a adotar a ressonância doutrinária, articulando valores cristãos amplamente aceitos para legitimar suas pautas, as feministas católicas frequentemente operam com estratégias de tensão doutrinária, desafiando fundamentos teológicos tradicionais. Como aponta a Ativista 22, “meu chamado vem da quebrada, do que eu vi minha mãe passando na igreja” (Ativista 22: Entrevista, 2023), o que reforça como classe, raça e território moldam os sentidos e práticas do feminismo cristão nas suas múltiplas vertentes.

Assim, as feministas católicas, em sua maioria brancas e com alta escolaridade, concentram-se nas capitais do Sudeste e Centro-Sul, com forte inserção no meio acadêmico e articulação com redes internacionais. Atuam, muitas vezes, fora das estruturas eclesiais, adotando posturas desigrejadas. Como relatou a Ativista 22, “o mestrado me fez jogar minha fé fora (...), então eu me afastei da igreja, mas quando terminei voltei na latinha de lixo e peguei tudo de volta” — evidenciando um processo de afastamento e posterior reapropriação crítica da fé (Ativista 22: Entrevista, 2023). Já as feministas evangélicas, predominantemente negras e com trajetória de escolarização recente, concentram-se nas periferias e atuam de dentro de suas comunidades de fé. Como afirma a Ativista 16, “sair da igreja é dar as costas para nossas irmãs”, e mais adiante complementa: “Eu entrei na igreja para militar (...), se as pessoas não tivessem saído, a gente teria duas vozes dentro da igreja” (Ativista 16: Entrevista, 2022). Essa vinculação também é relacional, ancorada em redes de cuidado, como expressa a Ativista 6: “A igreja é essa dimensão de família ampliada, onde as mulheres criam suas redes de solidariedade, de proteção, de cuidado” (Ativista 6: Entrevista, 2022).

Essas diferenças impactam diretamente os tipos de ativismo praticados. Entre as católicas, observa-se uma ênfase em *advocacy* externo, produção de materiais e inserção em

debates públicos e jurídicos. Já entre as evangélicas, predominam ações voltadas à formação de base, “*espiritualidade feminista*” e resistência cotidiana nos espaços eclesiais. A Ativista 6 sintetiza essa perspectiva afirmando que é a própria Bíblia que a radicalizou na busca por justiça social: “O Jesus que eu quero não é um Jesus religioso, é um Jesus dos oprimidos” (Ativista 6: Entrevista, 2022). Outras formas de expressão simbólica também revelam essa apropriação criativa da fé. A Ativista 18, por exemplo, relata a criação do “diversitório” — uma releitura do terço católico com as cores da bandeira LGBTQIA+ — como prática de oração e afirmação de diversidade (Ativista 18: Entrevista, 2023). Essas experiências mostram que a pluralidade interna do feminismo cristão não é um sinal de fragmentação, mas de vitalidade. Trata-se de um campo discursivo dinâmico, atravessado por tensões, mas sustentado por uma capacidade contínua de articulação entre fé, justiça e diferença.

Mas, independente do caminho geopolítico do ativismo (centro ou periferia); do significante central (descriminalização do aborto e enfrentamento a violência doméstica); das referências políticas (secular ou religiosa) e culturais (individual ou comunitária); das dimensões (global ou local); da relação com a religião institucional (“desigrejada” ou “igrejeira”); da estratégia discursiva (feminismo de tensão doutrinária ou feminismo de ressonância doutrinária) e do público que almejam mobilizar (para além das igrejas ou dentro das igrejas), a atuação desses atores na esfera pública combinam categorias seculares e religiosas para se contrapor à perda de direitos das camadas populares, à intolerância religiosa, ao machismo, às injúrias raciais e discriminações homofóbicas, e assim, favorecem tanto uma “mídiação da política” quanto uma “politização midiática”, tanto uma “religião da política” quanto uma “politização da religião”, e tanto uma “secularização da religião” quanto uma “religiosidade secular”.

## **5.2 “*Fé sem muros*”: identidade cristã feminista em movimento**

Ao tensionar os limites impostos pela religião institucional, as feministas cristãs abrem espaço para formas mais flexíveis e autônomas de pertencimento religioso. É nesse movimento que emerge o que podemos chamar de uma “fé sem muros”: um modo de se identificar religiosamente que prescinde de vínculos rígidos com instituições específicas, mas preserva a vivência da fé e o compromisso com seus valores. Essa dinâmica se expressa na ativação de identidades cristãs genéricas, como “evangélica genérica” ou “católica não praticante”, que indicam um pertencimento ético e cultural à tradição religiosa, mesmo quando há distanciamento das práticas e estruturas formais. A seguir, exploramos essa identidade em trânsito, inspirada na noção de “evangélicos genéricos” de Regina Novaes

(2012, p. 194), como parte das estratégias de resistência e reconstrução simbólica do ativismo cristão feminista. Como não é objetivo desta pesquisa compreender os pormenores dessa comparação simplista realizada acima entre “evangélicos genéricos” e “católicos não praticantes”, voltamos a pensar sobre a identidade — ser evangélico e ser católico “genérico” — na configuração do ativismo cristão feminista e em contaminação com outras identidades. Aliás, detalhar esse pertencimento religioso é essencial para evitar falsas generalizações.

A identidade religiosa dos atores é caracterizada como *genérica*, ou seja, são cristãs que não especificam sua denominação ou pertencimento a uma instituição religiosa formal. Contudo, ao pegar o termo genérico de Regina Novaes para descrever o pertencimento religioso dos atores do ativismo cristão feminista, a intenção não é sugerir superficialidade ou falta de autenticidade, mas destacar uma característica estratégica e inclusiva do movimento. Essa designação reflete a fluidez com que essas mulheres navegam entre espaços religiosos e feministas, evitando associações rígidas com denominações específicas ou com estruturas eclesiais formais. Essa identidade genérica é, na verdade, uma resposta histórica e prática, alinhada a uma longa tradição de movimentos cristãos autônomos que optaram por operar fora da autoridade institucional para preservar sua autonomia e capacidade de transformação social. Assim, a escolha por um pertencimento “genérico” reflete a percepção da atuação dessas mulheres: não se trata de algo indistinto ou vazio de significado, mas de uma opção deliberada que desafia limites tradicionais, amplia a inclusão e fortalece a resistência contra hierarquias que historicamente marginalizam as mulheres em contextos religiosos.

Uma distinção significativa no ativismo cristão feminista está na diferença entre o pertencimento religioso nos níveis organizacional e individual. No nível organizacional, há uma tendência ao uso de identidades religiosas amplas e não-denominacionais, como “católica”, “evangélica” e/ou “cristã”. Essa escolha estratégica busca ampliar a capacidade de articulação e interlocução, distanciando-se das formas tradicionais de institucionalidade. Contudo, no nível individual, especialmente entre mulheres evangélicas, a identidade religiosa frequentemente mantém uma dimensão institucional explícita. Como relatado pela Ativista 26: “Eu mentia porque eu precisava desse respaldo, precisava dizer que era da igreja para justificar minha identidade religiosa. Ainda há muito julgamento em relação à nossa presença nesses espaços” (Ativista 26: Entrevista, 2022).

Assim, essa necessidade de validação institucional é frequentemente motivada pelo desejo de demonstrar que sua identidade religiosa é “autêntica” ou “verdadeira” e que suas reivindicações são legítimas dentro da tradição cristã. Esse vínculo institucional funciona

como uma ancoragem em um espaço onde a religiosidade continua sendo um marcador central de pertencimento e autoridade.

É nesse contexto que o conceito de “espiritualidade” emerge no discurso das ativistas, oferecendo uma alternativa que transcende a tensão entre a afiliação institucional e a liberdade individual. Mas essa não é apenas uma escolha pessoal ou subjetiva: ela carrega implicações políticas importantes. Entre as ativistas cristãs feministas, o contraste entre “religião” e “espiritualidade” também reflete disputas sobre secularização e o lugar da fé na esfera pública. Em tal distinção, “religião” é associada à instituição e à pressão social, enquanto “espiritualidade” se relaciona à experiência pessoal, privacidade e individualidade. Argumentamos que, dentro do ativismo cristão feminista, a linguagem da “espiritualidade” se torna útil, por isso ela é sinonimizada através de termos como: “*espiritualidade feminista*” e “*mística*” com o intuito de ultrapassar os limites institucionais e ideológicos. Enquanto por um lado, a “religião” é considerada muito limitada, vinculada ao comportamento público e a institucionalização, “espiritualidade”, por outro, se torna aceitável no discurso público e na atuação política.

Esse uso inverte completamente as distinções que a maioria dos acadêmicos e o senso comum fariam da “religião” e “espiritualidade”, bem como do público e do privado, pois uma maneira comum, tanto na academia quanto nas discussões cotidianas, de distinguir “espiritualidade” e “religião” é dizer que espiritualidade é uma experiência privada, enquanto religião é uma expressão mais pública dessa experiência. Com esta inversão, a “*espiritualidade feminista*” pode ser bem-vinda no espaço público de uma forma que a “religião” como uma variação mais institucional da “espiritualidade” não pode. A flexibilidade do termo “espiritualidade”, facilita a comunicação através das fronteiras da instituição religiosa, construindo semelhanças a partir de experiências díspares e profundamente pessoais. Ou seja, um primeiro ponto a se destacar é que o discurso das ativistas religiosas sobre a “religião” se constrói, em grande medida, por meio da linguagem da “espiritualidade” — uma tática discursiva que viabiliza sua inserção no espaço público, especialmente junto aos movimentos sociais progressistas e feministas, onde referências explícitas à “religião” institucional muitas vezes enfrentam resistência.

No oceano e no aquário a gente tem peixes, mas no aquário a gente tá limitado a um espaço. A religião é o aquário, religião significa *religare*, pra gente se religar a Deus a partir daquele cenário, daqueles signos, da ceia do senhor, daquela liturgia, daquele discurso religioso, são indicadores de um aquário. Na espiritualidade é outra coisa, é o oceano. O aquário é limitado sobretudo pela superficialidade, a religião se torna algo superficial, são instrumentos religiosos, e o que é a espiritualidade que a EIG, o Fórum prega, que as mulheres feministas trazem, a espiritualidade é o oceano, o oceano é infinitamente maior que o aquário, até os aquários da Disney que são imensos, você vê peixe de todas as espécies, consegue interagir com tudo e todos, sem distinção, sem olhar pro lado, é essa espiritualidade que a

gente tenta trazer, a gente na igreja pode estar no aquário, mas a gente tem que viver e perceber o oceano. (Ativista 12: Entrevista, 2022)

Você vai vendo como essa coisa da instituição é pesada, como a gente não tem uma espiritualidade livre, o próprio deus, o protestantismo tem muito isso do livre acesso ao deus, eu vou refletindo hoje que a gente foi impedido de ter uma espiritualidade livre, mas aí você só pode falar com deus através do pastor, do irmão, do pregador, eu vivo essa espiritualidade livre, eu parei de me entender através da instituições, eu creio num deus que fala comigo através da bíblia, do dia a dia, com a teologia da suspeita, teologia feminista, teologia negra, teologia indígena, por que a gente nunca questionou isso antes, por que a gente nunca parou para pensar nisso antes, e aí eu não sei, acho tão triste, eu acho que as instituições deveriam acabar, deveriam ruir, não acho que existe espaço para mulheres feministas nas igrejas evangélicas não, acho que as mulheres participam de igrejas que são exceções. (Ativista 24: Entrevista, 2022)

O uso das metáforas do “oceano” e do “aquário” revela uma tentativa de dissociar a religiosidade institucional — percebida como rígida, controladora e superficial — de uma vivência espiritual mais ampla e transformadora. O “aquário” representa os limites da religião institucionalizada: um espaço fechado, regido por regras, rituais e mediações que confinam a experiência da fé. Já o “oceano” simboliza a espiritualidade como um campo aberto, fluido e interconectado, capaz de acolher a diversidade e promover uma relação direta com o sagrado. Para as ativistas cristãs feministas, essa distinção permite reivindicar uma fé que ultrapassa os muros da Igreja sem abdicar de seu conteúdo ético e político. A “espiritualidade”, nesse sentido, torna-se o espaço simbólico onde liberdade, cuidado e justiça se encontram — um “oceano” onde é possível respirar e lutar.

Ao distinguirem “religião” de “espiritualidade”, as feministas cristãs constroem uma estratégia discursiva que lhes permite afirmar sua fé sem se submeter aos limites impostos pelas instituições religiosas tradicionais. Essa diferenciação é central para reivindicar uma vivência religiosa que não depende da adesão a dogmas, liturgias ou estruturas hierárquicas. Ao adotarem a “espiritualidade” como recurso discursivo, expressam uma relação com o sagrado mais livre, íntima e conectada às suas experiências pessoais, sem necessidade de mediação institucional. A “religião”, por contraste, é associada a um sistema rígido, burocrático e frequentemente distante das realidades das mulheres. Assim, a linguagem da “espiritualidade” permite às ativistas manter o vínculo com a fé, ao mesmo tempo em que reafirmam sua autonomia e alinham essa vivência aos princípios feministas de liberdade, justiça e cuidado.

Contudo, a espiritualidade adotada pelo ativismo cristão feminista não segue uma vertente mística centrada na figura da “Deusa”, que propõe o feminino sagrado como eixo da experiência espiritual (ALCOFF; CAPUTO, 2011, p. 59). Essa ausência se deve, em grande parte, ao enraizamento dessas ativistas nas tradições cristãs majoritárias — evangélica e

católica — que se baseiam fortemente na Bíblia e em valores teológicos herdados. Incorporar símbolos ligados ao sagrado feminino representaria uma ruptura com essas tradições, gerando tensões e, possivelmente, o afastamento de mulheres que mantêm vínculos profundos com a fé cristã. O feminismo cristão, em geral, atua por meio de uma estratégia de ressignificação da tradição, transformando-a a partir de dentro. Assim, prioriza práticas espirituais reconhecíveis — como a oração, a leitura bíblica e a espiritualidade comunitária — para ampliar o diálogo com as bases religiosas e preservar sua legitimidade. Essa escolha revela uma espiritualidade plural, mas ancorada nos códigos simbólicos do cristianismo, o que permite ampliar sua potência política sem comprometer o pertencimento religioso das ativistas.

Neste sentido, a forma como os atores do ativismo cristão feminista mobilizam seu pertencimento religioso e sua “espiritualidade” reforça a compreensão de que tem havido uma cisão entre, de um lado, a religião como algo instituído e, de outro, o instituinte, as ativistas e suas práticas. Tem diminuído o alcance do instituído e as ativistas têm se relacionado com o sagrado “sem necessariamente a mediação de uma religião específica” (PERONDI; RIBEIRO; PEREIRA, 2014, p. 117). A distinção entre o instituído e o instituinte remete à ideia de que as práticas das ativistas não se limitam às estruturas religiosas estabelecidas, mas refletem esforços para criar algo novo, uma reinterpretação da fé e da espiritualidade que incorpora perspectivas feministas. Essa cisão, descrita como uma diminuição do alcance do instituído, evidencia um movimento em direção ao que poderia ser entendido como uma forma de ser religiosa enquanto feminista, mas que vai além da adesão a instituições religiosas tradicionais.

A identificação genérica como “cristã” tem se tornado cada vez mais recorrente entre as ativistas religiosas, refletindo uma escolha discursiva que vai além da mera indefinição denominacional. Trata-se de uma estratégia deliberada de posicionamento político que busca contornar as disputas dogmáticas e as barreiras institucionais impostas pelas tradições religiosas específicas. Em contextos onde a inclusão, o diálogo interdenominacional e a construção de alianças amplas são prioritários — como campanhas de advocacy, fóruns ecumênicos ou iniciativas de incidência pública — essa autoidentificação opera como um significante flutuante capaz de reunir sujeitos de distintas trajetórias religiosas sob uma mesma linguagem de fé e justiça. Ao recorrer à categoria “cristã”, as ativistas acionam um repertório ético e simbólico comum, que privilegia valores como solidariedade, dignidade humana e cuidado com os vulneráveis, criando uma base compartilhada que facilita a cooperação mesmo entre diferenças teológicas profundas.

Essa identificação genérica não apenas amplia o alcance do discurso feminista cristão em ambientes plurais, mas também permite que ele seja traduzido em termos mais acessíveis a interlocutores seculares, evitando os estigmas frequentemente associados à religiosidade institucional. Ao mesmo tempo, essa escolha não implica uma neutralidade teológica: ela carrega consigo uma crítica implícita às hierarquias e exclusões promovidas pelas igrejas, abrindo espaço para a reconfiguração da fé como um campo em disputa. Assim, o termo “cristã” torna-se um marcador político que opera na fronteira entre o religioso e o secular, o institucional e o experiencial, o individual e o coletivo — permitindo que essas ativistas negociem pertencimento, legitimidade e autoridade discursiva em múltiplos espaços.

Essas escolhas identitárias não são meramente discursivas, mas refletem práticas situadas que moldam as formas de pertença religiosa e militante. A partir das entrevistas e observações realizadas, foi possível elaborar uma tipologia inicial que busca capturar essas diferentes formas de pertencimento, destacando como as identidades religiosas são continuamente negociadas e reconfiguradas. A **ativista desigrejada** é aquela que, no momento, não tem uma igreja fixa; ela experimenta cultos em diferentes locais e não sabe se um dia voltará a se integrar a uma denominação específica, mas continua a exercer sua fé de outras maneiras e em outros espaços.

Como expressa a Ativista 13, “hoje eu sou de Jesus, mas não sou de nenhuma igreja. Eu me reúno com outras mulheres quando dá, e a gente ora juntas. Isso me basta” (Ativista 13: Entrevista, 2023). Trata-se de uma postura que preserva a vivência religiosa, mas sem os pesos associados à rigidez doutrinária ou à pressão comunitária, como aponta a Ativista 10: “tô num tempo de respiro. Precisei sair da igreja pra me reconectar com a fé, sem peso, sem cobrança” (Ativista 10: Entrevista, 2023). A desinstitucionalização da fé, nesses casos, é acompanhada de uma reapropriação crítica dos valores cristãos, como sintetiza poeticamente a Ativista 14: “fui criada na igreja, mas hoje sou uma ‘filha pródiga do amor’. Não tô em templo nenhum, mas sigo com minha fé, em liberdade” (Ativista 14: Entrevista, 2022).

A **ativista ex-igreja** é aquela que não apenas se afastou da instituição religiosa, mas também se opõe a ela ativamente, combatendo-a sempre que possível. Embora não frequente mais a igreja, ela se entende como uma mulher de fé e mantém alguns de seus rituais pessoais. Como afirma a Ativista 4, “quando entendi que a estrutura da igreja era machista e racista, eu precisei sair. Pra me manter inteira, precisei me retirar” (Ativista 4: Entrevista, 2023). Esse desligamento não significa o abandono da espiritualidade, mas sim uma reconfiguração autônoma de sentido e pertencimento, como expressa a Ativista 17: “não sou mais da igreja, mas sou mulher de fé. Só que agora é no meu tempo, do meu jeito. Igreja pra mim virou

cárcere” (Ativista 17: Entrevista, 2022). O afastamento, nesses casos, está frequentemente ligado a experiências de dor e exclusão, mas também à construção de novas formas de vínculo com o sagrado, como sintetiza a Ativista 11: “tenho trauma de igreja, mas ainda faço minhas orações. A fé ficou, a instituição eu larguei” (Ativista 11: Entrevista, 2023).

A **ativista cultural** é aquela que, embora não mantenha vínculos institucionais regulares com uma igreja, ainda se identifica com a tradição religiosa de origem como parte constitutiva de sua trajetória e identidade. Esse pertencimento é vivido de forma mais afetiva e cultural do que doutrinária, sendo acionado em ocasiões específicas ou a pedido da família. Como relata a Ativista 11: “Eu ainda vou na igreja, mais pelos meus pais porque eles pedem, mas não faço mais parte, nem congrego em nenhuma igreja” (Ativista 11: Entrevista, 2023). Essa fala evidencia um tipo de relação que conserva os valores e símbolos religiosos sem necessariamente corresponder à prática institucional. Nesse sentido, a ativista cultural afirma sua fé de modo desvinculado das exigências e normatividades eclesiais, mantendo com a religião uma relação de memória, afeto e significação subjetiva.

A **ativista dupla pertença** é aquela que transita entre duas tradições religiosas, geralmente combinando uma religião cristã e outra afro-brasileira. Essa relação com ambas não se caracteriza por uma rigidez quanto à frequência ou exclusividade, mas por uma dinâmica fluida que reflete negociações constantes entre as duas afiliações. Embora a ideia de “dupla pertença” mereça análises mais aprofundadas e futuras investigações, já conseguimos observar que a negociação dessa duplicidade é complexa e varia significativamente entre as ativistas. Para algumas, a convivência entre essas tradições é enriquecedora; para outras, é tensa. Como narra a Ativista 7: “Tem dia que tô na missa, tem dia que tô no terreiro. É tudo fé. É tudo força que me move” (Ativista 7: Entrevista, 2022). Essa dupla filiação pode ser tanto prática quanto simbólica, e sua negociação é marcada por contextos de aceitação ou conflito.

Por fim, a **ativista igrejeira** é aquela com um pertencimento religioso específico, vinculado a uma denominação religiosa concreta, e segue as práticas dessa igreja com regularidade e frequência. Como descreve a Ativista 22: “Muitas de nós são ‘igrejeiras’. Não largamos a igreja porque é lá que a gente constrói resistência” (Ativista 22: Entrevista, 2023). Esse vínculo proporciona legitimidade dentro da instituição e acesso a redes de apoio. Como afirma a Ativista 6: “A igreja é essa dimensão de família ampliada, onde as mulheres criam redes de solidariedade e cuidado” (Ativista 6: Entrevista, 2022). A atuação militante parte de dentro da estrutura, buscando transformá-la sem romper com ela. Esse vínculo proporciona

maior legitimidade para promover mudanças dentro da denominação, ao mesmo tempo que oferece uma vivência religiosa sólida e bem estruturada.

De acordo com a pesquisa do Instituto Tricontinental (2022), é raro encontrar um evangélico não praticante nas periferias, onde a vida religiosa permeia diversos aspectos da vida social. Esse padrão é especialmente significativo entre mulheres negras evangélicas, que historicamente estabelecem vínculos profundos com suas comunidades, encontrando nelas fontes de apoio, solidariedade e construção de identidade compartilhada. Para essas mulheres, a prática religiosa não se limita aos cultos formais na igreja, mas se manifesta em espaços de interação comunitária e na própria dinâmica cotidiana. Esse cenário também é corroborado pela pesquisa Datafolha (2016), que aponta que 65% dos evangélicos no Brasil frequentam a igreja mais de uma vez por semana, enquanto 22% comparecem ao menos uma vez semanalmente.

Ao cruzar os dados quantitativos com os relatos das entrevistadas, é possível identificar nuances importantes que ampliam a compreensão sobre a vivência religiosa no interior do feminismo evangélico. Entre as 22 mulheres evangélicas ou de tradição evangélica ouvidas na pesquisa, 5 (23%) afirmaram não frequentar nenhuma igreja atualmente; 11 (50%) disseram frequentar semanalmente; e 6 (27%) relataram ir mais de uma vez por semana. Os dados indicam que a maioria mantém uma prática religiosa regular, com 77% das entrevistadas frequentando cultos ao menos uma vez por semana. Esse número é coerente com pesquisas nacionais como a do Datafolha (2016), que apontam uma centralidade da igreja na experiência evangélica. No entanto, o percentual significativo de mulheres que não estão ligadas a nenhuma igreja (23%) sugere outras possibilidades de vivência da fé, menos institucionalizadas, que desafiam a ideia, ainda predominante, de que o pertencimento evangélico pressupõe a participação ativa em uma comunidade eclesial. Esse grupo aponta para uma religiosidade vivida fora dos templos, com práticas e sentidos que escapam à lógica da frequência semanal, mas que não rompem com a fé — pelo contrário, a reformulam em outros termos.

Ao observar o ativismo religioso há um contraste marcante entre as práticas religiosas dos militantes cristãos de diferentes espectros políticos. A pesquisa norte-americana de Kellstedt et al. (2007) revela que 93% dos ativistas cristãos de direita frequentam a igreja semanalmente, enquanto apenas 26% dos ativistas cristãos de esquerda o fazem. Isso ilustra a dificuldade da esquerda cristã de conciliar crenças e práticas religiosas com posições políticas liberais, especialmente quando questões de moral, costumes e política econômica entram em jogo. Contudo, ao contrário da tendência observada na pesquisa norte-americana, onde

ativistas cristãos de esquerda tendem a se distanciar da prática religiosa devido a divergências entre fé e política, as mulheres evangélicas negras, especialmente nas periferias brasileiras, conseguem manter um forte vínculo com sua fé e a frequência à igreja, ao mesmo tempo em que atuam no ativismo político, especialmente na luta feminista. Elas não apenas mantêm seu pertencimento religioso, mas também fazem questão de estar dentro desses espaços religiosos, destacando a relevância da igreja para a construção de sua identidade e sua luta social. Para essas mulheres, a comunidade religiosa não é apenas um local de culto, mas também um espaço de apoio, solidariedade e fortalecimento, que se torna fundamental para o seu empoderamento e para a articulação de sua militância política.

Ao retomar a identificação com uma religiosidade de caráter “genérico” no plano organizacional, observa-se que esse tipo de pertencimento permite às ativistas atuarem de maneira articulada ou autônoma em relação às grandes instituições religiosas — sejam elas de matriz histórica, tradicional, pentecostal ou neopentecostal — sem, contudo, romper com a cultura cristã na qual continuam inseridas. No universo do ativismo cristão feminista, a maior parte das entrevistadas desenvolve sua militância à margem das estruturas eclesiais formais. Outras, no entanto, optam por estabelecer relações estratégicas com igrejas identificadas como “inclusivas” ou “progressistas”, a exemplo da Igreja Batista do Pinheiro (AL), da Igreja da Comunidade Metropolitana (SP) e da Igreja Batista de Bultrins (PE). Essas comunidades têm oferecido suporte institucional, seja por meio da cessão de espaços para encontros, do apoio financeiro ou da abertura do púlpito para a abordagem de temas ligados à justiça de gênero. Ainda assim, a maioria das ativistas preserva uma identidade desvinculada de qualquer denominação específica. A única exceção observada é o grupo Flor de Manacá, que mantém uma ligação institucional com a Igreja Batista do Pinheiro (AL), identificando-se publicamente como seu Ministério de Mulheres (Flor de Manacá, 2024).

A diversidade de pertencimentos religiosos no ativismo cristão feminista — que vai do “cristã” às identificações mais “genéricas” “evangélica” ou “católica” — se articula a outros marcadores identitários igualmente centrais. Entre eles, a categoria “mulheres” emerge como eixo comum que conecta trajetórias distintas. Como afirma a Ativista 14, “a gente já nasce plural, a gente tem teólogas, doutoras, mulheres pouco escolarizadas, donas de casa (...) nem todas estão no mesmo passo de conhecimento e atuação, e isso para gente é muito importante” (Ativista 14: Entrevista, 2023). Apesar das críticas ao essencialismo, a categoria “mulheres” continua sendo mobilizada de forma situada, funcionando como base para a articulação com outros marcadores como raça, classe e tradição religiosa.

É essa articulação que nos leva à próxima discussão: como os coletivos cristãos feministas constroem autoidentificações a partir da categoria “mulheres” e a transformam em plataforma política, desafiando tanto a ideia de uma universalidade homogênea quanto os limites impostos pelas tradições religiosas.

### **5.3 O que é ser mulher no feminismo cristão?**

A crítica ao essencialismo levada às últimas consequências terminou por anunciar, de acordo com Linda Alcoff (2009), um “feminismo sem mulheres”, quando, na verdade, a desconstrução da categoria “mulheres” não significa a inexistência das mulheres. Na seção “Sobre nós” ou “Quem somos” nos diversos sites e perfil nas redes sociais dos grupos podemos observar uma diversidade de autoidentificações para além do sujeito “universal” do feminismo “mulheres”. A Católicas pelo Direito de Decidir se apresenta como: “Formada por mulheres que são católicas” (CDD, 2024); Evangélicas pela Igualdade de Gênero se apresenta como: “Mulheres evangélicas que lutam por igualdade de gênero” (EIG, 2024); a Rede de Mulheres Negras Evangélicas se apresenta como: “Uma rede que cresce no interior do movimento progressista evangélico brasileiro a partir da inquietação de mulheres negras evangélicas” (RMNE, 2024); Coletivo Vozes Marias afirma que é composto por “mulheres, jovens e adultas, cristãs de diferentes denominações” (COLETIVOS VOZES MARIAS, 2024); e o Projeto Redomas afirma que é um coletivo “organizado por mulheres cristãs” (PROJETO REDOMAS, 2024).

Essas autoidentificações levantam questões importantes tanto para a teoria quanto para a prática feminista. Do ponto de vista teórico, a crítica ao essencialismo parece não dar conta de como, em contextos específicos, a categoria “mulheres” continua sendo central para reivindicações políticas e identitárias, ainda que de maneira plural e situada. No caso do ativismo cristão feminista, “mulheres” não são entendidas como uma categoria homogênea, mas como um ponto de partida que permite agregar outros marcadores, como raça, religião, faixa etária e denominações específicas. Essa prática tensiona a teoria, que precisa dialogar com a persistência da categoria “mulheres” enquanto um sujeito político significativo, sem cair em reducionismos.

Essa concepção ampliada e relacional da categoria “mulheres” se expressa de maneira concreta nas dinâmicas internas dos coletivos cristãos feministas, onde diferentes gerações, trajetórias e referências religiosas convivem e aprendem a negociar divergências. Um exemplo marcante dessa pluralidade aparece na convivência intergeracional, especialmente em torno de pautas sensíveis como o aborto. Como relata a Ativista 11, “a mais velha tem 30

anos, então, isso diz muito como para a gente é mais fácil pautar o aborto, se desfazer de alguns dogmas e algumas certezas. Já as mulheres mais velhas tendem a ter mais dificuldade” (Ativista 11: Entrevista, 2022). Segundo ela, o tempo de permanência em igrejas conservadoras molda subjetividades mais resistentes à mudança, ao mesmo tempo em que essas mulheres são respeitadas por suas trajetórias. A generosidade no reconhecimento das diferenças internas aparece como um traço característico do movimento.

Essa diversidade geracional se articula a outras camadas de diferenciação social que compõem o ativismo cristão feminista. Para entender quem são as mulheres que protagonizam esse movimento, é preciso considerar a pluralidade de experiências, contextos e trajetórias que moldam suas formas de engajamento. Esse movimento é composto por mulheres com perfis variados: casadas, solteiras, separadas, mães, avós; mulheres brancas, negras, pardas e LBTs, com diferentes níveis de escolaridade — desde o ensino básico até o doutorado. São profissionais de diferentes áreas, acadêmicas, donas de casa, trabalhadoras assalariadas e desempregadas. Amam homens, mulheres ou ambos, e têm entre 20 e 60 anos, vivendo tanto em áreas urbanas periféricas quanto em regiões centrais. Estão presentes nos bancos das igrejas, nas filas para pedir bênçãos, ao entregar o dízimo e nos cargos de liderança em igrejas locais. Participam ativamente das missas e contribuem para a construção de suas comunidades de fé. No entanto, muitas também optaram por se afastar desses espaços, escolhendo construir suas trajetórias fora das instituições religiosas tradicionais.

No entanto, é importante destacar que muitas dessas mulheres desempenham um papel de liderança moral e política nos contextos em que estão inseridas. Essa posição não decorre apenas de sua escolaridade, embora um número significativo delas possua formação em nível superior e algumas tenham mestrado e/ou doutorado. Mais do que isso, trata-se de sua capacidade de articular discursos e práticas que integram religião, feminismo e ativismo, moldando agendas e influenciando comunidades. Essa liderança manifesta-se em diversos espaços: nas igrejas institucionais, onde algumas ocupam papéis formais, como pastoras ou líderes de ministérios; no associativismo civil, em coletivos feministas e redes de apoio a mulheres; nos movimentos sociais, onde constroem pontes entre questões de gênero, raça e fé; e, em menor escala, nos partidos políticos, onde algumas têm exercido influência na formulação de políticas públicas relacionadas aos direitos das mulheres.

Nesse sentido, elas não apenas promovem uma agenda pró-direitos das mulheres, mas também rompem barreiras em contextos onde a esquerda e os movimentos feministas seculares frequentemente enfrentam resistência. Sua atuação como líderes também se evidencia na forma como reinterpretam textos sagrados, desafiando leituras patriarcais e

propondo hermenêuticas feministas que fortalecem outras mulheres em suas comunidades. Essa capacidade de traduzir ideias complexas em narrativas acessíveis e mobilizadoras consolida seu papel como agentes de transformação social. Assim, mesmo quando não ocupam posições formais de liderança, essas feministas cristãs exercem um tipo de influência simbólica e moral que as coloca em destaque, tanto em suas comunidades religiosas quanto nos espaços mais amplos de ativismo e debate público. A dimensão religiosa do movimento desafia a suposição de que a emancipação das mulheres deve ocorrer fora do campo da religiosidade.

Embora o movimento seja majoritariamente construído e liderado por mulheres — e a categoria “mulheres” permaneça como eixo central de articulação política e simbólica —, observamos a presença pontual de homens em iniciativas vinculadas ao ativismo cristão feminista. Apesar de não termos realizado entrevistas com esses participantes, o que limita uma análise mais aprofundada de seus papéis e motivações, o material empírico disponível aponta para apenas uma forma mais estruturada de participação masculina: o grupo “*Homens EIG*”, vinculado às Evangélicas pela Igualdade de Gênero. Esse grupo atua promovendo debates, *lives* e formações sobre temas como masculinidades, silenciamento das mulheres nas igrejas e os papéis sociais atribuídos a homens e mulheres. Ainda que essa atuação contribua para estimular a autorreflexão e o questionamento de padrões patriarcais, ela se concentra na transformação subjetiva e individual, o que pode representar um limite. Ao centralizar-se na experiência dos próprios homens, há o risco de que essa participação perca de vista a dimensão estrutural da opressão de gênero e o horizonte político mais amplo do feminismo cristão.

A baixa participação masculina no feminismo cristão evidencia a urgência de refletir sobre os contornos do sujeito político do movimento. Reconhecer a centralidade da categoria “mulheres” é apenas o ponto de partida — é preciso interrogar suas fronteiras e tensões internas, especialmente no que diz respeito às identidades de gênero. As entrevistas revelaram mais de seis formas de autoidentificação. A maioria (87,6%) usou termos como “mulher cis”, “cisgênero” ou variações semelhantes; 16,6% recorreram a expressões mais genéricas, como “mulher” ou “gênero feminino”; e apenas uma entrevistada (4,1%) se identificou como “mulher trans”. As diferenças geracionais foram marcantes: jovens ativistas usaram mais frequentemente a linguagem cis, enquanto as mais velhas optaram por termos tradicionais, ainda que politizados. Esses dados apontam para um desafio duplo: enquanto a teoria feminista busca ressignificar a categoria “mulheres” sem cair no essencialismo, o ativismo

cristão feminista precisa ampliar suas práticas e vocabulários para acolher sujeitos que escapam à cisnormatividade e às categorias religiosas convencionais.

Percebemos pela Tabela 5 que a “identidade cristã” é mais recorrente, à vista disso, também resolvemos nomear o ativismo como cristão feminista, conforme explicitado no início do capítulo. A segunda identidade mais relevante é a “evangélica”, a autoidentificação é diversa, variando de “grupo de mulheres evangelicas”, para “grupos de mulheres negras evangélicas”, até para especificações de determinadas denominações evangélicas como: “grupo de mulheres da Igreja Batista do Pinheiro” e “grupo de mulheres adventistas”. Essa pluralidade de autoidentificações religiosas revela a complexidade do campo cristão e da atuação feminista dentro dele. Ao mesmo tempo em que os coletivos se articulam sob uma identidade ampla e inclusiva (como “cristã”), também mobilizam marcadores mais específicos quando isso se mostra politicamente ou simbolicamente relevante. Essa movimentação entre o genérico e o particular permite alcançar diferentes interlocutores e construir alianças em múltiplos níveis.

Essa diversidade também dialoga com o que foi discutido anteriormente sobre a categoria “mulheres” no ativismo feminista. Embora marcada por críticas ao essencialismo (isto é, à ideia de que há uma essência universal de ser mulher), a categoria permanece relevante como ponto de partida político, capaz de agregar outros marcadores identitários — como raça, denominação religiosa, classe social e orientação sexual. Nesse sentido, a persistência da categoria “mulheres” no discurso dos coletivos não contradiz as críticas teóricas, mas reflete um uso estratégico e situado, que reconhece a diversidade interna do sujeito político feminista cristão sem abrir mão da força mobilizadora que essa identidade coletiva ainda possui.

Os marcadores raciais também se articulam de modo decisivo na conformação das autoidentificações no ativismo cristão feminista. Na amostra desta pesquisa — construída por meio da técnica de bola de neve, visando entrevistar mulheres indicadas em rede e representativas dos principais coletivos analisados —, 33,8% das entrevistadas se identificaram como pretas, 20,8% como pardas e 33,3% como brancas. Embora esses dados não permitam generalizações sobre todo o campo do ativismo cristão feminista, eles são substantivos por refletirem uma amostra estrategicamente construída com base na atuação dos coletivos estudados. Esses números indicam uma presença significativa de mulheres negras e pardas, o que contrasta com a história dos feminismos institucionalizados no Brasil, tradicionalmente marcados pela hegemonia branca. A intersecção entre raça, gênero e religião adquire centralidade nesse cenário, com coletivos como a Rede de Mulheres Negras

Evangélicas evidenciando um importante deslocamento identitário e político dentro do campo religioso e feminista.

**Tabela 5: Autoidentificação dos grupos**

Grupo de Mulheres	1
Grupo de Mulheres Católicas	1
Grupo de Mulheres Evangélicas	3
Grupo de Mulheres Negras Evangélicas	2
Grupo de Mulheres Negras Cristãs	1
Grupo de Mulheres Cristãs	8
Grupo de Mulheres Negras	1
Grupo de Mulheres da Igreja Batista do Pinheiro	1
Grupo de Mulheres Adventistas	1

Fonte: Elaboração própria, 2024.

A diversidade das autoidentificações no interior do ativismo cristão feminista não é apenas uma constatação descritiva, mas um campo de disputa por legitimidade, visibilidade e reconhecimento. Geração, raça, escolaridade, sexualidade e identidade de gênero conformam um conjunto complexo de posicionamentos que, em vez de diluírem a força do movimento, ampliam sua potência política. O que está em jogo, portanto, não é a homogeneização da categoria “mulheres”, mas a sua reinscrição como espaço relacional, situado e estratégico de luta por direitos e justiça.

**Tabela 6: Diversidade e tensões na categoria “mulheres” no ativismo cristão feminista**

Dimensão	Exemplo/Resultado	Tensão
<b>Geração</b>	Jovens com mais abertura para pautas como o aborto; mulheres mais velhas com construções mais consolidadas na fé tradicional	Dificuldade de adesão a pautas feministas contemporâneas
<b>Raça</b>	Muitas ativistas negras ou pardas; ruptura com hegemonia branca	Reconfiguração do sujeito político e das prioridades do movimento
<b>Escolaridade</b>	Ensino superior e pós-graduação como ponto comum; porém com diferentes trajetórias de classe e acesso	Tensão entre vivência acadêmica e experiência comunitária
<b>Identidade de Gênero</b>	Predominância do termo “mulher cis”; presença discreta de mulheres trans; vocabulário varia conforme a idade	Risco de cisnormatividade; desafio de inclusão de outras identidades
<b>Sexualidade</b>	Abertura progressiva à presença LGBTQ+ nos coletivos	Conflito com tradições religiosas mais conservadoras

Fonte: Elaboração própria, 2024.

A identidade “evangélica” está mais do que nunca em disputa no Brasil, especialmente dentro do ativismo cristão feminista (MACHADO, 2021). Esse pertencimento possui maior visibilidade pública do que o “católico”, e, como forma de se distinguir da “bancada evangélica” — frequentemente associada a um conservadorismo moralista que ameaça a laicidade do Estado (ALMEIDA, 2017) —, as ativistas reivindicam o termo “evangélica” para si, ressignificando-o positivamente ao associá-lo ao feminismo. Essa ressignificação da identidade “evangélica” não se expressa apenas nos nomes dos coletivos — como Evangélicas pela Igualdade de Gênero, Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto e Rede de Mulheres Negras Evangélicas —, mas também nas formas como as ativistas se apresentam publicamente. Como evidenciado na Tabela 5, a autodenominação como “grupo de mulheres evangélicas” e “grupo de mulheres negras evangélicas” aparece de forma significativa na amostra analisada, indicando que a identidade evangélica é reivindicada como um marcador político, interseccionado com gênero e raça. Essa escolha não expressa uma adesão à ortodoxia doutrinária, mas sim um pertencimento crítico e contestador, que busca reconfigurar os sentidos hegemônicos associados ao termo “evangélica”.

**Figura 7: Postagem da Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto disputa por representação e crítica ao fundamentalismo religioso**



Fonte: Postagem publicada por @evangelicaspelalegalizacao no Instagram, em 28 de setembro de 2019.

Um exemplo contundente dessa disputa simbólica está em uma postagem da Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto, em 2019, que declara: “A ministra Damares não representa as mulheres evangélicas” (Figura 7). E continua: “Se a ministra tivesse de fato compromisso com essas mulheres, ou as representasse em algum nível, ela estaria comprometida em quebrar com as correntes patriarcais que a religião colocou em nossos corpos.” Aqui, o termo “evangélica” é mobilizado não como categoria doutrinária, mas como

chave de resistência política, antirracista e antipatriarcal. Outro exemplo expressivo dessa ressignificação simbólica pode ser visto na postagem do coletivo Fé.ministras no Instagram, em que aparece a frase: “Terrivelmente evangélica e feminista” (Figura 8). A formulação reaproveita — de forma irônica e contestadora — a declaração do ex-presidente Jair Bolsonaro, que afirmou que indicaria um ministro “terrivelmente evangélico” para o STF. Ao se apropriar dessa expressão, frequentemente associada ao conservadorismo religioso e à instrumentalização política da fé, o coletivo subverte seu significado, reinserindo-o no campo do feminismo e da luta por justiça de gênero. Com isso, a identidade evangélica é deslocada do campo da submissão e do moralismo, e reposicionada como espaço de crítica, empoderamento e resistência política.

**Figura 8: Postagem das Fé.ministras identidade evangélica como expressão de fé feminista**



Fonte: Postagem publicada por @ascatolicas no Instagram, em 3 de setembro de 2019.

O baixo envolvimento de atores católicos no ativismo cristão feminista pode ser explicado por fatores como expulsões, silenciamentos e excomunhões comuns na Igreja Católica, que dificultam a atuação explicitamente feminista de muitas militantes. Essas formas de repressão institucional não são apenas simbólicas. O caso da excomunhão da freira Ivone Gebara nos anos 1990, após ela defender publicamente o direito ao aborto em entrevista, permanece como símbolo da rigidez disciplinar da Igreja Católica frente às dissidências feministas. Mais recentemente, o episódio judicial envolvendo a ONG Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) — proibida por decisão do Tribunal de Justiça de São Paulo de utilizar o termo “católicas” em seu nome — reatualiza esse cenário de silenciamento. A decisão,

promovida por grupos ultraconservadores ligados ao Centro Dom Bosco, foi amplamente criticada por movimentos feministas religiosos, incluindo evangélicos.

O Movimento Social de Mulheres Evangélicas do Brasil (MOSMEB), por exemplo, lançou uma nota de solidariedade à CDD com o título “Somos todas católicas”, afirmando que “ninguém tem o direito de decidir pelas mulheres senão elas mesmas” e denunciando o uso da justiça como instrumento de controle patriarcal dos corpos femininos (Figura 9). A campanha também apontava para o risco de que hoje sejam as católicas, mas amanhã sejam outras mulheres de fé a sofrer sanções similares, reforçando a ideia de um conservadorismo disciplinador em ascensão no Brasil religioso. A campanha “Somos todas católicas”, lançada por evangélicas do MOSMEB, também evidencia como a solidariedade interdenominacional entre mulheres religiosas feministas emerge como forma de resistência a esse conservadorismo disciplinar.

**Figura 9: Postagem do MOSMEB apoio coletivo e defesa do direito de decidir diante do silenciamento institucional das Católicas pelo Direito de Decidir**



Fonte: Postagem publicada por @mosmebrasil no Instagram, em 27 de outubro de 2020.

Como afirmou Regina Soares Jurkewicz, da CDD, para quem está vinculado à Igreja, assumir publicamente a identidade feminista é desafiador, pois há pontos de conflito com a disciplina e não com os dogmas da Igreja (VALE, 2018 *apud* JURKEWICZ, 2017). Além disso, a tradição do catolicismo no Brasil, com sua profunda conexão histórica, cultural e jurídica, ainda garante certa invisibilidade de seus atores no espaço público (ALMEIDA, 2017). Diferentemente do campo evangélico, onde há maior fragmentação institucional e, portanto, mais possibilidades de atuação pública sem sanções diretas, o catolicismo brasileiro é estruturado de forma hierárquica e centralizada. Como observa Regina Soares Jurkewicz (2017), os conflitos para as feministas católicas não estão nos dogmas, mas na disciplina

eclesial. Essa estrutura dificulta a emergência de novos coletivos católicos explicitamente feministas além da CDD, que acaba concentrando sozinha grande parte das ações no Brasil. Não por acaso, muitos dos conflitos envolvendo feministas católicas ocorrem fora dos espaços paroquiais — o feminismo católico, nesse sentido, não está “dentro” da Igreja institucional, mas em suas margens, articulando-se em redes transnacionais e ONGs como a *Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir*.

Existe também uma relação histórica entre o catolicismo e os movimentos sociais no Brasil, especialmente a partir das Comunidades Eclesiais de Base e da teologia da libertação, que contribuíram para a fundação de partidos políticos como o PT e para o fortalecimento de movimentos como o MST e o sindicalismo rural (MAINWARING, 1986; GONZÁLEZ; GOHN, 2008). Esse legado de engajamento político “progressista” favoreceu a presença de ativistas católicas em espaços públicos e militantes, sem que seu pertencimento religioso fosse sistematicamente questionado. Como observou a Ativista 10, “esses documentos e essas escritas não chegam para as mulheres da igreja e da periferia, não chegam, e eu começo a conversar com outras pessoas e perceber que outras mulheres de outras religiões são contra o aborto, como as mulheres católicas que foram perseguidas e excomungadas por serem a favor do aborto” (Ativista 10: Entrevista, 2022).

Essa fala evidencia tanto os limites da institucionalidade católica quanto a forma como a perseguição a mulheres católicas feministas se torna visível até mesmo entre ativistas de outras confissões. Como observa Burity (2015), a presença da “religião pública” no Brasil consolidou a legitimidade de determinados atores religiosos na esfera política, especialmente no campo da justiça social. Assim, diferentemente do estigma que pesa sobre as evangélicas, a identidade católica, quando vinculada a esse campo progressista, tende a ser recebida com menor resistência. Como relatou a Ativista 23, “se apresentar como evangélica eu sou alvo de mais suspeita do que se eu fosse católica (...) ser uma mulher evangélica é muito mais complicado, a turma sempre vai querer te salvar, como assim ser feminista e estar na igreja?” (Ativista 23: Entrevista, 2023). A comparação feita por ela entre as diferentes recepções sociais das religiões — inclusive em espaços universitários e militantes — reforça a ideia de que o pertencimento católico, mesmo quando crítico, é mais facilmente legitimado no debate público do que o evangélico.

Neste capítulo, analisamos como o ativismo cristão feminista se constitui como uma prática situada e estratégica, moldada por múltiplas formas de pertencimento religioso e por tensões entre tradição e transformação. A partir dos conceitos de feminismo estratégico, fê sem muros e da reconfiguração da categoria “mulheres”, exploramos como essas ativistas

operam em territórios marcados por hegemonias conservadoras, mobilizando táticas discursivas que transitam entre a ressonância e a tensão doutrinária. O pertencimento religioso, longe de ser fixo ou homogêneo, aparece como elemento fluido e relacional, negociado conforme os contextos — ora como identidade genérica e ecumênica, ora como vínculo específico com uma igreja local.

Destacou-se ainda a importância da espiritualidade como categoria nativa e prática de resistência, capaz de sustentar uma vivência religiosa que se alinha aos valores feministas sem necessariamente se submeter à institucionalidade religiosa. A diversidade interna do movimento foi evidenciada pelas diferentes tipologias de engajamento religioso (como desigrejadas, igrejeiras e de dupla pertença), assim como pelas variações geracionais, raciais e de escolaridade, que demonstram o caráter plural e articulado da militância cristã feminista. Ao mobilizar o discurso religioso como linguagem política, as ativistas ampliam as possibilidades de ação no espaço público, ao mesmo tempo em que desafiam tanto os feminismos seculares quanto as teologias patriarcais. Essa prática instituinte reconfigura os limites do que é possível dizer e fazer em nome da fé, reposicionando o cristianismo como um território de disputa e criação.

No próximo capítulo, apresentamos os principais coletivos que compõem o ativismo cristão feminista mapeado nesta pesquisa. A análise vai além da descrição de seus perfis nas redes sociais, adotando uma tipologia empírica que classifica as formas de atuação em cinco categorias: formativa e educativa, digital e de mobilização virtual, de acolhimento e assistência, estético-identitária e político-institucional. Essa tipologia permite compreender a diversidade organizativa e estratégica desses grupos, revelando como articulam fé, militância e engajamento social.

## “NOSSA VOZ, NOSSA ESCOLHA, NOSSA FÉ<sup>47</sup>”: A ORGANIZAÇÃO DO ATIVISMO CRISTÃO FEMINISTA

Nos capítulos anteriores, examinamos o ativismo cristão feminista no Brasil contemporâneo a partir de um duplo movimento analítico: o mapeamento das margens e a investigação de suas estratégias discursivas e organizativas. Esse percurso permitiu identificar os sujeitos que compõem esse campo, seus modos plurais de pertencimento religioso e explorar como articulam fé e militância em contextos marcados por hegemonias conservadoras. Por meio da análise das práticas e discursos dessas ativistas, compreendemos que suas ações operam a partir de um pertencimento que é, ao mesmo tempo, religioso e político. Estratégias como o uso tático de símbolos religiosos, a construção de uma fé desinstitucionalizada e a mobilização da categoria “mulheres” como ponto de partida relacional revelam como o feminismo cristão se afirma como uma prática situada, criativa e em constante negociação.

Também foi possível observar a diversidade interna do movimento, marcada por distintas formas de engajamento religioso — **igrejeiras, desigrejadas, dupla pertença** — e por marcadores sociais como raça, classe, geração e escolaridade. Essas diferenças, longe de fragmentarem o movimento, constituem sua potência e sua capacidade de atravessar fronteiras entre o sagrado e o secular, a tradição e a transformação. Com esse mapeamento inicial concluído, passamos agora a uma nova etapa da análise, dedicada a compreender como esse campo se forma e se sustenta, reconhecendo-o não como um bloco homogêneo, mas como um espaço de articulações heterogêneas, atravessado por tensões, disputas e invenções. Ao desconstruir a ideia de unidade frequentemente atribuída ao feminismo, buscamos lançar luz sobre a complexidade relacional que constitui o ativismo cristão feminista como um campo de forças em permanente reconfiguração.

Neste capítulo, apresento os principais coletivos do ativismo cristão feminista mapeados nesta pesquisa, organizando-os a partir do critério de alcance virtual — definido com base no número de seguidores nas redes sociais (Instagram e Facebook). Essa escolha se justifica pela importância crescente das plataformas digitais na conformação da visibilidade pública e da legitimidade política desses grupos, sobretudo em um campo marcado pela marginalização tanto no meio religioso quanto no feminismo secular. No entanto, a exposição

---

<sup>47</sup> Expressão-slogan utilizada pelo ativismo cristão feminista, especialmente em campanhas pela justiça reprodutiva, como forma de afirmar a autonomia das mulheres sobre seus corpos e escolhas, articulando fé, direitos e resistência às imposições patriarcais.

dos atores coletivos não se limita à descrição de suas páginas ou perfis. Cada coletivo será analisado com base em uma tipologia construída empiricamente, que visa captar a diversidade organizativa e estratégica do ativismo cristão feminista contemporâneo.

Essa tipologia — composta por cinco categorias (**ativismo formativo e educativo, digital e de mobilização virtual, acolhimento e assistência, estético e identitário, e político e de incidência pública**) — foi elaborada a partir da observação das práticas, discursos e repertórios dos grupos ao longo da pesquisa. A tipologia será utilizada como lente de análise para compreender como cada coletivo se organiza e atua, permitindo identificar padrões e tensões. Além disso, para aprofundar a análise, aplicarei as estratégias de **ressonância doutrinária** e **tensão doutrinária**, que permitem compreender como os grupos articulam sua relação com as tradições religiosas — ora reafirmando elementos simbólicos e doutrinários, ora subvertendo-os de forma crítica.

Por fim, a análise também levará em conta os diferentes níveis de antagonismo e de articulação presentes nos atores coletivos pesquisados. Isso significa observar, de um lado, os conflitos internos ao campo religioso — especialmente as disputas com setores conservadores das igrejas — e, de outro, os enfrentamentos mais amplos travados no campo político, diante de discursos e projetos anti-direitos que reivindicam a moral cristã como fundamento. Ao mesmo tempo, buscarei evidenciar as articulações possíveis entre esses coletivos, tanto no interior do ativismo cristão feminista — por meio da formação de alianças estratégicas entre grupos com tradições e trajetórias diversas — quanto em sua interlocução com o campo feminista secular e com agendas políticas “progressistas”. Ao longo do capítulo, essas dimensões serão exploradas como chaves para compreender a complexa tessitura das estratégias e posicionamentos desses grupos nas disputas contemporâneas por legitimidade e transformação social.

## **6.1 Como se organizam?**

A ação coletiva não pode ser pensada apenas como os efeitos de condicionantes socio-históricos e/ou produtos de uma conjuntura. Na verdade, são também produtos de ações, de escolhas e de decisões. De acordo com Melucci, precisamos nos mover contra a afirmação teórica de que “a ação coletiva remete sempre a algo de si a outro, porque em sentido próprio, não existe” (MELUCCI, 2001, p. 30). No mundo contemporâneo, as epistemologias da ação coletiva já entendem o fenômeno como dotado de autonomia própria. Nessa direção, “os movimentos são profetas do presente”, [...] “anunciam a mudança não de um futuro distante, mas do presente das nossas vidas”. A ação destes movimentos “se

diferencia do modelo de organização política e assume uma crescente autonomia dos sistemas políticos”, exatamente pelo fato de se entrelaçar “com a vida cotidiana e com a experiência individual”, e, por isso, [...] “as velhas categorias do conhecimento podem nos impedir de ouvir estas palavras” (2001, p. 21).

À vista disso, como a mobilização coletiva assume múltiplas formas, e em particular formas organizativas, que escapam às categorias da tradição política e que sublinham a descontinuidade analítica dos fenômenos contemporâneos aos movimentos sociais do passado, esta seção desenvolve uma classificação acerca de como se organizam os atores do feminismo cristão baseada na noção de *coletivos* de Couldry e Hepp (2020, p. 217) – que procuram repensar a ação social para um mundo de mídias digitais. De acordo com os teóricos, “a característica principal das coletividades continua sendo o seu caráter significativo para os atores envolvidos — e as mídias desempenham um importante papel ao dar suporte à produção desse sentido” (COULDRY; HEPP, 2020, p. 218).

Nessa direção, os teóricos sugerem dois tipos básicos de coletividades em sua relação com as mídias: as *coletividades baseadas em mídias*, como grupos *online*, que se organizam diretamente nos espaços digitais; e as *coletividades midiaticizadas*, como famílias, agrupamentos religiosos ou comunitários de diversos tipos, que são atravessados pelas lógicas da midiaticização, especialmente pela *internet* e pelas mídias digitais. As mídias podem constituir essas coletividades de duas formas: ao oferecerem, por meio de seu conteúdo, um quadro de relevância para sua construção; e ao disponibilizarem o espaço de comunicação onde essas coletividades se formam, independentemente do conteúdo específico que atenda aos seus quadros de relevância (COULDRY; HEPP, 2020, p. 219-220).

A proposta de Couldry e Hepp (2020), que considera os atores sociais a partir do modo como organizam suas atividades em torno de significados compartilhados, oferece uma lente analítica especialmente relevante para este estudo, afinal, a organização das coletividades não se baseia apenas em estruturas formais ou hierarquias tradicionais, mas sim na capacidade dos atores de atribuir significados às suas práticas e relações, criando um senso de pertencimento significativo. Essa perspectiva é particularmente útil para analisar o ativismo cristão feminista, pois permite compreender como esses grupos se estruturam e atuam em torno de valores e objetivos que são, antes de tudo, significativos para as mulheres envolvidas.

A classificação apresentada na Tabela 7 foi desenvolvida com base em critérios que buscam capturar de maneira sensível às especificidades empíricas da formação dos atores coletivos mapeados. Cada ator é descrito considerando sua forma de organização e atuação,

permitindo uma análise mais detalhada e contextualizada de suas dinâmicas internas e externas. Por isso, descrevemos os atores mapeados como sendo baseados em (1) **ativismo formativo e educativo**, (2) **ativismo digital e de mobilização virtual**, (3) **ativismo baseado em acolhimento e assistência**, (4) **ativismo estético e identitário**, e (5) **ativismo político e de incidência pública**. Essa estrutura permite compreender as práticas e estratégias de ação desses coletivos em diferentes contextos, respeitando suas especificidades temáticas e operacionais.

**Tabela 7: Tipos do ativismo cristão feminista**

<b>Tipos do ativismo cristão feminista</b>	<b>Ativismo mapeado</b>
Ativismo formativo e educativo	Grupo Flor de Manacá
Ativismo digital e de mobilização virtual	Projeto Redomas
	Marias & Madalenas
	TeoMulher
	Coletivo Núbias
	Tem Mulher na Igreja!
	Coletivo (Fé)ministas
Ativismo baseado em acolhimento e assistência	IRuah
	Preciosa
Ativismo estético e identitário	Coletivo Zaurildas
Ativismo político e de incidência pública	Católicas pelo Direito de Decidir
	Coletivo Vozes Marias
	Movimento Social de Mulheres Evangélicas do Brasil
	Rede de Mulheres Negras Evangélicas
	Fórum de Mulheres Cristãs de Pernambuco
	Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto
	Evangélicas pela Igualdade de Gênero

Fonte: Elaboração própria, 2024.

A construção dessa tipologia analítica partiu de uma abordagem discursiva, orientada pela atenção às práticas de significação e às formas de produção de sentidos mobilizadas pelos coletivos cristãos feministas. O processo envolveu a análise das postagens e materiais

públicos (como manifestos, biografias, eventos e conteúdos formativos), bem como das entrevistas realizadas com integrantes de diferentes grupos, buscando compreender não apenas os temas enunciados, mas os modos como esses enunciados são performados, disputados e articulados em contextos específicos. A partir dessa análise, foi possível identificar regularidades discursivas, estratégias de posicionamento e formas de atuação que se organizam em torno de certos núcleos de sentido. Esses núcleos foram agrupados relacionalmente, resultando nessas cinco categorias que expressam diferentes formas — interconectadas e não excludentes — de mobilização no campo do ativismo cristão feminista.

A opção por uma tipologia que distingue os atores coletivos a partir de seus modos de atuação (e não apenas de suas pautas) foi motivada pela percepção de que muitos desses grupos se sobrepõem tematicamente, mas se diferenciam em termos de estratégia, linguagem, público-alvo e inserção institucional ou comunitária. Por isso, essa classificação não pretende ser estanque: ela reconhece que um mesmo coletivo pode transitar entre diferentes formas de ativismo, ou mesmo incorporar mais de uma ao longo do tempo. Trata-se, portanto, de uma tipologia operacional e descritiva, sensível à diversidade empírica observada no campo e útil para visualizar as dinâmicas organizativas que atravessam o ativismo cristão feminista no Brasil contemporâneo.

Essa classificação, portanto, não se limita a rotular os grupos por suas pautas declaradas, mas busca captar os modos diferenciados de engajamento político e religioso que configuram suas trajetórias. Para além da tipologia proposta, é importante considerar também a própria noção de *coletivo*, amplamente mobilizada por parte dos grupos pesquisados como forma de autodefinição. Perez e Silva Filho (2018), em revisão sistemática da literatura sobre o termo, sustentam que não há uma categorização única compartilhada do que seriam os *coletivos* (além de quantidade de estudos ainda incipiente), mas é possível defini-los “enquanto formas de mobilização da sociedade civil regidas pelos princípios da horizontalidade, não institucionalidade, temporalidade e auto-organização” (PEREZ; SILVA FILHO, 2018, p. 270). Os autores também apontam que boa parte da literatura referente a essa forma de organização está relacionada às reivindicações feministas. Assim, o conceito de coletivos respeita não apenas a autodenominação dos vários grupos pesquisados, mas a percepção do vínculo social construído empiricamente.

Nesse contexto, observa-se que uma parte significativa dos grupos pesquisados adota deliberadamente o termo *coletivo* como forma de autodefinição, indicando uma escolha política e organizativa vinculada à horizontalidade e à autonomia. Entre os dezessete atores analisados, cinco se identificam explicitamente como coletivos, a exemplo do Coletivo Vozes

Marias, Coletivo Núbias, Coletivo Zaurildas e Coletivo (Fé)ministas. Para além dos grupos que adotam explicitamente o termo *coletivo* em sua nomeação, os demais atores do ativismo cristão feminista também se aproximam dessa forma de organização, na medida em que compartilham práticas e discursos que se distanciam das estruturas institucionais convencionais — como partidos políticos, entidades formais ou organizações parlamentares — frequentemente associadas à hierarquia e à burocratização (PEREZ, 2019). Nesse sentido, o uso do termo *coletivo* emerge como uma alternativa simbólica e política a categorias como “entidade”, “associação” ou “instituição”, expressando uma valorização da horizontalidade, da autonomia e da auto-organização.

O ativismo cristão feminista, embora inclua grupos que passaram por processos de institucionalização, como Católicas pelo Direito de Decidir e Evangélicas pela Igualdade de Gênero, é predominantemente composto por coletividades que operam de maneira mais autônoma e descentralizada. Essas coletividades, muitas vezes organizadas em ambientes digitais, adotam uma abordagem flexível e dinâmica, priorizando a comunicação e a dimensão estética em suas estratégias de atuação. Nessa direção, colocar o problema da formação do ativismo cristão feminista significa reconhecer que aquilo que se chama “movimento”, e ao qual por comodidade de observação e de linguagem se atribui uma unidade, é na realidade, resultante de processos sociais heterogêneos. Ou seja, o que confere a aparência de “unidade” ao ativismo cristão feminista não é a ausência de diferenças internas, mas a capacidade de articular essas diferenças em torno do significativo vazio: feminismo cristão.

A noção de unidade no ativismo cristão feminista é uma construção complexa que reflete tanto estratégias internas dos grupos quanto escolhas analíticas dos observadores/pesquisadores. Para os próprios grupos, essa percepção de coesão muitas vezes atende a fins estratégicos, projetando força, clareza identitária e mobilização. Do ponto de vista analítico, entretanto, a ênfase na unidade pode derivar da aceitação da autoimagem pública dos grupos ou de uma tentativa de simplificar a análise de um fenômeno intrinsecamente diverso. Isso levanta questões sobre a finalidade dessa conveniência: ela serve ao pesquisador, que busca ordenar a heterogeneidade, ou ao ativista, que necessita de coesão para legitimar a causa? Nesse sentido, é essencial adotar uma abordagem crítica que reconheça tanto os processos de articulação que produzem a unidade quanto às dinâmicas internas que sustentam as tensões e as diferenças no movimento.

Nessa direção, a tipologia apresentada é um ponto de partida valioso para essa desconstrução, mas necessita ser aprofundada na análise dos antagonismos que surgem entre os diferentes tipos identificados, assim como na relação desses tipos com o feminismo

secular. Cada tipo de organização não apenas pertence a uma categoria, mas também constrói e aciona seu próprio agonismo, seja na disputa por significados internos ao campo feminista, seja na interlocução crítica com outros feminismos, incluindo mulheres religiosas que se identificam como “apenas seculares”. Ademais, é essencial destacar que, apesar das divergências internas e dos diferentes posicionamentos, o campo do ativismo cristão feminista tem se mantido relativamente coeso nos últimos anos, principalmente em resposta ao antagonismo patriarcal que atravessa e afeta todos os feminismos de maneira indiscriminada. Esse antagonismo comum não apenas reforça as articulações internas, mas também oferece uma base estratégica para a construção de solidariedades, mesmo em meio a diferenças significativas.

Como vimos anteriormente, o significante feminismo cristão opera como um ponto de convergência que articula demandas diversas em uma cadeia de equivalências, sem suprimir as diferenças que as caracterizam. Essa articulação ocorre não porque os atores compartilhem traços comuns, mas porque suas demandas, embora distintas, se relacionam em oposição a um antagonista comum, como o conservadorismo religioso e o patriarcado. Conforme Laclau, a equivalência não significa igualdade ou compartilhamento literal, mas uma construção discursiva que organiza demandas diversas em torno de uma lógica comum, sem eliminar a especificidade de cada uma. Nesse contexto, a unidade percebida no ativismo cristão feminista é uma construção discursiva que responde a necessidades estratégicas de coesão e mobilização. Essa unidade não é um dado objetivo ou uma consequência necessária da articulação, mas um efeito retórico que fortalece a equivalência, permitindo a expansão da articulação ou a gestão de tensões internas.

Para compreender plenamente o sentido e a dinâmica dessa ação coletiva, é necessário desconstruir a aparente unidade empírica do fenômeno, não apenas para evidenciar a diversidade de atores envolvidos, mas, sobretudo, para expor como o discurso de unidade mascara as diferenças de demandas, valores e posicionamentos internos. Esse ativismo não se concentra prioritariamente em integrar-se ao movimento feminista secular, mas em interpelar mulheres que rejeitam o feminismo por causa de sua fé cristã, buscando incidir sobre o discurso patriarcal predominante em suas tradições religiosas. O antagonismo central está direcionado ao patriarcado cristão, que é articulado como parte de uma estrutura patriarcal mais ampla, enquanto as disputas com o feminismo secular permanecem dentro do mesmo campo, sem configurarem antagonismo.

Apresento agora os diferentes tipos de ativismo cristão feminista, destacando suas formas de organização, estratégias discursivas e articulações políticas. A análise segue a

ordem decrescente de alcance virtual dos coletivos, com base nas categorias desenvolvidas neste trabalho.

### **6.1.1. Católicas pelo Direito de Decidir (CDD)**

A Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) é o ator coletivo mais conhecido e institucionalizado entre os grupos do ativismo cristão feminista no Brasil. Fundada em 1993, em São Paulo, como parte de uma articulação transnacional de mulheres católicas comprometidas com os direitos sexuais e reprodutivos, a CDD se consolidou como uma organização não governamental com sede física, equipe profissionalizada e representantes em diversos estados. Esse modelo organizacional formal a distingue de outras coletividades mais horizontais do campo e lhe confere um grau de capilaridade e influência política raro entre coletivos feministas religiosos no país. A identidade do grupo se articula em torno de uma reivindicação paradoxal: ser ao mesmo tempo católica e feminista. Ao assumirem publicamente esse pertencimento duplo, as integrantes da CDD produzem uma tensão doutrinária com a Igreja Católica — que se opõe formalmente à autonomia reprodutiva — ao mesmo tempo em que ativam elementos de ressonância doutrinária ao mobilizar valores como justiça social, compaixão e dignidade humana.

A publicação natalina de 2024, em que se lê “Até Maria foi consultada para ser mãe de Deus” (Figura 10), revela uma operação discursiva complexa, que mobiliza recursos semióticos, teológicos e políticos para articular uma crítica ao patriarcado religioso a partir do interior da tradição cristã. Ao escolher a figura de Maria — um dos ícones mais centrais da fé católica — para discutir consentimento, o coletivo opera um gesto de ressonância doutrinária altamente estratégico, que vincula o discurso feminista a uma narrativa bíblica amplamente reconhecida e respeitada entre fiéis. A legenda “Jesus nasce de uma escolha, não de uma violência” atua como enunciação liminar: sua força está justamente na capacidade de produzir identificação simbólica com a fé cristã, ao mesmo tempo em que reconfigura seus significados fundacionais.

Esse gesto discursivo tem dupla potência. Primeiro, ele articula o repertório feminista do consentimento com uma gramática religiosa familiar, rompendo com a dicotomia entre fé e autonomia corporal. Depois, ele ativa um antagonismo interno ao campo teológico, ao confrontar diretamente a interpretação historicamente dominante da figura de Maria como modelo de obediência passiva, pureza sexual e maternidade compulsória. Ao reposicioná-la como sujeito de vontade e agência, a CDD subverte uma das mais potentes construções simbólicas do cristianismo tradicional. Trata-se de um deslocamento teológico que

desestabiliza o uso normativo da religião como dispositivo de controle dos corpos femininos e reabre a tradição de disputa política.

**Figura 10: Postagem das Católicas pelo Direito de Decidir na campanha “Nem Presa Nem Morta” uso da figura de Maria como argumento teológico por consentimento e autonomia reprodutiva**



Fonte: Postagem publicada por @ascaticas1 no Instagram, em 24 de dezembro de 2024.

**Figura 11: Postagem das Católicas pelo Direito de Decidir “O DIU é laico” defesa da laicidade na saúde reprodutiva**



Fonte: Postagem publicada por @ascaticas1 no Instagram, em 24 de janeiro de 2024.

A estética visual da imagem — inspirada na *pop-art*, com figuras femininas de bocas cobertas e um design gráfico vibrante — opera como dispositivo discursivo que traduz visualmente o entrelaçamento entre tradição religiosa e crítica feminista. A escolha por uma linguagem acessível e visualmente impactante amplia seu alcance, interpelando

simultaneamente sujeitos de fé e públicos digitalmente engajados nas lutas por justiça de gênero. As bocas cobertas evocam, ao mesmo tempo, a imposição histórica do silêncio às mulheres nas tradições religiosas e a urgência de romper com esse silenciamento. Trata-se, portanto, de uma estratégia que articula o sensível e o político, ativando afetos, memórias e tensões que atravessam tanto o campo religioso quanto o campo feminista.

A campanha “O DIU é laico” (Figura 11) exemplifica uma operação discursiva que evidencia o antagonismo entre o projeto feminista católico defendido pela CDD e os setores conservadores da Igreja Católica que buscam estender sua doutrina sobre sexualidade à esfera pública. A crítica à recusa de hospitais confessionais, como o Hospital São Camilo, em ofertar métodos contraceptivos, explicita não apenas uma disputa por políticas públicas, mas uma confrontação direta com a tentativa de monopolização moral da saúde por meio de convicções religiosas. Nesse contexto, o antagonismo se estrutura em torno da tentativa de hegemonização do espaço público por valores religiosos particulares, os quais são denunciados pela CDD como formas de violência simbólica e institucional contra os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres.

A campanha, ao mesmo tempo, articula uma reinterpretação da laicidade não como exclusão da religião do espaço público, mas como a recusa à imposição de dogmas religiosos sobre as políticas públicas. Nesse sentido, o ativismo cristão feminista promovido pela CDD reivindica uma presença religiosa no debate público que seja compatível com os princípios da laicidade, entendida como condição para o exercício pleno da cidadania. A crítica à atuação de hospitais confessionais, como no caso do Hospital São Camilo, não se dirige à identidade religiosa em si, mas à forma como essa identidade é mobilizada para negar direitos universais. Trata-se de uma operação de tensão doutrinária que desafia a normatividade católica tradicional a partir de dentro — não pela negação da fé, mas pela sua reconfiguração ética e política à luz de uma espiritualidade feminista comprometida com a justiça social.

Nesse campo de disputas, a CDD atua como uma coletividade midiaticizada que mobiliza as plataformas digitais como arenas de visibilidade, formação e engajamento. Com mais de 90 mil seguidores, suas campanhas digitais — como o uso do “*artivismo*”, a produção de cartilhas e o *podcast CatoLaicas* — operam como ferramentas de articulação entre distintas audiências: católicas praticantes, feministas seculares, ativistas dos direitos reprodutivos e agentes da sociedade civil. Essa articulação é sustentada por uma estética política própria, marcada pela centralidade da corporeidade feminina, da linguagem acessível e da representação de mulheres racializadas, compondo uma pedagogia visual que performa o dissenso dentro da fé. Com isso, o grupo não apenas tensiona a hegemonia doutrinária, mas

disputa os sentidos do catolicismo no espaço público, ampliando sua ressonância com sujeitos que se reconhecem na interseção entre fé, autonomia e justiça.

### **6.1.2. Marias e Madalenas**

O coletivo Marias e Madalenas se destaca como uma das expressões mais potentes do ativismo cristão feminista voltado à mobilização digital. Formado por mulheres adventistas com trajetórias diversas — raciais, geracionais, profissionais e familiares — o grupo surgiu da experiência de círculos bíblicos entre mulheres que buscavam revisitar os textos sagrados a partir de uma perspectiva crítica de gênero. Em 2020, esse espaço informal se torna público através de uma página no Instagram, que se consolida como principal plataforma de atuação. Ao transformar a mediação da fé em conteúdo digital, o grupo incorpora a linguagem das redes como ferramenta teológica e política, integrando-se à tipologia de ativismo digital e de mobilização virtual. Esse esforço de ressignificação encontra forte ressonância nas redes: algumas postagens do coletivo ultrapassam mil e novecentas curtidas, o número expressivo de interações revela não apenas a relevância temática, mas também a força performativa das publicações como espaços de mobilização afetiva, espiritual e política. O engajamento do público — via curtidas, comentários e compartilhamentos — constitui, por si só, uma evidência de que o discurso das Marias e Madalenas encontra eco entre mulheres crentes que desejam conciliar fé e justiça de gênero.

Por meio de publicações semanais, vídeos, reflexões bíblicas e interação com o público, as Marias e Madalenas articulam um discurso inclusivo, acessível e provocador. O projeto “Mulheres Ocupando o Púlpito” é exemplo dessa proposta: todo sábado, uma mulher é convidada a compartilhar uma reflexão bíblica, independentemente de formação teológica ou vínculo eclesiástico formal. A ação contesta a exclusividade masculina no púlpito tradicional, ao reivindicar a presença e a autoridade das mulheres na pregação, mas o faz a partir de dentro das igrejas, tensionando suas estruturas sem necessariamente romper com elas.

A campanha, no entanto, também evidenciou os limites e resistências enfrentados pelas ativistas no interior das instituições religiosas. Em uma postagem de outubro de 2020, o grupo relatou que vídeos com a hashtag foram removidos do ar após gerarem desconforto por parte de um pastor, ainda que citado apenas de forma indireta. Esse episódio revela um antagonismo intraeclesial, no qual a simples afirmação da presença feminina no púlpito é percebida como ameaça à ordem simbólica vigente — ordem essa historicamente marcada pela autoridade masculina sobre os espaços de fala e interpretação da Bíblia. A retirada dos

vídeos não representa apenas um gesto de censura, mas expressa a tensão entre projetos conflitantes de igreja: de um lado, a manutenção de um modelo hierárquico, patriarcal e masculino; de outro, a emergência de práticas que afirmam a legitimidade da autoridade espiritual feminina.

**Figura 12: Postagem das Marias e Madalenas disputa por legitimidade na campanha #OcupandoOPulpito**



Fonte: Postagem publicada por @marias\_e\_madalenas no Instagram, em 14 de outubro de 2023.

A resposta do coletivo, entretanto, não foi de recuo, mas de reafirmação. Ao acolher o pedido de desculpas e reiterar o apoio à ocupação feminina dos espaços de pregação, o grupo atua estrategicamente dentro dos limites da instituição, confrontando sem romper, e expondo o antagonismo sem convertê-lo imediatamente em ruptura. Essa postura evidencia uma forma de ação política sensível ao terreno em que se insere: um ativismo cristão feminista que não abdica da crítica, mas tampouco rompe com a experiência eclesial compartilhada por suas integrantes. Assim, o episódio não apenas ilustra o embate com setores clericais conservadores, mas também exemplifica a aposta do coletivo em transformar o espaço religioso por meio de práticas insistentes, simbólicas e afetivas — capazes de tensionar, ressignificar e disputar hegemonia dentro das próprias igrejas.

Mais do que um episódio isolado, essa situação ilustra a tensão doutrinária vivida por quem propõe transformações a partir de dentro: ao mesmo tempo em que afirmam estar em comunhão com a missão confiada por Deus, precisam lidar com retaliações simbólicas, silenciamentos e vigilância institucional. A campanha #OcupandoOPulpito, portanto, não se limita à distribuição simbólica da palavra — ela explicita a disputa pelo direito de interpretar,

falar e agir dentro do campo religioso. Reforça-se, assim, a dimensão contra-hegemônica do coletivo, que mesmo diante de tentativas de apagamento, mantém seu compromisso com o acolhimento, o incentivo e o debate, como afirmam na legenda: “permanecer, evoluir, construir e desconstruir até que Ele venha” (MARIAS e MADALENAS, 2020).

**Figura 13: Postagem das Marias e Madalenas ética cristã do amor como crítica à LGBTfobia**



Fonte: Postagem publicada por @marias\_e\_madalenas no Instagram, em 18 de maio de 2023.

Essa recusa em ceder diante das pressões institucionais revela não apenas a dimensão contra-hegemônica do coletivo, mas também seu compromisso contínuo com a produção de sentidos alternativos no interior da tradição cristã. A disputa pelo púlpito é, portanto, parte de um movimento mais amplo de reapropriação teológica, em que as escrituras e os símbolos religiosos são relidos sob a ótica do cuidado, da justiça e da inclusão. Essa estratégia se manifesta de forma eloquente em diversas postagens do coletivo. Em uma delas, lê-se: “Você não precisa deixar de ser crente para deixar de ser homofóbico”, acompanhada da citação de João 4:20-21 (Figura 13). A frase mobiliza uma ressonância doutrinária com os valores centrais do cristianismo — o amor, a empatia e a coerência entre fé e prática — ao mesmo tempo em que desafia leituras fundamentalistas que naturalizam a LGBTfobia como expressão legítima da fé. Ao colocar o versículo bíblico como respaldo, o coletivo denuncia a contradição entre proclamar amor a Deus e odiar o próximo, reposicionando o cristianismo como espaço de acolhimento e justiça.

Essa mesma lógica interpretativa reaparece na releitura da história das filhas de Zelofeade, utilizadas pelo grupo como referência bíblica de resistência e justiça social (Figura 14). Ao resgatar a narrativa de cinco mulheres que desafiaram uma ordem legal excludente para garantir seu direito à herança, as Marias e Madalenas constroem uma genealogia espiritual da desobediência justa, em que a coragem de questionar é legitimada pela própria

Escritura. O *card*, que ironiza o termo “*mimizentas*”, frequentemente usado para desqualificar mulheres ativistas, transforma a acusação em insígnia de resistência. A escolha não é apenas didática — é política: mostra que a dissidência não é novidade, nem heresia, mas parte constitutiva da tradição. E mais: mostra que há precedentes divinos para que essa dissidência seja acolhida, como demonstra a resposta favorável de Moisés e de Deus.

**Figura 14: Postagem das Marias e Madalenas resistência feminina como fundamento bíblico do feminismo cristão**



Fonte: Postagem publicada por @marias\_e\_madalenas no Instagram, em 08 de setembro de 2022.

Assim, a atuação das Marias e Madalenas redefine os contornos da prática religiosa sem romper com sua estrutura. Ao mesmo tempo em que denuncia a omissão institucional diante da violência e da exclusão, o grupo constrói espaços de pertencimento, formação e solidariedade. Não se trata apenas de ocupar os púlpitos digitais, mas de reimaginar o próprio sentido de comunidade eclesial. Nesse processo, a *internet* não é apenas meio, mas lugar teológico: um espaço onde a Palavra se faz corpo, e onde a fé se traduz.

### 6.1.3. Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto (FEPLA)

Fundada em 2016 por mulheres da Igreja Batista do Caminho (SP), a FEPLA (Frente Evangélica pela Legalização do Aborto) surgiu como resposta à resistência de grupos cristãos hegemônicos. Após perseguições internas que levaram à saída de integrantes, a Frente se rearticulou em 2017, durante o 8M no Rio de Janeiro, no contexto do julgamento da ADPF 442 no STF. Como relembra a Ativista 11: “foi nesse 8M que a Camila [Montavoni] fez um apelo e várias de nós entramos na FEPLA ali mesmo, falando das nossas dores, antes mesmo de termos embasamento teórico na teologia feminista” (Ativista 11: Entrevista, 2022). Com forte presença digital, a FEPLA consolidou sua atuação nas redes sociais como principal

frente de incidência. Criou seu perfil no Facebook (em 2017) e no Instagram (em 2019), acumulando, respectivamente, cerca de 8 mil e 7,5 mil seguidores. Esses canais não apenas funcionam como vitrines informativas, mas também como espaços de resistência simbólica, denúncia e acolhimento.

**Figura 15: Postagem da Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto “Deus é mulher” como resignificação feminista da figura divina**



Fonte: Postagem publicada por @evangelicaspelalegalização no Instagram, em 08 de março de 2023.

Embora se constitua como um coletivo midiaticizado, com forte presença nas redes sociais, a FEPLA deve ser compreendida como uma expressão de ativismo político e de incidência pública. Sua atuação ultrapassa a esfera digital: o grupo participa de manifestações nacionais — como os atos do 8M e mobilizações em defesa da legalização do aborto —, estabelece parcerias com coletivos feministas e organizações progressistas, contribui para a formação de ativistas em contextos religiosos e seculares, e produz materiais formativos e de mobilização. Entre suas iniciativas destacam-se a produção de conteúdos educativos — como o livro *Bíblia, Mulheres e Justiça Reprodutiva* (2021), realizado em parceria com Novos Diálogos e o Fundo Elas —, a promoção de cursos, *lives*, *twittaços* e ações de acolhimento a mulheres em situação de abortamento.

Uma das ações mais emblemáticas foi a #VigíliaPérola, organizada diante do Hospital Pérola Byington, referência no atendimento à saúde da mulher em São Paulo, onde grupos ultraconservadores realizavam protestos contra o aborto legal. A presença da FEPLA nesses atos se configurou como uma contra-ofensiva simbólica e afetiva, que disputava o espaço público religioso a partir de uma perspectiva cristã feminista e antiproibicionista. Na legenda que convoca a vigília, o coletivo denuncia explicitamente a atuação do grupo “40 Dias pela Vida” como fundamentalista e contrário a direitos reprodutivos garantidos por lei desde 1940,

nos casos de estupro ou risco à vida da gestante. Em resposta, a FEPLA enfatiza a importância de proteger tanto os profissionais de saúde quanto as mulheres que buscam o hospital, reconfigurando a narrativa religiosa dominante ao lado da legalidade, do cuidado e da compaixão cristã.

A radicalidade teológica expressa na postagem “Deus é mulher”, publicada em 8 de março de 2023, não pode ser dissociada da própria condição marginal em que atua a FEPLA. Ao representar mãos de mulheres negras tocando-se em uma releitura da iconografia da criação (Figura 15), o coletivo mobiliza uma tensão doutrinária de alta intensidade, confrontando diretamente a figura hegemônica de um Deus branco, masculino e patriarcal — pilar simbólico da tradição cristã ocidental. A imagem propõe não apenas uma nova representação do divino, mas uma reconfiguração completa dos termos a partir dos quais a fé é imaginada, sentida e vivida. Ao evocar uma divindade negra e feminina, a FEPLA desloca os fundamentos raciais e de gênero da teologia dominante, propondo uma espiritualidade afetiva, insurgente e comprometida com a autonomia das mulheres.

Essa operação simbólica está enraizada nas vivências das jovens evangélicas e mulheres desigrejadas, que não apenas produzem teologia a partir de outras referências, mas o fazem desde um lugar de exclusão estrutural. Como relata a Ativista 11, “a gente é uma ponte [...] nos movimentos feministas tradicionais e também com os movimentos evangélicos que estão dentro das igrejas”. A FEPLA se apresenta, assim, como um movimento de fronteira, que transita entre campos discursivos distintos e articula alianças possíveis entre fé e feminismo, sem se deixar capturar por lógicas institucionais. Sua identidade política é construída justamente nesse entre-lugar: ao mesmo tempo dentro e fora das igrejas, reivindicando a linguagem da fé enquanto tensiona seus marcos normativos.

Contudo, essa posição fronteiriça também revela os limites e o antagonismo intraeclesial profundo enfrentado pelo coletivo. Ainda segundo a Ativista 11, a intenção inicial era inserir o debate dentro das igrejas, mas as ameaças e retaliações tornaram inviável essa proposta: “as ameaças eram muito grandes [...] e ficou mais difícil acessar os espaços da igreja” (Ativista 11: Entrevista, 2022). Esse relato evidencia que a própria radicalidade teológica e política da FEPLA, ao subverter símbolos centrais da tradição cristã, produz reações institucionalmente violentas — censura, silenciamento, fechamento de portas. A migração para as redes sociais, portanto, não é uma mera adaptação de formato, mas uma estratégia de sobrevivência discursiva e de reinvenção dos espaços de enunciação. Trata-se de ocupar outras arenas públicas onde a teologia feminista e antirracista possa florescer, desafiando a hegemonia religiosa tanto simbólica quanto institucional.

A presença no ambiente digital, portanto, não substitui a ação pública, mas a amplia e potencializa. A FEPLA constrói uma atuação que articula pedagogia feminista, espiritualidade engajada e intervenção política, tensionando frontalmente o discurso religioso hegemônico que instrumentaliza a fé para cercear direitos. Trata-se de um ativismo que recusa a dicotomia entre fé e política, e que reivindica o espaço público — inclusive o religioso — como lugar legítimo para a luta por justiça reprodutiva.

#### **6.1.4. Coletivo (Fé)Ministras**

O Coletivo (Fé)Ministras ocupa um lugar singular no campo do ativismo cristão feminista ao conjugar denúncia, espiritualidade e redes de solidariedade em torno de uma pauta específica: o combate aos abusos dentro das igrejas evangélicas. Fundado em 2018, o grupo atua predominantemente por meio do Instagram, onde mobiliza cerca de 17 mil seguidores em torno de postagens que denunciam a violência simbólica e física cometida no interior de comunidades religiosas. Sua tipologia de atuação pode ser classificada como ativismo digital e de mobilização virtual. O coletivo utiliza *hashtags* como #AbusosDaIgreja e promove campanhas que expõem a cumplicidade estrutural das lideranças eclesiais com a cultura do silêncio e da impunidade.

A organização do (Fé)Ministras é horizontal e descentralizada, priorizando a escuta e o acolhimento de relatos anônimos. Seu perfil no Instagram funciona como um canal de denúncia e uma vitrine de resistência, onde as postagens — compostas por frases de impacto, testemunhos, imagens e textos curtos — desconstruem a autoridade moral tradicionalmente atribuída aos pastores. A denúncia “abusadores também podem ser pastores” (Figura 16) exemplifica uma das principais estratégias do coletivo: questionar a invulnerabilidade das lideranças religiosas. Trata-se de uma operação de tensão doutrinária, que desafia o modelo patriarcal de autoridade sacralizada ao mesmo tempo em que resgata valores cristãos como justiça, verdade e cuidado. A ressonância doutrinária se manifesta na proposta de reconstrução da fé a partir de uma perspectiva libertadora. O coletivo oferece uma espiritualidade alternativa, em que mulheres possam viver sua fé sem submissão ou silenciamento. Ao se dirigir diretamente às mulheres evangélicas que se sentem deslocadas ou feridas por suas comunidades religiosas, o (Fé)Ministras propõe um espaço seguro para partilha e reconstrução subjetiva. Essa abordagem acolhedora se articula à crítica institucional, compondo uma cadeia discursiva que une fé, justiça e emancipação.

**Figura 16: Postagem das Fé.ministras crítica à autoridade pastoral e denúncia de abuso religioso**



Fonte: Postagem, Instagram: (Fê)ministras, 26 de julho de 2021.

**Figura 17: Postagem das Fé.ministras ressignificação feminista da sexualidade como expressão do sagrado**



Fonte: Postagem, Instagram: (Fê)ministras, 26 de julho de 2021.

**Figura 18: Postagem das Fé.ministras tradução da teologia feminista em linguagem cotidiana**



Fonte: Postagem, Instagram: (Fê)ministras, 26 de julho de 2021.

As postagens “Deus não está no controle, está no cuidado” (Figura 18) e “O clitóris é divino” (Figura 17), publicadas pelo coletivo (Fé).ministras, revelam operações discursivas intensamente marcadas por antagonismos intraeclesiais e macrosociais. Ao afirmar que Deus não está no controle, mas no cuidado, o coletivo confronta interpretações teológicas centradas na autoridade, na punição e no poder masculino. Essa formulação desloca a figura tradicional do Deus-pai, associada à hierarquia e ao controle, e a reinscreve em uma chave relacional, afetiva e não patriarcal, em diálogo com a teologia feminista. O antagonismo aqui se expressa dentro do campo religioso, ao desafiar a teologia dominante e propor uma imagem divina que rompe com os fundamentos da autoridade clerical e do modelo de liderança masculino.

Já a postagem “O clitóris é divino” amplia esse antagonismo ao nível macrosocietal. Ao declarar o prazer feminino como sagrado, o coletivo confronta não apenas a moral religiosa conservadora, mas também os dispositivos sociais e políticos que historicamente criminalizaram o corpo e a sexualidade das mulheres. Essa afirmação desafia diretamente o discurso da direita cristã que associa feminismo e libertação sexual à degradação moral. Ao inscrever o corpo no centro da experiência espiritual, as (Fé).ministras subvertem o regime simbólico que sustenta tanto o patriarcado religioso quanto o moralismo estatal, construindo um campo de dissenso onde o prazer não é pecado, mas revelação.

Em termos de articulação entre sujeitos religiosos, o coletivo se alinha com outras iniciativas cristãs feministas que propõem releituras críticas da doutrina sem abandonar os símbolos da fé — o que permite a construção de cadeias de equivalência em torno da justiça de gênero, do cuidado e da autonomia espiritual. No segundo eixo, o da articulação com o campo feminista secular, essas postagens funcionam como ponte: ao inserir temas como sexualidade, prazer e corporeidade no vocabulário cristão, (Fé).ministras desafia a ideia de que religião e feminismo seriam campos mutuamente excludentes, contribuindo para ampliar o alcance do feminismo e diversificar seus sujeitos políticos.

### **6.1.5. Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG)**

O grupo Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG) foi fundado em 2015, em São Paulo, por iniciativa da teóloga Valéria Vilhena, durante o Fórum Pentecostal Latino-Americano. Inspirado pela atuação da ONG Católicas pelo Direito de Decidir, o grupo surgiu da constatação da ausência de um espaço semelhante para mulheres evangélicas. A partir desse encontro, formou-se um pequeno grupo de mulheres — entre elas pesquisadoras, pastoras e lideranças comunitárias — comprometidas com o enfrentamento à violência contra

as mulheres e com a construção de um feminismo articulado à fé evangélica. O ator coletivo buscava se desvincular das estruturas clericais, propondo um espaço de protagonismo feminino a partir da experiência religiosa vivida, especialmente nas periferias e igrejas pentecostais.

A atuação da EIG pode ser classificada como ativismo político e de incidência pública, tal como a CDD. Sua organização é descentralizada, com coordenações regionais em estados como Pernambuco, Bahia, Goiás, São Paulo, Espírito Santo e Rio de Janeiro. Além de promover campanhas públicas e inserção em conselhos de políticas públicas, a EIG realiza formação teológica feminista, cultos com espiritualidade libertadora e encontros inter-religiosos. A Ativista 12, descreve que a EIG trabalha em três frentes: formação teológica feminista, espiritualidade feminista (por meio de cultos e encontros mensais) e ação política (com atuação em conselhos e espaços públicos). Para ela, “isso traz um novo direcionamento, um novo olhar, uma nova perspectiva para a nossa caminhada” (Ativista 12: Entrevista, 2022).

A EIG mobiliza, de forma consciente, uma combinação de estratégias de ressonância e tensão doutrinária. A ressonância se dá na valorização da linguagem bíblica e da espiritualidade evangélica, como forma de reconectar mulheres à sua fé sem submissão. Muitas das integrantes vêm de igrejas históricas ou pentecostais e relatam experiências de exclusão e violência simbólica, mas também de reencontro com a fé em espaços feministas. A Ativista 8 afirma que “a libertação de todo e qualquer tipo de violência está muito conectada com os princípios de Jesus” (Ativista 8: Entrevista, 2022), e que a espiritualidade precisa ser compreendida como parte da vida pública e das relações sociais. Essa leitura é compartilhada pela Ativista 12 que afirma: “os textos bíblicos, as narrativas bíblicas são gritantes em relação à justiça social... se eu não faço uma hermenêutica responsável, eu perco a oportunidade de mostrar o Deus que eu conheço” (Ativista 12: Entrevista, 2022). Já a tensão doutrinária aparece de forma incisiva em ações que questionam o patriarcado e o racismo institucionalizado nas igrejas. A EIG denuncia os silenciamentos, os abusos e a moral sexual seletiva presente nos espaços religiosos, atuando contra doutrinas que sustentam a culpabilização das mulheres. A crítica à figura do pastor como autoridade moral inviolável é exemplo disso, assim como o enfrentamento ao discurso teológico que romantiza o sofrimento feminino em nome de uma suposta submissão cristã.

O antagonismo mobilizado pela EIG é construído principalmente contra os valores conservadores das lideranças evangélicas e contra as estruturas eclesiais que perpetuam o patriarcado, o racismo e a violência de gênero. A fala da Ativista 14 é contundente: “esse

cristianismo [institucional] é uma grande forma de violência (...) não acredito que vá haver mudança sem uma ruptura com a matriz eurocêntrica e patriarcal do cristianismo atual” (Ativista 14: Entrevista, 2023). Ela propõe uma leitura decolonial e afrocentrada da fé cristã como caminho para a transformação. A cadeia de articulação mobilizada pela EIG integra significantes como fé, justiça social, escuta, laicidade, autonomia e dignidade. Essa articulação se traduz tanto na produção de conteúdo — como cordéis, cartilhas e cursos — quanto na inserção em conselhos de direitos e instâncias deliberativas. A luta contra a violência doméstica e o feminicídio, o acolhimento às mulheres crentes e a denúncia do abuso espiritual são expressões concretas dessa prática.

**Figura 19: Postagem das Evangélicas pela Igualdade de Gênero crítica ao machismo implícito e ao controle do corpo feminino na igreja**



Fonte: Facebook: EIG, 3 de outubro de 2017.

A presença digital da EIG, especialmente no Instagram e Facebook, tem sido fundamental para sua visibilidade e articulação nacional. Postagens como a da Figura 18, que ironiza os discursos de controle moral sobre o corpo feminino, mostram a eficácia de estratégias comunicacionais que aliam crítica feminista e linguagem religiosa acessível. As redes sociais funcionam como espaços de acolhimento, denúncia e formação, conectando mulheres de diferentes trajetórias e regiões. Assim, a EIG representa uma prática política-religiosa situada nas margens, mas profundamente articulada com as estruturas institucionais, com as bases comunitárias e com o campo feminista. Sua potência reside na capacidade de disputar sentidos — tanto no campo religioso quanto no político — e de construir um espaço em que a fé não seja obstáculo, mas fonte de emancipação.

### 6.1.6. Projeto Redomas

O Projeto Redomas emerge como uma iniciativa contra-hegemônica que desafia as estruturas patriarcais enraizadas nos espaços de fé cristã. Seu nome, remetendo à imagem de

uma redoma que tanto protege quanto aprisiona, simboliza a ambivalência dos ambientes religiosos para as mulheres, que frequentemente combinam acolhimento e opressão. Fundado em 2015, o projeto nasceu no contexto de um evento regional da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB), realizado no Sul do país. Nesse encontro, segundo Ativista 6, “as mulheres decidiram debater mais profundamente os processos de objetificação, constrangimento e opressão que vivenciavam dentro do movimento, pelo simples fato de serem mulheres” (Ativista 6: Entrevista, 2022).

O Redomas consolidou-se como um espaço de resistência e transformação para mulheres cristãs, reunindo teólogas, ativistas, artistas e jovens evangélicas com perfil universitário. O coletivo atua exclusivamente no meio digital e possui uma presença significativa nas redes, com cerca de 5 mil seguidores no Instagram e Facebook, além de canal no YouTube, perfil no Spotify e colaborações com outros podcasts e coletivos. Seu repertório abrange textos, relatos, arte digital, memes, cartilhas, vídeos e campanhas. As integrantes descrevem sua produção teológica como um “construto colaborativo” (REDOMAS, 2018), com base em redes de apoio que incluem voluntárias, acadêmicas, artistas e militantes de outros coletivos feministas cristãos. Esse caráter colaborativo é reiterado pela Ativista 6 ao afirmar que “não tem como desvincular a minha fé do ativismo porque são os próprios versículos da Bíblia, os princípios do cristianismo, que me radicalizaram em busca de justiça social” (Ativista 6: Entrevista, 2022).

A atuação do Projeto Redomas pode ser classificada como ativismo digital e de mobilização virtual, tal como o coletivo Marias e Madalenas. Essa classificação se justifica por três razões principais. Primeiro, o Redomas não está vinculado a uma comunidade religiosa física ou atuação territorial, sendo sua presença completamente mediada pelas plataformas digitais. Segundo, sua principal forma de atuação é a produção e circulação de conteúdos nas redes, por meio de repertórios multimodais que dialogam com um público jovem e conectado. Terceiro, o coletivo prioriza a criação de espaços simbólicos e afetivos de escuta, troca e produção colaborativa de saberes teológicos, promovendo um feminismo cristão em rede que transcende fronteiras denominacionais, geográficas e institucionais.

A principal estratégia de ressonância mobilizada pelo Redomas está na linguagem acessível, estética sensível e uso de formatos digitais populares, como memes, podcasts e arte visual. Essa combinação permite que os conteúdos dialoguem com a espiritualidade cotidiana de mulheres jovens evangélicas, muitas vezes desigrejadas ou críticas de suas denominações. A ressonância também se expressa no uso de referências bíblicas e expressões de fé que permanecem familiares, embora reinterpretadas a partir de uma ótica feminista. Como afirma

a Ativista 6: “a figura de Cristo nunca foi incompatível com os questionamentos que me geravam. [...] São os próprios textos bíblicos, as incongruências que eu via entre o que a igreja fazia e o texto bíblico, que me despertaram” (Ativista 6: Entrevista, 2022).

No caso do coletivo Redomas, a tensão doutrinária se manifesta de forma distribuída e estratégica, sem recorrer a confrontos diretos com lideranças religiosas ou com a instituição eclesial. Ao abordar temas como liberdade sexual, autonomia corporal, racismo, violência simbólica e LGBTQIA+fobia, o coletivo desafia os discursos teológicos normativos — mas o faz com um registro pastoral e pedagógico, mais voltado à permanência e transformação gradual dentro do campo religioso. Postagens como “O machismo nas igrejas ainda não acabou” (Figura 19) e “Denunciar o patriarcado deve ser um compromisso cristão” (Figura 20) expressam com clareza um antagonismo intraeclesial, ao denunciarem estruturas de poder e desigualdade de gênero dentro das igrejas. No entanto, essa crítica não se dá por meio de ataques nominais ou confrontos abertos, mas por meio de frases reflexivas, linguagem acolhedora e construção cuidadosa da crítica.

**Figura 20: Postagem do Projeto Redomas desconstrução de gênero a partir da releitura da criação bíblica**



Fonte: Postagem, Instagram: @projetoedomas, 8 de março de 2024.

Essa escolha discursiva não é acidental. O Redomas adota uma estratégia de interpelação interna, voltada aos próprios sujeitos crentes, especialmente mulheres evangélicas que permanecem vinculadas às igrejas, mas vivem tensões com os discursos oficiais. A estética do coletivo — marcada por paletas suaves, tipografia limpa e linguagem espiritualizada — reforça essa abordagem sensível, não agressiva, que evita a ruptura simbólica. Em vez de antagonizar diretamente as lideranças religiosas ou denominações específicas, o Redomas mantém abertos os canais de escuta e diálogo, buscando produzir

deslocamentos simbólicos a partir de dentro. Essa mediação aparece também no depoimento da Ativista 6, ao lembrar que a criação do coletivo veio da percepção de que “só denunciar não adianta [...], tem que trazer remédios para curar essa ferida” (Entrevista, 2022). A metáfora do remédio traduz uma ética do cuidado, que compreende o conflito, mas busca tratá-lo sem cisão.

No campo das articulações entre sujeitos religiosos, o Redomas se conecta a outros coletivos cristãos feministas (católicos, evangélicos, ecumênicos), por meio da demanda comum por justiça de gênero, revisões teológicas e combate ao patriarcado. Ainda que ancorado no universo evangélico, o grupo constrói pontes com experiências teológicas diversas, criando cadeias de equivalência em torno da espiritualidade feminista e da escuta das dores religiosas das mulheres. Quanto à articulação com o campo feminista secular, o Redomas atua como uma zona de transição: aproxima pessoas crentes da agenda feminista e, ao mesmo tempo, desafia o campo progressista a reconhecer mulheres religiosas como sujeitos políticos legítimos, sem exigir renúncia à fé. Assim, o Redomas opera com um antagonismo intraeclesial não confrontacional, mas profundamente transformador, apostando na permanência e no diálogo como meios de fissura simbólica. Ao evitar o embate direto, o coletivo amplia sua capacidade de ressonância dentro das igrejas, promovendo uma espiritualidade feminista que não rompe com a fé, mas a reinscreve de forma crítica, ética e afetiva.

#### **6.1.7. Rede de Mulheres Negras Evangélicas (RMNE)**

Criada em 2018 durante o 1º Encontro de Mulheres Negras Cristãs (EMNC), realizado em Recife, a Rede de Mulheres Negras Evangélicas (RMNE) surge como uma resposta à invisibilidade e às violações de direitos enfrentadas por mulheres negras nos espaços religiosos. A Rede estrutura-se como um grupo intergeracional que valoriza a pluralidade da negritude e articula lideranças em todas as regiões do Brasil. Desde 2019, com sua entrada nas mídias sociais, a RMNE fortaleceu sua presença digital, reunindo cerca de 4 mil seguidores no Instagram e 2 mil no Facebook. Sua missão é promover a cidadania da população negra a partir do enfrentamento das desigualdades sociais, do racismo e do “fundamentalismo” religioso, despertando mulheres negras evangélicas para o protagonismo e a luta por uma sociedade pautada pelo bem viver.

O coletivo realiza, anualmente, o Encontro de Mulheres Negras Cristãs em diferentes cidades do país e marca presença em campanhas nacionais como o “Julho das Pretas” e o lançamento do Manifesto Negro Protestante Brasileiro. Atua também com publicações de notas, participação em campanhas, oficinas, *lives* e articulações com o movimento negro e

com coletivos inter-religiosos, conectando pautas evangélicas, negras, feministas e de justiça social. A Ativista 16 define a RMNE como uma organização da sociedade civil com representação nacional, reunindo mais de cem mulheres e múltiplas conexões com o movimento negro, o progressismo evangélico, o feminismo e a política institucional (Ativista 16: Entrevista, 2023).

Classifica-se a atuação da RMNE como ativismo político e de incidência pública, uma vez que sua mobilização extrapola a esfera digital, incorporando ações presenciais e estratégias de engajamento institucional. A organização de eventos, como os encontros regionais de mulheres negras evangélicas, a articulação com movimentos sociais e a elaboração de manifestos e notas públicas indicam seu compromisso com a transformação das estruturas sociais e religiosas. A presença constante da Rede em espaços decisórios e coalizões interseccionais revela sua vocação para interferir diretamente nas disputas de sentido que envolvem religião, gênero e raça.

**Figura 21: Postagem da Rede de Mulheres Negras Evangélicas espiritualidade negra como prática coletiva de resistência em “Memórias de cura e cuidado”**



Fonte: Postagem, Instagram: @negrasevangelicas, 28 de novembro de 2024.

No campo discursivo, a RMNE opera uma sofisticada estratégia de ressonância doutrinária, que articula espiritualidade cristã com ancestralidade negra. A produção de sentidos se ancora em valores evangélicos como justiça, dignidade, cuidado e amor ao próximo, interpretados a partir da vivência de mulheres negras. Expressões como “fé negra”, “bem viver” e “quilombo evangélico” são mobilizadas para reconfigurar a experiência religiosa como espaço de acolhimento, resistência e cura — como exemplifica o Encontro “Negras evangélicas: resgatando memórias de cura e cuidado”, realizado em Recife e São

Paulo (Figura 21). Essa ressonância se estende também à abordagem de temas controversos como o aborto. Na postagem com os *cards* “O aborto não me agrada!” e “E isso é permitido!” (Figura 22), a RMNE reconhece o desconforto que o tema provoca em mulheres evangélicas, mas reafirma a legalidade do procedimento em casos previstos em lei e o direito das mulheres à autonomia sobre seus corpos. Ao validar sentimentos contraditórios sem abrir mão da defesa de direitos, o coletivo atua para ampliar o campo de escuta e pertencimento entre suas interlocutoras, reafirmando uma ética do cuidado que conecta fé e justiça reprodutiva.

**Figura 22: Postagem da Rede de Mulheres Negras Evangélicas justiça reprodutiva e escuta sensível na linguagem da fé em “O aborto não me agrada!”**



Fonte: Postagem, Instagram: @projetoedomas, 8 de março de 2024.

Por outro lado, há forte presença de tensão doutrinária nas críticas ao racismo religioso e à instrumentalização da Bíblia para silenciar corpos negros. O conceito de aquilombamento, resgatado da tradição de resistência negra, é reinterpretado como proposta teológica e política. A publicação em parceria com o Portal Catarinas (2024), em que a ativista Simony dos Anjos afirma que “Jesus não apoiaria este tipo de projeto de lei” (PL 1904), ilustra como a RMNE desafia discursos hegemônicos cristãos a partir da própria linguagem evangélica. A tensão se configura não como negação da fé, mas como reinterpretação de seus fundamentos em favor dos direitos das mulheres negras e da justiça social.

O antagonismo mobilizado pela RMNE, portanto, é duplo: contra o racismo institucional presente nas igrejas e contra o “fundamentalismo” religioso que legitima a exclusão e o silenciamento das mulheres negras. A crítica ao uso da Bíblia por homens brancos para justificar a escravidão e, atualmente, o racismo religioso, desestabiliza o discurso teológico dominante e propõe uma ruptura epistemológica com a tradição patriarcal. A

articulação promovida pela Rede mobiliza significantes como fé negra, quilombo, reparação, bem viver, justiça social e antirracismo. Essas categorias formam uma cadeia de equivalência que conecta a espiritualidade evangélica às lutas históricas do movimento negro, numa aliança que resgata memórias de resistência e propõe novas possibilidades de existência para mulheres negras cristãs. A disputa por hegemonia se dá tanto no campo religioso quanto político. Ao ocupar espaços nos eventos do movimento negro e produzir conteúdos com linguagem evangélica, a RMNE busca reconfigurar os sentidos atribuídos à religião, mostrando que é possível ser mulher negra, evangélica e militante antirracista. A proposta de aquilombamento religioso transforma a experiência de fé em espaço político, onde a comunhão se traduz em pertencimento e resistência.

#### **6.1.8. Coletivo Zaurildas**

Fundado em 2017, o Coletivo Zaurildas é composto por mulheres negras evangélicas de diferentes gerações pertencentes a uma mesma família, estabelecendo uma atuação profundamente enraizada na vivência comunitária e na ancestralidade. A partir da união entre primas, irmãs e tias, o coletivo passou a se reunir para compartilhar experiências sobre negritude, estética, fé e espiritualidade, em um movimento que, inicialmente, girava em torno da transição capilar e da valorização da estética negra. Com cerca de 4 mil seguidores no Instagram e 548 no Facebook, o Zaurildas adota uma linguagem sensível, afetiva e visualmente marcante, promovendo uma estética afrocentrada que dialoga com a fé cristã. A trajetória do grupo evidencia como o luto e a reconexão familiar foram catalisadores para a criação do coletivo, que emergiu da necessidade de afirmar suas identidades em contextos sociais e religiosos que muitas vezes as silenciavam.

Esse enraizamento na história familiar é reafirmado na postagem do coletivo no Dia Internacional da Mulher (Figura 23), que apresenta o legado de Zaurilda, avó das integrantes, como ponto de partida da trajetória política e afetiva do grupo. Ao narrar a força dessa mulher negra nordestina, que enfrentou violências, criou os filhos sozinha e acolheu migrantes, as Zaurildas constroem um elo genealógico de resistência. A ancestralidade, nesse caso, não é apenas simbólica, mas uma memória viva que orienta a prática política e espiritual do coletivo, fundamentando sua teologia encarnada em corpos negros femininos e históricos de luta.

**Figura 23: Postagem do coletivo Zaurildas memória familiar como fundamento da espiritualidade negra em “Somos netas de Zaurilda”**



Fonte: Instagram, ZAU, 26 de agosto de 2019.

**Figura 24: Postagem do coletivo Zaurildas valorização da estética negra como cura e espiritualidade em “Oficina de auto-penteado”**



Fonte: Instagram, ZAU, 26 de agosto de 2019.

Desde então, além de manter uma presença ativa nas redes sociais, as Zaurildas vêm realizando oficinas, rodas de conversa, clubes de leitura, brechós conscientes e intervenções urbanas. A estética negra é central em sua ação política e espiritual, como se observa na “Oficina de Auto-penteado e Valorização da Estética Natural para Mulheres Negras” (Figura 24), realizada no SESC Guarulhos. A atuação do Coletivo Zaurildas pode ser caracterizada como ativismo estético com incidência política, uma vez que mobiliza a estética como linguagem de enfrentamento ao racismo religioso e à marginalização dos corpos negros nas igrejas. A promoção da estética negra e a reconstrução da autoimagem aparecem como formas de resistência espiritual, empoderamento e denúncia, operando uma teologia do corpo negro

que desafia padrões normativos de beleza, santidade e feminilidade.

No campo das estratégias discursivas, o coletivo promove uma intensa ressonância doutrinária ao articular o autoamor, o cuidado de si e a aceitação dos corpos negros com os princípios cristãos de amor divino e dignidade. A estética é colocada como elemento central de fé: “a reconstrução da autoimagem é um dos processos de cura intrínsecos à nossa fé” (ZAURILDAS, 2020). Assim, a espiritualidade negra é elaborada não apenas como doutrina, mas como prática cotidiana encarnada no corpo. O empoderamento estético das mulheres negras evangélicas, por meio do cabelo, da roupa e do cuidado, é apresentado como uma forma de louvor e libertação. Em paralelo, o grupo também se engaja em estratégias de tensão doutrinária, principalmente ao desafiar a epistemologia branca e patriarcal que dominou a teologia cristã.

O antagonismo construído pelas Zaurildas se volta contra duas frentes principais: o racismo estrutural e o patriarcado teológico, ambos fortemente presentes nos espaços religiosos. O coletivo tensiona a estrutura simbólica da igreja branca e eurocentrada, desafiando os estereótipos que marginalizam os corpos negros e silenciavam suas vozes. O uso da imagem como instrumento de resistência — seja na estética pessoal ou na criação de livros e oficinas — expressa a recusa de se submeter aos padrões hegemônicos de beleza e saber. A articulação discursiva do coletivo mobiliza uma cadeia de equivalência centrada nos significantes: estética negra, espiritualidade, ancestralidade, escrita e libertação. Essa cadeia não apenas une elementos religiosos e políticos, mas também convoca dimensões afetivas e corporais que têm sido historicamente desconsideradas nas teologias tradicionais.

#### **6.1.9. iRuah**

O iRuah é uma rede de atendimento a mulheres e crianças vítimas de violência, fundada em 2020, no Rio de Janeiro, com atuação nacional e base cristã. A idealizadora do projeto é Viviane Costa, pastora pentecostal, que iniciou a iniciativa a partir de sua própria experiência com a violência doméstica e da constatação da ausência de espaços seguros para acolher mulheres em ambientes evangélicos. O nome iRuah remete ao “sopro divino de libertação” e à Ruah, expressão hebraica que representa o espírito feminino de Deus, ressignificado pelo grupo como símbolo de rebeldia, cura e emancipação. Com mais de 1,8 mil seguidores no Instagram, o coletivo mantém uma atuação ativa, tanto presencial quanto digital, oferecendo suporte material e emocional às vítimas — desde auxílio com moradia, alimentação, medicamentos, até formação e apoio espiritual.

**Figura 25: Postagem do coletivo iRuah autonomia corporal e espiritualidade libertadora em “Meu corpo não é teu”**



Fonte: Instagram, iRuah, 8 de março de 2022.

A presença digital do iRuah se intensificou durante a pandemia, com a criação de um braço formativo (@iruah\_educação) e com campanhas incisivas que questionam as violências de gênero nas igrejas. Uma das postagens emblemáticas (Figura 25) proclama: “meu corpo não é teu”, articulando a denúncia da violência com uma espiritualidade libertadora, centrada na autonomia do corpo e na dignidade das mulheres. Outra campanha (Figura 26) reforça esse posicionamento ao afirmar que “assédio não é só pecado, é crime”, convocando as igrejas a se responsabilizarem pelas violências cometidas em seus espaços e incentivando as vítimas a denunciarem. A atuação do iRuah pode ser classificada como ativismo de acolhimento com incidência pública, pois se articula em torno do cuidado direto com vítimas de violência e da interpelação ativa das igrejas e da sociedade para repensar suas práticas e omissões. A organização combina assistência material com espiritualidade, apostando em uma fé que salva vidas e transforma realidades concretas.

No campo das estratégias discursivas, o iRuah mobiliza uma forte ressonância doutrinária ao reinterpretar passagens e símbolos cristãos em favor da libertação e da dignidade das mulheres. A espiritualidade do coletivo parte da figura da Ruah, Espírito Santo feminino, e de uma leitura bíblica que enfatiza a compaixão, a justiça e o cuidado. Frases como “a Ruah de Deus acolha as vítimas de assédio dentro das igrejas” (iRuah, 2022) expressam um esforço de ressignificação do discurso cristão a partir de uma ética do cuidado, da escuta e da denúncia. Ao mesmo tempo, o grupo adota estratégias de tensão doutrinária ao desafiar diretamente os discursos religiosos que culpabilizam as mulheres e protegem

agressores. Ao afirmar que “assédio é crime, não só pecado” o iRuah rompe com o discurso religioso tradicional que trata a violência como questão moral ou espiritual e convoca as igrejas à responsabilização institucional. A postagem “meu corpo não é teu” também encarna essa tensão, ao afirmar a autonomia corporal das mulheres contra a cultura cristã de controle e submissão.

**Figura 26: Postagem do coletivo iRuah interpelação às igrejas sobre responsabilização ética e legal em “Assédio não é só pecado é crime”**



Fonte: Instagram, iRuah, 1 de abril de 2020.

O antagonismo construído pelo iRuah é direcionado à teologia patriarcal e à negligência das instituições religiosas diante das violências de gênero. O coletivo constrói sua posição a partir da crítica às lideranças que silenciam ou culpabilizam as vítimas, ao mesmo tempo em que denuncia a falta de apoio prático e espiritual às mulheres evangélicas. Sua cadeia de articulação mobiliza os significantes: fé, acolhimento, denúncia, justiça e Ruah. Ao entrelaçar espiritualidade e denúncia, cuidado e política, o iRuah articula uma teologia do corpo e da cura, ancorada na escuta das mulheres e na luta contra a violência. A proposta é reposicionar a fé cristã como ferramenta de libertação, e não de controle. Nessa perspectiva, o iRuah disputa a hegemonia no campo religioso ao oferecer uma alternativa concreta e sensível às práticas excludentes das igrejas tradicionais. O acolhimento passa a ser expressão de uma fé viva e encarnada, que escuta, acompanha, denuncia e salva. A rede subverte os papéis tradicionais atribuídos às mulheres evangélicas e propõe uma nova ética espiritual baseada na solidariedade e no enfrentamento radical à violência.

#### **6.1.10. TeoMulher**

O projeto TeoMulher, criado em 2019, é voltado para a visibilização da produção teológica de mulheres e a defesa de sua participação nos espaços religiosos e acadêmicos.

Com cerca de 1,3 mil seguidores no Facebook e 1,5 mil no Instagram, a iniciativa se posiciona como uma rede de mulheres cristãs (sobretudo católicas) com formação em Teologia e Ciências da Religião, que desejam divulgar sua produção e sua presença em um campo tradicionalmente dominado por homens. O projeto se apresenta como fonte de informação qualificada, fundamentada na Bíblia e na tradição teológica, e busca combater a invisibilização e o descrédito histórico da experiência feminina na construção do conhecimento religioso. Embora o TeoMulher tenha uma dimensão formativa evidente — especialmente por reunir teólogas feministas e cientistas da religião com o intuito de difundir conhecimento e ampliar o acesso à produção teológica crítica — sua atuação se configura predominantemente como ativismo digital e de mobilização virtual. Essa escolha se justifica tanto pelos meios utilizados quanto pelos formatos priorizados: todos os eventos, cursos e campanhas do coletivo são realizados em plataformas digitais, como Zoom, Instagram e Facebook, e visam alcançar um público amplo por meio da mídiatização.

A ênfase do grupo está menos na formação contínua e sistematizada de lideranças locais — como ocorre, por exemplo, no ativismo educativo da Flor de Manacá — e mais na circulação de conteúdos, na produção de visibilidade e no enfrentamento simbólico das estruturas patriarcais por meio da *internet*. A Marcha das Madalenas, por exemplo, é organizada totalmente em ambiente virtual, e os debates promovidos pelo coletivo ocorrem em *lives*, postagens e campanhas que visam mobilizar uma comunidade digital interessada na intersecção entre teologia, gênero e justiça. Assim, ao considerar os recursos mobilizados, a forma de engajamento e os objetivos declarados, entende-se que o TeoMulher opera sobretudo como uma plataforma de mobilização discursiva em rede, apostando na teologia feminista digital como forma de disputa de sentidos no campo religioso.

**Figura 27: Postagem do TeoMulher por ordenação feminina e igualdade na igreja em “Women priests are here”**



Fonte: Instagram, TeoMulher, 2 de outubro de 2019.

A atuação do TeoMulher mobiliza elementos de tensão doutrinária ao propor a ordenação feminina e a participação igualitária das mulheres nos espaços de poder dentro da Igreja (Figura 27). Ao divulgar e apoiar protestos como o realizado durante o Sínodo da Amazônia, o coletivo se posiciona de forma crítica em relação às estruturas eclesiais excludentes, ainda que esse posicionamento não tenha uma tradução direta em práticas institucionais concretas.

O antagonismo central construído pelo TeoMulher é dirigido ao patriarcado eclesial, representado pelas hierarquias religiosas que excluem as mulheres dos espaços de tomada de decisão e de liderança. Ao apontar a exclusão de mulheres em eventos decisivos da Igreja, como o Sínodo, o coletivo denuncia as formas pelas quais o poder religioso é mantido como privilégio masculino. A cadeia de articulação do coletivo é formada por significantes como: fé, teologia feminista, liderança, visibilidade, Maria Madalena e justiça de gênero. A escolha de Madalena como figura-símbolo é especialmente relevante para a formação de uma identidade coletiva que contesta a narrativa tradicional sobre as mulheres na fé cristã. Ao disputar a hegemonia no campo religioso, o TeoMulher busca transformar o lugar das mulheres nas igrejas, propondo uma nova epistemologia cristã que valoriza suas vozes e saberes. Contudo, é importante reconhecer os limites práticos dessa atuação, que ainda não se traduziu em mudanças estruturais nas instituições religiosas nem em ampliação significativa da participação feminina nas lideranças eclesiais. Apesar da relevância do discurso e da formação oferecida, o impacto concreto segue restrito aos círculos de militância teológica feminista.

#### **6.1.11. Projeto Preciosa**

O Projeto Preciosa foi criado em 2020 como uma iniciativa cristã voltada à denúncia da violência doméstica e do feminicídio no contexto religioso. Seu nome faz referência a Provérbios 31:10 — “O valor de uma mulher excede ao de pedras preciosas” — e seu objetivo inicial era jornalístico, centrado na divulgação de dados, estatísticas e notícias relacionadas à violência contra mulheres cristãs. Posteriormente, ampliou seu escopo para incluir suporte espiritual, jurídico, psicológico e material, tornando-se também uma rede de acolhimento para mulheres vítimas de violência. A equipe do projeto é composta por mulheres evangélicas e católicas, com apoio de voluntárias e doações.

Sua atuação se dá majoritariamente em ambiente digital, por meio da produção de conteúdo informativo e de denúncia nas redes sociais. Atualmente, o projeto mantém um perfil ativo no Instagram com postagens regulares que visam conscientizar, acolher e

mobilizar. O caráter religioso está presente em quase todas as publicações, sempre vinculado a uma leitura ética dos direitos humanos. O feminismo, por outro lado, aparece de forma mais sutil, veiculado por hashtags, referências indiretas e slogans adaptados ao contexto cristão, como “Mexeu com uma irmã, mexeu com todas” e “Em briga de marido e mulher, a igreja mete a colher” (PRECIOSA, 2021). Essas expressões traduzem o esforço de unir fé e justiça social numa linguagem acessível às mulheres religiosas.

A atuação do Projeto Preciosa se encaixa no ativismo baseado em acolhimento e assistência, combinando escuta, aconselhamento espiritual e apoio material às mulheres em situação de violência. No entanto, há também um componente digital relevante, já que o Instagram é sua principal plataforma de articulação. O conteúdo publicado não se limita a acolher mulheres individualmente, mas promove um engajamento público por meio da produção de denúncias, dados, *lives* e reflexões que interpelam diretamente as instituições religiosas. Esse uso da plataforma digital amplia o alcance do projeto, permitindo que a denúncia se torne pública e coletiva, ao mesmo tempo em que sustenta a dimensão de acolhimento privado e espiritual. Ao combinar acolhimento com comunicação digital incisiva, o Preciosa constrói uma atuação híbrida, que alcança tanto as vítimas em busca de ajuda quanto as comunidades de fé, que são chamadas à responsabilidade. Essa dupla frente de atuação — cuidado e confronto — revela a complexidade de seu engajamento cristão feminista, que articula compaixão pastoral e crítica profética.

O Preciosa recorre à ressonância doutrinária ao usar textos bíblicos, símbolos cristãos e discursos tradicionais da fé como ferramentas para falar de justiça e denunciar abusos. O versículo de Provérbios, a imagem da mulher virtuosa e o apelo ao amor ao próximo são exemplos de elementos já legitimados nas comunidades religiosas que são mobilizados para sensibilizar e engajar mulheres evangélicas e católicas. Contudo, também adota tensões doutrinárias, especialmente quando interpela diretamente a omissão das lideranças religiosas frente à violência contra a mulher. Ao publicar conteúdos como “Casos de pastores pedófilos superam os de padres” (Figura 31), o projeto enfrenta frontalmente a cultura de silêncio e proteção institucional em torno dos abusadores. A crítica às igrejas que negligenciam denúncias ou reforçam papéis de submissão feminina rompe com leituras conservadoras e propõe uma reinterpretação da missão cristã.

O antagonismo central do Projeto Preciosa é dirigido à teologia patriarcal e à omissão das instituições religiosas diante da violência. O projeto não apenas denuncia indivíduos abusadores, mas aponta o problema sistêmico de uma cultura cristã que silencia mulheres e protege os agressores sob o manto da autoridade espiritual. A articulação promovida pelo

Preciosa envolve os significantes: fé, denúncia, acolhimento, justiça e informação. Trata-se de uma cadeia discursiva que reposiciona a fé cristã como aliada da luta contra a violência de gênero, sem abrir mão do referencial teológico. No plano da hegemonia, o projeto disputa os sentidos dominantes no campo cristão sobre o papel da mulher, a autoridade espiritual e o cuidado pastoral. Ele propõe um cristianismo que acolhe, protege e empodera, em vez de silenciar e subjugar. Por meio da atuação digital, o Preciosa transforma a rede social em espaço de testemunho, denúncia e construção de alternativas para as mulheres cristãs vítimas de violência.

**Figura 28: Postagem do Projeto Preciso denuncia do cristianismo patriarcal em “Casos de pastores pedófilos superam os de padres”**



Fonte: Instagram, Preciosa, 29 de junho de 2023.

### 6.1.12. Tem Mulher na Igreja!

O Tem Mulher na Igreja! foi lançado no ambiente digital em 2016 como um *blog* dedicado à reflexão crítica sobre o cristianismo sob uma perspectiva feminista. Criado por Isabela Garrido, jornalista e relações públicas de Salvador, o projeto nasce de uma inquietação pessoal diante dos discursos religiosos opressores que naturalizam a submissão das mulheres dentro das igrejas. A experiência de Isabela no grupo de casais de sua igreja, onde percebeu a regressão do incentivo à autonomia feminina, foi o ponto de virada que a levou a buscar a teologia feminista e, em seguida, a compartilhar suas descobertas com outras mulheres cristãs. O *blog* se tornou um espaço de denúncia, acolhimento e diálogo, especialmente relevante para mulheres periféricas que não acessam facilmente discussões sobre gênero e religião. Mesmo sem atualizações frequentes, o *blog* permanece como referência. Com o tempo, o projeto expandiu sua atuação para o Instagram, onde hoje conta com mais de 1.200 seguidores. A

página passou a funcionar como uma ponte de conexão entre mulheres cristãs interessadas em transformar os paradigmas tradicionais da fé. O Tem Mulher na Igreja! se insere no ativismo digital e de mobilização virtual. Ainda que participe de rodas de conversa presenciais em algumas igrejas, o principal instrumento de ação é o meio digital, especialmente o *blog* e o Instagram.

**Figura 29: Postagem do Tem Mulher na Igreja! sobre a subordinação feminina nas igrejas em “Meu marido já me pediu para ficar calada”**



Fonte: Instagram, Tem Mulher na Igreja, 5 de março de 2020.

O projeto opera por meio de uma combinação de ressonância e tensão doutrinária. A ressonância ocorre quando a linguagem e os valores cristãos são mantidos, reforçando a legitimidade da fé como base do discurso. Isabela valoriza sua trajetória de fé e reforça que sua crítica parte de dentro da igreja, sem romper com a espiritualidade cristã. A tensão doutrinária aparece na desconstrução dos discursos que impõem à mulher a responsabilidade exclusiva pela harmonia do lar e o sucesso do casamento. O coletivo contesta as leituras bíblicas que sustentam a submissão feminina e propõe novas interpretações que libertem as mulheres das obrigações que historicamente lhes foram impostas.

O antagonismo do Tem Mulher na Igreja! está voltado para os discursos religiosos que sustentam a desigualdade de gênero dentro das igrejas. A crítica é direcionada a estruturas de poder que silenciaram mulheres por séculos, dificultando sua presença como vozes ativas nas decisões e nos espaços de fala comunitários. A articulação discursiva mobiliza elementos como fé, escuta, denúncia, empatia, acolhimento e liberdade. Esses significantes operam para formar uma cadeia de equivalência entre mulheres cristãs que desejam viver sua espiritualidade em coerência com sua dignidade humana. A construção de hegemonia passa pela reinterpretação dos textos bíblicos e pelo fortalecimento da presença feminina em

ambientes religiosos. Isabela defende que o feminismo a aproximou da sua fé e de uma compreensão mais profunda do evangelho. A prática de escrever no *blog*, dar palestras e integrar redes de apoio a outras mulheres cristãs é uma forma de disputar sentidos dentro da fé evangélica e propor um cristianismo mais igualitário. A sua permanência nas igrejas, mesmo diante de perseguições, revela a aposta em uma transformação interna e gradual das estruturas, por meio da dúvida, do debate e do fortalecimento de redes solidárias.

### **6.1.13. Coletivo Vozes Marias**

O Coletivo Vozes Marias surgiu em 2014 no Recife como um grupo voltado à articulação entre cristianismo e gênero, inicialmente vinculado à Rede Fale. Com o tempo, assumiu uma identidade própria, consolidando-se como um coletivo evangélico feminista. A decisão de se autodefinir dessa forma emergiu da necessidade de assumir uma posição política diante dos campos feminista e evangélico progressista. As integrantes do grupo vêm de trajetórias religiosas diversas, e compartilham o objetivo de enfrentar o patriarcado tanto dentro quanto fora das igrejas. Segundo a Ativista 10, o grupo "nasce de meninas inquietas com as violências das lideranças religiosas", e foi o primeiro espaço de mergulho nas temáticas de gênero e leitura bíblica crítica (Ativista 10: Entrevista, 2022). A Ativista 26 complementa esse percurso ao afirmar que o feminismo que a formou é o da vida cotidiana, "o feminismo do fazer, do sobreviver, do não querer sofrer" (Ativista 26: Entrevista, 2022). A Ativista 3 também enfatiza o papel do Vozes Marias como um espaço de transformação pessoal e política, descrevendo o coletivo como uma ponte entre a fé evangélica e a luta por justiça social (Ativista 3: Entrevista, 2022).

A atuação do Vozes Marias pode ser classificada como ativismo político e de incidência pública. Apesar das ações formativas e do acolhimento de mulheres em situação de violência, o coletivo se destaca principalmente pela sua mobilização em frentes institucionais e jurídicas. A Ativista 10 relata que, a partir de 2018, o grupo passou a atuar diretamente no enfrentamento à violência institucional religiosa, incluindo acompanhamento de casos, apoio jurídico e articulação política (Ativista 10: Entrevista, 2022). A Ativista 3 explica que, em 2020, o coletivo se organizou com mais intensidade nessa frente, consolidando sua participação em redes de acolhimento como a Rede Madalenas (Ativista 3: Entrevista, 2022).

O coletivo combina ressonância e tensão doutrinária. Por um lado, mantém um discurso baseado no evangelho e em uma ética cristã da justiça e do cuidado. As participantes fazem questão de reafirmar sua identidade de fé, como forma de se diferenciar dos discursos religiosos conservadores. "Nosso lugar é um lugar de fé, um lugar do evangelho, um lugar de

Cristo”, afirma a Ativista 10 (Ativista 10: Entrevista, 2022). A Ativista 3 reforça que sua militância está enraizada numa espiritualidade que compreende Deus como pai e também como mãe, ligada a uma prática cotidiana de serviço, afeto e justiça (Ativista 3: Entrevista, 2022). Por outro lado, há uma forte tensão doutrinária, ao contestar a teologia patriarcal vigente em muitas igrejas. A Ativista 10 relata que, mesmo tentando abordar as questões de forma sutil, como ao falar de feminicídio sem usar diretamente o termo 'machismo', foi constantemente silenciada em sua igreja (Ativista 10: Entrevista, 2022). A Ativista 26 também comenta as dificuldades de permanecer em igrejas que associam feminismo ao comunismo ou ao pecado, e menciona que muitas vezes precisou omitir sua verdadeira posição para preservar espaços de escuta e diálogo com outras mulheres crentes (Ativista 26: Entrevista, 2022). O Vozes se contrapõe à naturalização da submissão feminina e busca reinterpretar as escrituras à luz de uma perspectiva libertadora.

O antagonismo central do coletivo está voltado contra o patriarcado religioso e institucional. A Ativista 10 conta que sua igreja se recusava a permitir a entrada do Vozes Marias, e que pastores chegaram a silenciá-la publicamente (Ativista 10: Entrevista, 2022). Em resposta, o coletivo passou a atuar com mais firmeza na denúncia dessas violências, criando um campo de disputa simbólica com as lideranças eclesiais e com o conservadorismo religioso. A Ativista 26 enfatiza que o coletivo representa uma ruptura com as instituições religiosas que negam espaço e voz às mulheres, afirmando que sua espiritualidade hoje é livre das amarras institucionais (Ativista 26: Entrevista, 2022).

**Figura 30: Postagem do Coletivo Vozes Marias participação no 8M Recife em “Nosso corpo nossa fé”**



Fonte: Instagram, Vozes Marias, 9 de março de 2023.

**Figura 31: Postagem do Coletivo Vozes Marias lançamento do documentário “Vozes do Caminho”**



Fonte: Instagram, Vozes Marias, 16 de março de 2022.

A articulação discursiva se dá em torno de significantes como fé, justiça, cuidado, empatia e denúncia. O coletivo se posiciona como uma alternativa ética e espiritual à aliança entre religião e autoritarismo político. A presença em atos públicos, como no 8 de Março (Figura 30) e o lançamento de documentários como *Vozes do Caminho* (Figura 31) mostram que o Vozes Marias constrói alianças com outros movimentos sociais, mantendo seu marcador religioso como identidade e instrumento político. Assim, a construção de hegemonia no Coletivo Vozes Marias se dá por meio da articulação entre denúncia e acolhimento. Segundo a Ativista 10, “quanto mais o Vozes se fortalece nas pautas feministas mais dificuldade ele tem de penetrar nas igrejas” (Ativista 10: Entrevista, 2022), o que evidencia os limites impostos por instituições religiosas diante de discursos críticos. A Ativista 26 afirma que “o Vozes para mim foi minha universidade, foi o meu bacharelado em estudos de gênero” (Ativista 26: Entrevista, 2022), revelando como o coletivo promove a formação política, espiritual e emocional de suas integrantes. Já a Ativista 3 sublinha que “o coletivo funciona porque antes de tudo a gente cuida uma das outras” (Ativista 3: Entrevista, 2022), reforçando o papel da escuta e do cuidado como fundamento de sua atuação. Com isso, o Vozes Marias ressignifica a fé como um espaço de libertação e constitui um campo contra-hegemônico dentro das igrejas evangélicas, abrindo brechas para a autonomia religiosa das mulheres.

#### **6.1.14. Coletivo Núbias**

O Coletivo Núbias surgiu em 2019, no contexto da pandemia da Covid-19, com o objetivo de dar vez e voz às mulheres negras evangélicas. Segundo a Ativista 25, o grupo

nasceu inspirado em outros atores negros evangélicos, a partir da convivência de suas fundadoras na militância da Rede de Mulheres Negras Evangélicas (Ativista 25: Entrevista, 2023). A escolha do nome "Núbias" faz referência à região africana entre o Egito e o Sudão, tradicionalmente habitada por povos negros que se converteram ao cristianismo — uma herança ancestral que o coletivo reivindica como parte fundamental da identidade cristã negra (Ativista 25: Entrevista, 2023). A atuação do coletivo é exclusivamente digital, concentrada no Facebook, onde possui uma audiência relativamente pequena, com cerca de 600 seguidores. Essa escolha estratégica revela tanto limitações de alcance quanto o compromisso com um público específico — geralmente mulheres mais velhas e de comunidades evangélicas periféricas — que ainda utilizam essa plataforma como principal meio de interação. Para a Ativista 25, o espaço é pensado como um lugar de acolhimento e escuta, onde mulheres negras evangélicas possam se reconhecer e compartilhar vivências sem medo de julgamento (Ativista 25: Entrevista, 2023).

O Coletivo Núbias pode ser classificado como ativismo digital e de mobilização virtual, com foco na formação de consciência racial e religiosa a partir de uma perspectiva afrocentrada. Apesar do alcance restrito, o grupo aposta em conteúdos profundos e simbólicos como estratégia para interpelar e transformar subjetividades. O foco não está em viralizar, mas em construir vínculos e afetos entre mulheres negras evangélicas, fortalecendo suas trajetórias e sua fé a partir de uma nova perspectiva. Utiliza-se da ressonância doutrinária ao recuperar figuras bíblicas negras, como Agar, a Sulamita e as princesas Candaces, para afirmar a presença e a importância das mulheres negras na tradição cristã. Segundo a Ativista 25, essas histórias são resgatadas e reinterpretadas à luz de uma leitura bíblica afrocentrada, com o intuito de demonstrar que a negritude sempre esteve presente no cristianismo, mesmo que apagada pelas leituras eurocêntricas dominantes (Ativista 25: Entrevista, 2023).

Há também forte tensão doutrinária, pois o coletivo desafia diretamente as narrativas religiosas que reforçam estereótipos racistas, como a hiperssexualização, a promiscuidade e a força desumana das mulheres negras. O coletivo denuncia essas representações como heranças coloniais e patriarcais, e propõe novas imagens simbólicas que enfatizam a dignidade, a complexidade e a espiritualidade das mulheres negras cristãs. A Ativista 25 ressalta que “a gente não quer ser vista só como guerreira ou resistente, a gente quer poder ser vulnerável, descansar, ser cuidada também” (Ativista 25: Entrevista, 2023).

O antagonismo central do Coletivo Núbias é direcionado à invisibilização da mulher negra dentro do cristianismo e do feminismo hegemônico. A Ativista 25 aponta que o coletivo surgiu como resposta à exclusão histórica dessas mulheres, tanto nas igrejas quanto nos

espaços feministas seculares (Ativista 25: Entrevista, 2023). O coletivo também se opõe à construção simbólica da mulher negra como "naturalmente resistente", denunciando o apagamento das suas dores e subjetividades. A articulação do discurso do Núbias envolve a revalorização da ancestralidade africana cristã, a denúncia do racismo religioso e a promoção de uma espiritualidade negra que afirma a presença de Deus na trajetória das mulheres negras. Termos como “divina resistência”, “fé negra” e “espiritualidade descolonial” aparecem com frequência nas postagens, funcionando como elementos que articulam fé, raça e gênero. A construção de hegemonia se dá a partir da produção de conteúdos pedagógicos e simbólicos que reconstróem a identidade da mulher negra cristã. *Lives*, *cards* e reflexões são usados como ferramentas para descolonizar o imaginário religioso, questionar a teologia dominante e construir uma fé enraizada na experiência negra. Segundo a Ativista 25, “a gente quer que nossas meninas saibam que têm história, que têm valor, que não estão sozinhas dentro da fé” (Ativista 25: Entrevista, 2023). Ao reposicionar figuras bíblicas negras e ao desarticular os discursos racistas, o Coletivo Núbias constrói um espaço simbólico e afetivo que permite às mulheres negras evangélicas reivindicar sua autonomia espiritual e resistir às múltiplas formas de opressão que enfrentam.

#### **6.1.15. Fórum de Mulheres Cristãs de Pernambuco (FMCPE)**

O Fórum de Mulheres Cristãs de Pernambuco surgiu em 2016, em Recife, como desdobramento de um projeto desenvolvido pela ONG Diaconia, que articulava igualdade, juventude e liderança evangélica. Quando esse projeto se encerra, mulheres mobilizadas por ele decidem continuar a caminhada criando o FMCPE. Segundo a Ativista 13, trata-se de um espaço de formação e reflexão sobre as injustiças de gênero na sociedade e nas comunidades de fé, com base em referenciais bíblicos (Ativista 13: Entrevista, 2023). O grupo é composto por mulheres de diversas igrejas (Metodista, Anglicana, Assembleia de Deus, Exército da Salvação, entre outras), e busca articular fé e luta por direitos. De acordo com a Ativista 12, o grupo realiza ações concretas nas igrejas e também nas ruas, promovendo campanhas e participação em conselhos e atividades públicas, como o protesto em frente ao Fórum de Olinda em 2017, contra um líder religioso acusado de estupro (Ativista 12: Entrevista, 2022).

A tipologia predominante do FMCPE é o ativismo político e de incidência pública, com forte enraizamento comunitário. Como relatado pela Ativista 13, o movimento atua diretamente nas comunidades de fé, mas também se articula com espaços feministas seculares como o Fórum de Mulheres de Pernambuco e a Articulação de Mulheres Brasileiras (Ativista 13: Entrevista, 2023). Sua identidade como “movimento” pressupõe mobilidade e adesão

flexível, com 10 a 20 integrantes ativas, e abertura para mulheres em diferentes momentos de compreensão sobre o feminismo. A estratégia de ressonância doutrinária se manifesta na proposta de reinterpretar os direitos das mulheres à luz do evangelho. A Ativista 12 relata que a espiritualidade defendida pelo grupo se baseia na dimensão simbólica do "oceano", em contraposição à religiosidade superficial do "aquário" (Ativista 12: Entrevista, 2022). Isso permite uma ampliação da espiritualidade para além das estruturas institucionais, valorizando experiências de liberdade e acolhimento.

A tensão doutrinária aparece tanto no enfrentamento da violência institucional religiosa quanto na disputa por espaço nas igrejas que ainda rejeitam a teologia feminista. A Ativista 12 relata ter sido impedida de exercer plenamente seu ministério, apesar de possuir formação teológica superior, e descreve desigualdades salariais e de reconhecimento como formas de violência simbólica e institucional (Ativista 12: Entrevista, 2022). A Ativista 13 aponta que muitas mulheres do FMCPE ainda estão em processo de desconstrução, e que o grupo abriga tanto lideranças que já se identificam como feministas quanto mulheres que estão dando os primeiros passos nesse percurso (Ativista 13: Entrevista, 2023).

O antagonismo construído pelo FMCPE se dirige ao silenciamento histórico das mulheres dentro das igrejas e também às formas de violência praticadas por líderes religiosos. A articulação discursiva combina elementos do discurso religioso com pautas de justiça de gênero, criando uma cadeia de equivalência entre fé, resistência e direitos humanos. A Ativista 12, por exemplo, afirma que é feminista e cristã, e que sua ação pastoral é movida pela ideia de um evangelho libertador, que dialoga com o comunismo, com o feminismo e com a luta das mulheres LBTs (Ativista 12: Entrevista, 2022). A Ativista 13 também aponta que sua caminhada feminista se fortaleceu através da convivência com coletivos como o Vozes Marias e com referências da teologia feminista, num processo que não se deu na universidade, mas na vivência comunitária e nas formações populares (Ativista 13: Entrevista, 2023).

A construção de hegemonia se expressa na capacidade do FMCPE de promover campanhas como "Criança não é mãe", "Basta de Violência contra as Mulheres" e no podcast "Somos Mulheres de Coragem", em parceria com a Diaconia. Essas iniciativas estabelecem pontes entre discurso religioso e defesa de direitos, reposicionando as mulheres evangélicas como agentes políticas e morais. O uso de plataformas digitais amplia o alcance dessas mensagens, enquanto os encontros presenciais garantem a ancoragem local e a formação de base. Ao integrar-se a redes maiores como o Fórum de Mulheres de Pernambuco, o FMCPE fortalece seu papel como ponte entre mundos muitas vezes considerados inconciliáveis: a

religião e o feminismo.

#### **6.1.16. Grupo Flor de Manacá**

O Flor de Manacá, fundado em 2006 na Igreja Batista do Pinheiro (IBP) em Maceió (AL), articula-se com uma hermenêutica popular e feminista, inaugurando uma nova relação com a Bíblia e com os dilemas cotidianos das comunidades locais. A flor de manacá, que inspira o nome do coletivo, é comparada às mulheres da Bíblia e às mulheres nordestinas, por sua resistência e capacidade de florescer em meio a condições adversas (Flor de Manacá, 2024). A atuação do coletivo é um exemplo de ativismo formativo e educativo, com foco em estudos bíblicos com perspectiva de gênero, publicações, encontros presenciais e ações de base. A hermenêutica crítica feminista da libertação fundamenta sua atuação, o que é evidenciado nas palavras de Odja Barros: trata-se de uma pedagogia que permite à mulher “tornar-se participante e ativa tanto da interpretação bíblica como nos processos e lutas para transformar as estruturas e as relações de poder na sociedade” (BARROS, 2010, p. 10).

A estratégia discursiva do grupo é predominantemente baseada na ressonância doutrinária, ao propor uma releitura bíblica acessível e engajada, sem romper com a fé cristã das mulheres envolvidas. Isso se manifesta em ações como o evento “Orando com Elas 8M”, que uniu culto celebrativo, vivência agroecológica e almoço comunitário (GRUPO FLOR DE MANACÁ, 2024). Também nas campanhas sobre justiça reprodutiva, o coletivo enfatiza o compromisso cristão com o respeito à dignidade das mulheres: “a Justiça Reprodutiva nos ajuda a promover a fé de forma generosa, respeitando a dignidade de todas as mulheres e meninas” (GRUPO FLOR DE MANACÁ, 2023).

Ao utilizar o discurso da fé e da espiritualidade como ferramenta crítica e emancipatória, o coletivo propõe uma ampliação do entendimento religioso, criando pontes com valores feministas sem romper com os marcos simbólicos do cristianismo. Ao mesmo tempo, há uma sutil tensão doutrinária, uma vez que a atuação do grupo levou à ruptura com a Convenção Batista Brasileira (CBB), evidenciando os limites institucionais enfrentados pelas mulheres feministas dentro das igrejas tradicionais.

O antagonismo central do Flor de Manacá está voltado ao patriarcado religioso, especialmente no contexto batista. A saída da IBP da CBB é uma resposta direta à tentativa de silenciamento institucional. No entanto, essa ruptura também representa uma estratégia de articulação: ao fundar uma nova associação (AIBB) e expandir sua atuação digital e territorial, o coletivo ampliou suas redes e fortaleceu a presença pública do feminismo cristão. O uso da metáfora das sementes crioulas como elemento discursivo agrega à identidade do

grupo uma dimensão ecológica e comunitária. A realização de acampamentos como o “Acampamento das Mulheres do Sertão” (2024), em parceria com o coletivo Fulô do Sertão, articula o resgate da espiritualidade libertadora com a crítica ao agronegócio e ao patriarcalismo cristão (Flor de Manacá, 2024). Desse modo, o Flor de Manacá constitui uma contra-hegemonia, desafiando os discursos dominantes tanto nas igrejas quanto nas práticas sociais mais amplas. Sua força está na capacidade de construir pontes entre fé, justiça de gênero e práticas comunitárias, oferecendo um modelo replicável de espiritualidade crítica e engajada.

#### **6.1.17. Movimento Social das Mulheres Evangélicas do Brasil (MOSMEB)**

O Movimento Social das Mulheres Evangélicas do Brasil (MOSMEB) foi fundado em 2020, em resposta ao clipe “A Voz”, da cantora Cassiane, que romantizava a violência doméstica. A partir de uma plenária virtual de indignação coletiva, o movimento consolidou-se como uma frente que articula mulheres evangélicas de diversas regiões e denominações em torno da luta contra as violências de gênero no meio religioso. Uma das ativistas entrevistadas, participante do processo inicial, destaca que o MOSMEB surgiu da afirmação de que “violência doméstica é crime”, e não pode ser tratada como cruz a ser carregada por mulheres crentes (Ativista 7: Entrevista, 2022). Segundo a entrevistada, o movimento opera como uma frente articuladora, reunindo ativistas que participam de outros coletivos e criando pontes entre experiências diversas, muitas delas negras e periféricas. A estrutura organizacional inclui Grupos de Trabalho (GTs) responsáveis por áreas como educação, comunicação, advogadas e *lives*, que encaminham propostas à Plenária Ordinária Permanente.

As ações do MOSMEB incluem *lives*, encontros, campanhas, apoio a candidaturas e o podcast “Mulheres Evangélicas Unidas, Vivas e Seguras”. O foco é sensibilizar a base evangélica, especialmente mulheres, a resistirem ao silenciamento, enfrentarem a violência institucional e religiosa e se engajarem politicamente. A atuação é marcada por um equilíbrio entre espiritualidade e incidência pública. A publicação “Nossa história é de luta” (dezembro de 2021) expressa esse compromisso com a justiça social, alinhando a agenda do grupo a marcos como o Dia da Consciência Negra, o Dia Internacional pela Eliminação da Violência contra a Mulher e os Direitos Humanos (MOSMEB, 2021).

O discurso da entrevistada evidencia como o MOSMEB constrói uma espiritualidade negra e feminista que desafia tanto o racismo quanto o patriarcado. Ela relata que se afastou das Evangélicas pela Igualdade de Gênero por perceber que a pauta racial não era central, e

hoje se identifica com espaços como a Rede de Mulheres Negras Evangélicas e o MOSMEB. Para ela, “não dá pra falar de mulher evangélica sem falar de mulher negra”, e o enfrentamento ao racismo religioso passa também por reposicionar a negritude como sujeito político-cristão (Ativista 7: Entrevista, 2022). A crítica à instrumentalização da religião é uma marca do grupo. Em uma postagem de dezembro de 2022, o MOSMEB posiciona-se contra o Projeto de Lei 478/2007 (Estatuto do Nascituro), afirmando: “Estuprador não é pai” (MOSMEB, 2022). Esse tipo de discurso desafia frontalmente a apropriação da fé por setores conservadores, reposicionando o debate sobre justiça reprodutiva a partir de uma leitura ética e bíblica que defende os direitos das mulheres. Nesse sentido, o coletivo promove uma religiosidade crítica, enraizada na experiência social das igrejas, que questiona os usos conservadores da fé e reivindica um feminismo cristão engajado com a justiça racial e social. A trajetória da ativista entrevistada — mulher negra, filha de pastor, educadora, feminista e militante do PSOL — ilustra como a formação política e o aprendizado coletivo dentro das igrejas moldam uma nova geração de lideranças que desafiam os limites impostos pelo fundamentalismo e pelo patriarcado religioso. Como ela afirma, “religiosos podem fazer política laica” — e o MOSMEB é um exemplo vivo dessa prática (Ativista 7: Entrevista, 2022).

## 6.2. Onde estão?

Como vimos anteriormente, internacionalmente, ainda que sem consenso total, o feminismo contemporâneo — a partir da primeira década do século 21 — tem sido caracterizado por um forte ativismo *online*, pela criação de novas linguagens e movimentos urbanos, e pelo uso intensivo das ferramentas digitais e redes sociais (Facebook, X, Instagram, YouTube e *blogs*) (BUARQUE DE HOLLANDA, 2018; DRUMMOND, 2020). A técnica empregada nesta pesquisa, baseada na análise dos atores cadastrados em uma rede social digital, apresenta vantagens e limitações. A principal limitação é que permite acessar apenas páginas de grupos, coletivos e associações cadastradas nas redes, excluindo outras organizações que não possuem presença digital. No entanto, devido à midiatização do mundo atual, onde “existir é ser visto”, é provável que poucas organizações relevantes do campo fiquem fora dessa arena pública. Assim, a pesquisa pode não abranger todos os grupos, mas provavelmente ainda captura a maioria das organizações mais relevantes no contexto do ativismo feminista contemporâneo.

Um outro ponto diz respeito a instabilidade das pesquisas em mídias digitais, como observada por Carolina Falcão (2019), que pode ser compreendida a partir de uma perspectiva

de que a presença digital dos grupos não é constante, mas sim marcada por ciclos de reformulação e interrupção. Falcão destaca que as plataformas *online* estão em constante transformação, com a constante atualização e modificação das páginas, perfis e conteúdos. Isso reflete uma característica intrínseca da digitalização: a efemeridade e a instabilidade, que também podem impactar a forma como os movimentos são monitorados e estudados. Essa instabilidade, que reflete a necessidade de adaptação ao cenário dinâmico das redes digitais, se conecta diretamente com a minha experiência, onde tive que lidar com a flutuação da presença de grupos *online*. Se eu estivesse lidando com grupos físicos, bastaria bater na porta da associação para entender o que estava acontecendo. No entanto, no ambiente digital, enfrentei a situação de sites saírem do ar para reformulação ou perfis fazerem pausas nas suas atuações, muitas vezes sem uma justificativa.

Por outro lado, o uso das redes trouxe vantagens importantes, como a facilidade de obtenção de dados e a possibilidade de explorar um amplo universo de atores envolvidos no ativismo cristão contemporâneo. No caso do ativismo cristão feminista, as redes sociais se mostram como um espaço de “liberdade de expressão” onde a voz feminina encontra menos obstáculos, ao contrário do que ocorre em muitas igrejas e movimentos sociais, onde tende a ser silenciada ou constrangida. As redes permitem alertar as mulheres sobre questões do cotidiano, denunciar casos de violência doméstica e até mesmo assédio dentro do ambiente eclesial, praticado por líderes ou membros. A presença dessas ativistas nas plataformas digitais têm ampliado o diálogo entre mulheres cristãs e dado visibilidade aos conflitos sobre o espaço de fala e poder das mulheres dentro do campo religioso, temas que antes eram mais facilmente abafados. Além disso, como um grupo minoritário, as redes sociais oferecem às feministas cristãs um espaço para o encontro e o debate público e político em níveis local, regional e global. Com as condições culturais e materiais adequadas, mulheres de diferentes estados e regiões do Brasil podem se conectar, formando diversas coletividades e fortalecendo a rede de apoio e mobilização feminista cristã.

Notou-se que tanto os coletivos com atuação nas mídias digitais quanto as coletividades midiáticas promovem, em sua maioria, atividades presenciais, especialmente ações políticas tradicionais como passeatas, protestos, intervenções em espaços públicos e pronunciamentos formais. Nessas ações, as participantes buscam reconhecimento entre pares não-religiosas, direcionando seus esforços para causas como o combate à violência contra as mulheres, a descriminalização do aborto e o enfrentamento do racismo, frequentemente em confronto com instituições estabelecidas, sejam elas políticas ou religiosas. Paralelamente, esses grupos se dedicam a ampliar o debate sobre questões feministas, cristãs e raciais no

ambiente digital, utilizando *lives*, postagens, publicações de livros, jornadas de oração, rodas de estudos bíblicos, materiais didáticos, manifestos, notas e denúncias públicas para atingir seu público e consolidar suas pautas. De acordo com a EIG: “Estamos na rede para potencializar a nossa luta. Somos ativistas digitais. Na rede articulamos o mesmo feminismo que também levamos para as ruas” (Evangélicas pela Igualdade de Gênero, 2020).

Embora os coletivos feministas cristãos apresentem uma forte presença digital, a realização de atividades presenciais, como passeatas, protestos e intervenções públicas, destaca uma continuidade e adaptação das formas tradicionais de ação política. Nessas ocasiões, algumas iniciativas se encontram e interagem, criando espaços de troca e colaboração, ainda que essas interações não sejam sempre regulares ou plenamente articuladas. Em pautas específicas e momentos estratégicos, como campanhas nacionais contra a violência de gênero ou em defesa de direitos reprodutivos, observa-se uma tendência maior à convergência, com planejamento conjunto e, em alguns casos, compartilhamento de recursos e estratégias. No entanto, essa articulação geralmente ocorre de maneira informal e descentralizada, refletindo a diversidade e a autonomia que caracterizam o campo. A descentralização é uma característica central dessa dinâmica, permitindo que diferentes coletivos e grupos operem de forma independente, mas ainda assim interconectados para alcançar determinado objetivo. A flexibilidade das redes sociais facilita a articulação de ações pontuais, como campanhas e protestos, que podem ocorrer de maneira colaborativa e episódica, sem a necessidade de uma estrutura formal ou liderança centralizada. Esse formato permite uma ampla inclusão e participação de diferentes grupos, refletindo a ideia de minoritização onde a afirmação de um movimento minoritário se dá por meio de ações que não buscam necessariamente a unificação, mas a mobilização ao redor de questões específicas que impactam suas vivências.

Além disso, a utilização das redes sociais amplia o alcance dessas iniciativas, criando novas possibilidades de interconexão, mas também trazendo desafios de instabilidade e continuidade. No entanto, essa presença digital proporciona aos coletivos um espaço para o fortalecimento das redes de apoio, a visibilidade de suas demandas e a promoção de um feminismo cristão que desafia tanto as estruturas religiosas conservadoras quanto às limitações impostas por modelos hegemônicos de feminismo secular. Assim, o ativismo nas redes sociais, em vez de substituir as ações presenciais, funciona como uma amplificação e adaptação das formas tradicionais de resistência. Esse movimento se caracteriza por sua natureza dinâmica e plural, sendo continuamente reafirmado por meio de uma abordagem descentralizada, na qual diferentes grupos atuam de forma independente, mas interligados por

objetivos comuns. A ação coletiva, nesse contexto, ocorre quando esses grupos se unem pontualmente, colaborando em questões específicas, sem a necessidade de uma coordenação centralizada.

**Gráfico 1: Infográfico das regiões do ativismo cristão feminista**



Fonte: Elaboração própria, 2024

É evidente que a predominância digital da maioria dos atores dificulta uma representação precisa de sua abrangência territorial. No entanto, a organização apresentada no Gráfico 1 permite observar essa distribuição de forma mais clara:

- Para além da virtualidade que concentrou a maioria dos atores do ativismo cristão feminista, se pensarmos em termos de distribuição geográfica são grupos que pertencem majoritariamente às regiões Sudeste e Nordeste do país, não foi possível localizar nenhum ativismo no Sul, Norte, nem no Centro-Oeste;
- Atores locais, configurando agrupamentos regionalizados e que, mesmo com atividades midiáticas se organiza territorialmente, como: o Vozes Marias, o Grupo Flor de Manacá, etc., apenas a CDD se organiza transnacionalmente;
- Atores que se consideram nacionais, por terem organizações locais em vários estados ou membros articulados nacionalmente por meios digitais, como: a RMNE, a EIG, a CDD, etc.;
- Atores que se configuram apenas como iniciativas digitais, sendo impossível localizar no mapa geográfico do país.

Em tempo de conclusão, os atores do ativismo cristão feminista têm uma atuação que não ecoa em uníssono, assim como os ativismos de modo geral. A ampliação e multiplicação dos coletivos feministas cristãos não pode ser atribuída exclusivamente a divergências internas, embora estas existam. Trata-se, antes, de um fenômeno complexo que combina a origem local, a desarticulação entre os coletivos e a diversidade de contextos e demandas regionais. Muitos desses coletivos surgem em resposta a necessidades específicas de suas comunidades, como os desafios enfrentados por mulheres negras evangélicas no Nordeste ou as tensões teológicas em igrejas urbanas do Sudeste, refletindo a descentralização característica do ativismo contemporâneo. Essa desarticulação não é necessariamente uma fraqueza, mas uma característica que permite aos coletivos maior autonomia para se adaptarem às suas realidades locais. Além disso, as mídias digitais desempenham um papel fundamental nesse processo, facilitando a criação de novos grupos e a comunicação entre eles, ainda que de forma esporádica e informal.

Esses grupos vão ao público mobilizando identidades nas fronteiras e não excludentes, essa multiplicidade de pertencas desafia a lógica de homogeneidade tanto no cristianismo quanto no feminismo brasileiro, mas é importante reconhecer que multiplicidade não implica necessariamente divergência. Em muitos casos, a proliferação de coletivos pode ser um

sintoma de fragmentação, localismo ou mesmo provincianismo, em que a criação de novas iniciativas ocorre não por inovação ou divergência deliberada, mas pela falta de articulação e de conhecimento sobre a existência de outras iniciativas similares. Esse isolamento pode levar a percepções de novidade que são, na verdade, resultado da desarticulação e do desconhecimento mútuo entre coletivos próximos ou distantes, refletindo mais uma limitação estrutural do que uma multiplicidade estratégica ou programática.

O ativismo cristão feminista se configura como uma forma de dissidência religiosa, pois, em vez de se apresentar como uma “desertora”, “reitera a importância da fé na construção de sua experiência e identidade” (NICÁCIO; TEIXEIRA, 2022, p. 411). São mulheres que encontram na fé cristã inspiração para a luta feminista. Dado que identidade e discurso estão intrinsecamente ligados no processo de significação, os atores desse ativismo articulam múltiplas identidades (ou formas de identificação) e, conseqüentemente, vivem em constante tensão entre dois discursos: o cristão e o feminista. Contudo, é fundamental reconhecer que não há um único discurso cristão ou feminista. A tensão que essas ativistas vivenciam reflete leituras específicas sobre o que consideram cristianismo e feminismo, evidenciando que esses termos não são fixos ou consensuais. Como analistas, é essencial reconhecer que tanto o cristianismo quanto o feminismo são termos que podem ser articulados discursivamente de diversas maneiras, cada qual carregando significados e implicações contextuais específicas. No âmbito do ativismo cristão feminista, essas articulações dão origem a disputas e divergências internas, uma vez que diferentes grupos constroem interpretações distintas desses conceitos e reivindicam legitimidade para suas posições. Essas divergências não apenas refletem a multiplicidade inerente aos campos religioso e feminista, mas também evidenciam como as ativistas negociam continuamente os limites e as possibilidades de suas identidades e práticas, tanto no espaço eclesiástico quanto no feminista. Portanto, compreender as dinâmicas do ativismo cristão feminista exige atenção às tensões que emergem dessas leituras contrastantes e às estratégias que cada grupo adota para legitimar sua atuação em contextos marcados por disputas discursivas.

Esses discursos convivem em permanente conflito, podendo, em determinados momentos, assumir um caráter publicamente feminista, com argumentos que fortalecem a luta das mulheres na sociedade, enquanto, em outros momentos, o discurso religioso se opõe, com profundidade e legitimidade, às instituições eclesiásticas. Assim, elas mobilizam um feminismo estratégico, no qual combinam elementos religiosos e seculares para defender os direitos das mulheres, desafiando as fronteiras entre o religioso e o secular, e entre a religião e a política. Adotando ora uma postura “religiosa”, ora uma postura “feminista”, essa militância

político-religiosa se aproxima daqueles com vínculos com as igrejas, mas sem acesso à “fé transformadora”. Ao mesmo tempo, fora dos espaços institucionais, essa ação representa uma possibilidade crucial para o feminismo secular enfrentar uma das maiores barreiras da luta política das mulheres: a própria instituição eclesiástica, com seus discursos moralistas e conservadores. Dessa forma, quando a Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto defende a descriminalização do aborto, essa posição não é a mesma de uma igreja evangélica específica que adota uma posição institucional sobre o tema. O primeiro reflete uma dimensão subjetiva da identidade das ativistas, enquanto o segundo representa um posicionamento institucional. A utilização de um pertencimento religioso genérico por parte dos atores não deve ser confundida com a invocação das igrejas como instituições; trata-se mais de uma declaração de fé, mesmo que dissidente em relação ao espaço institucionalizado. A partir das próprias definições observadas, pode-se afirmar que existe um cristianismo cuja definição vai além das igrejas, seja católica ou evangélica.

São atores que em grande parte reproduzem as ações típicas de movimentos sociais mais tradicionais, como a realização de atividades de acolhimento, tentativas de intervenção em canais alternativos de imprensa, participação nas redes sociais e em atos organizados pela esquerda e pelo movimento feminista secular, além da produção bibliográfica e literária, divulgação das teologias libertárias, promoção de formação, pesquisa e produção acadêmica, incidência política e partidária, e o desenvolvimento de uma espiritualidade feminista (GOHN, 2008; TARROW, 1998). As coletividades têm ganhado visibilidade nas discussões públicas desde 2016, especialmente nas regiões Sudeste e Nordeste. Esse ativismo, de baixa institucionalidade, encontra na virtualidade seu campo mais fecundo, com as redes sociais possibilitando a multiplicação do movimento e alcançando mulheres de diversas partes do Brasil. Com recursos limitados, as ativistas são em sua maioria voluntárias, não têm uma representação política significativa no parlamento, nem acesso aos meios de comunicação de massa, e são vistas com desconfiança tanto pelas igrejas quanto pela esquerda e pelo movimento feminista secular, operando à margem da religião, da política e do feminismo.

O ativismo cristão feminista se caracteriza por duas inscrições. Internamente, ele realiza críticas aos papéis de gênero impostos pelas estruturas eclesiásticas, questionando a hierarquia religiosa que exclui as mulheres dos espaços de decisão, a exclusividade masculina do sacerdócio, a representação masculina de Deus, e as práticas de abuso espiritual. Também critica a linguagem patriarcal presente na teologia clássica e os votos tradicionais de pobreza, castidade e obediência. Externamente, esse ativismo se engaja com uma cultura de direitos impulsionada pelo diálogo com o movimento feminista, o movimento negro e outros

movimentos religiosos, que ingressaram no debate público, reivindicando liberdades individuais, autonomia das mulheres como sujeitos políticos e o controle sobre sua sexualidade e capacidade reprodutiva, entre outros temas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente, religião e feminismo foram vistos como campos irreconciliáveis, com o feminismo frequentemente sendo percebido como um movimento secular, enquanto a religião era retratada como conservadora e patriarcal, um reduto de valores incompatíveis com as lutas por igualdade e direitos das mulheres. Essa visão, ainda predominante, ignora as contribuições históricas das mulheres cristãs nos movimentos feministas, como o abolicionismo e o sufragismo, onde elas participaram ativamente, reinterpretando ensinamentos religiosos para fundamentar suas ações de justiça e igualdade. A *Convenção de Seneca Falls*, realizada em 1848, amplamente considerada o marco inicial do movimento feminista nos Estados Unidos, destacou a ativa participação de mulheres cristãs na luta por igualdade e direitos. Esse evento, ocorrido em uma *Igreja Metodista Wesleyana*, foi discutido no primeiro capítulo, evidenciando como essas mulheres reinterpretaram sua fé para fundamentar sua atuação política e social. No Brasil, o diálogo entre o feminismo e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), impulsionado pela teologia da libertação, abriu caminho para que mulheres começassem a reinterpretar a fé cristã como um instrumento de promoção da igualdade de gênero. Essa articulação, que contribuiu para o surgimento e a consolidação da teologia feminista, também recebeu destaque no mesmo capítulo, explorando como essa perspectiva une reflexão teológica e ação política em defesa dos direitos das mulheres.

No entanto, a história das mulheres cristãs foi amplamente apagada das narrativas feministas dominantes, deixando sua participação invisível, tanto no discurso religioso quanto no secular. Essa ausência exige uma abordagem que vá além das dicotomias tradicionais entre religião e feminismo, permitindo uma compreensão mais profunda de suas interseções. Neste trabalho, a teoria do discurso desempenhou um papel crucial ao fornecer uma lente para reinterpretar essas relações, desafiando a visão comum de que esses dois campos são essencialmente antagônicos e incompatíveis. Em vez de enxergar feminismo e religião como campos que necessariamente se excluem, conseguimos perceber a complexidade inerente ao ativismo cristão feminista e suas múltiplas articulações. Esse campo de ação não é composto por identidades e demandas homogêneas; ao contrário, ele é atravessado por discursos que entram em constante tensão e negociação. As identidades feministas e cristãs foram construídas de maneira relacional e contingente, respondendo a contextos específicos e a processos de antagonismo, deslocamento e hegemonia (conforme o marco analítico que

empregamos aqui). Elas se desenvolvem em um processo contínuo de articulação e adaptação que responde tanto às pressões externas — como o conservadorismo religioso que muitas vezes se opõe às pautas feministas — quanto às divergências e complexidades internas do próprio campo feminista. Esse dinamismo significa que as feministas cristãs precisam constantemente redefinir sua identidade, equilibrando e ajustando seus valores religiosos com seu compromisso com a igualdade de gênero e os direitos das mulheres. Assim, o conceito de *deslocamento* ajuda a entender essa complexidade, ao mesmo tempo em que o *antagonismo* mantém os limites claros contra aquelas forças que realmente ameaçam o movimento, como os grupos conservadores que buscam deslegitimar o feminismo cristão em sua essência e a *hegemonia* se manifesta tanto nas tentativas das ativistas de estabelecer um espaço legítimo para a prática feminista dentro das tradições cristãs quanto nas pressões para que o cristianismo, como religião, adote uma postura rígida e conservadora que exclua ou limite as pautas feministas.

No ativismo cristão feminista, o feminismo cristão é uma identidade que se constrói e se reconstrói, ou seja, não é um dado fixo, mas uma prática discursiva. Isso implica que as feministas cristãs precisam reinterpretar e negociar continuamente os significados de suas crenças religiosas e seus valores feministas. Esse processo de reinterpretação permite que elas formem uma identidade que integra, em vez de dividir, esses dois campos — religião e feminismo. Assim, elas reivindicam uma fé cristã que não apenas é compatível com a defesa dos direitos das mulheres, mas que também vê essa defesa como um dever ético e espiritual. O feminismo cristão se articula a partir de um duplo movimento: por um lado, ele rejeita e se opõe às práticas e discursos do conservadorismo religioso que limitam a autonomia feminina, reforçam papéis de gênero tradicionais e se opõem aos direitos LGBTQIA+, respondendo a um campo de questões contemporâneo e não apenas a desafios doutrinários. Por outro lado, ele também se posiciona dentro do próprio movimento feminista, respondendo às tensões e aos desafios de integrar uma perspectiva religiosa em um campo frequentemente secularizado. Essa dualidade faz com que o feminismo cristão se forme como uma identidade que, em vez de escolher entre ser feminista ou ser cristã, se sustenta no compromisso com uma fé que valoriza a justiça social e os direitos das mulheres.

Isso ocorre porque tanto o feminismo quanto a religião são campos abertos, complexos e multifacetados, compostos por uma ampla gama de visões, práticas e interpretações distintas, ainda que de formas assimétricas. Dentro do feminismo, existem múltiplas correntes, algumas das quais podem ver a religião como uma estrutura opressora, enquanto outras reconhecem sua importância na vida de muitas mulheres e buscam integrar

espiritualidade e luta por igualdade. Do lado da religião, há uma variedade de tradições, interpretações e contextos que influenciam a maneira como a fé e o feminismo se encontram. Algumas comunidades religiosas oferecem apoio ao feminismo, enquanto outras mantêm uma postura conservadora e de resistência ao que percebem como ameaças à tradição. Essa diversidade cria uma tensão contínua: as feministas cristãs precisam, frequentemente, navegar entre o compromisso com sua fé e as exigências de um movimento feminista que, por vezes, pode questionar ou desconsiderar aspectos importantes de sua identidade religiosa. Essa dualidade exige que essas ativistas atuem com flexibilidade, buscando construir pontes e abrir espaços de diálogo tanto dentro do feminismo quanto nas suas comunidades de fé.

Contudo, essa construção discursiva das identidades feministas cristãs envolve uma constante negociação de limites, onde as ativistas cristãs feministas precisam conciliar sua religiosidade com o campo feminista, sem se aproximar excessivamente do conservadorismo religioso, mas também sem se diluir nas pautas do feminismo secular. Essa dinâmica de “aproximação e afastamento” reflete uma estratégia de cooperação cuidadosa, onde elas buscam pontos de convergência sem comprometer os valores centrais de sua fé ou sua luta por direitos das mulheres. Ao tentar ampliar a *cadeia de equivalência* com setores religiosos conservadores, elas precisam ajustar ou “esvaziar” algumas pautas que têm fortes conotações feministas, como o direito ao aborto. Esse ajuste é uma tentativa de inclusão que implica concessões, mas também existe uma fronteira. Passar desse limite significaria uma perda de identidade, um abandono de valores fundamentais, correndo o risco de serem absorvidas pela hegemonia religiosa conservadora que rejeita o feminismo. Portanto, a relação entre feministas cristãs e seculares, e entre feministas cristãs e setores conservadores, é marcada por um jogo constante de atração e repulsa. A tensão entre manter as diferenças e construir alianças permite que as feministas ampliem suas redes de apoio, mas essa expansão esbarra na necessidade de preservar uma identidade religiosa que, embora em constante transformação, não pode se distanciar de suas raízes.

Portanto, defendemos que o feminismo cristão é um feminismo na religião, ou seja, um feminismo que emerge de dentro do campo religioso, moldado pela fé e orientado por suas doutrinas e valores espirituais. Diferentemente do que poderíamos chamar de feminismo religioso, que aborda a religião como uma dimensão externa ou um tema de interesse dentro de uma agenda feminista mais ampla, o feminismo cristão é intrinsecamente construído na e a partir da religião, integrando a espiritualidade como uma base estruturante de sua identidade e luta. Contudo, mesmo sendo um feminismo na religião, ele ocupa um espaço marginal, tanto no contexto religioso quanto no movimento feminista secular. Esse posicionamento *nas*

*margens* oferece às feministas cristãs uma posição estratégica de atuação. É nas margens que elas encontram maior liberdade para reinterpretar doutrinas, articular demandas feministas e experimentar formas alternativas de vivência da fé, escapando parcialmente das penalidades impostas pelas hierarquias eclesiais tradicionais e das críticas provenientes do feminismo hegemônico. Assim, as margens não representam apenas um lugar de exclusão, mas também um espaço de resistência criativa, onde as feministas cristãs podem subverter normas, construir alianças e ampliar os limites do que é possível dentro das tradições religiosas e do feminismo.

No Brasil, o ativismo cristão feminista surgiu em resposta a um contexto sócio-histórico particular, marcado por quatro condicionantes amplamente trabalhados no segundo capítulo:

(1) O recrudescimento do ativismo conservador “antidireitos” e “antigênero”, com ataques às pautas feministas e de direitos LGBTQIA+ e retórica baseada em um moralismo de “bons costumes”. Esse movimento conservador não se restringe apenas ao âmbito político, ele penetra as congregações e as práticas cotidianas de muitas igrejas, configurando o feminismo e a diversidade de gênero como “ameaças” à ordem social e religiosa;

(2) A ocupação das mídias digitais por grupos cristãos “progressistas”, o que possibilitou maior visibilidade de suas identidades e pautas. Além de permitir a construção de redes de apoio e articulação com outros movimentos “progressistas”, ampliando suas alianças e fortalecendo sua influência política e social;

(3) A “explosão feminista” impulsionada pela *internet* e a expansão dos movimentos sociais no Brasil após as mobilizações de 2013 estão interligadas em um ciclo de amplificação mútua que deu novo fôlego ao feminismo no país. Esse contexto de maior engajamento social e de novas demandas por justiça e direitos ampliou o interesse pela pauta feminista, que já vinha ganhando visibilidade graças à *internet*;

(4) O avanço da formação universitária entre mulheres negras e evangélicas, muitas delas beneficiadas por políticas de cotas, que trouxe uma nova geração de ativistas ao movimento.

O movimento feminista cristão é composto por mulheres de perfis variados, que incluem casadas, solteiras, separadas, mães, avós, brancas, negras, pardas e LBTs, com níveis de escolaridade que vão desde o ensino básico até o doutorado. Essas mulheres, com idades que variam entre 20 e 60 anos e com uma presença que abrange tanto as regiões urbanas periféricas quanto as centrais, possuem um protagonismo claro nas ações e nas decisões do movimento. Embora o movimento seja majoritariamente feminino, os homens participam,

mas em papéis secundários. As mulheres lideram as agendas e conduzem as ações, atuando como líderes morais e políticas dentro e fora das igrejas. Elas reinterpretam textos sagrados e oferecem novas leituras da Bíblia, fortalecendo outras mulheres em suas comunidades de fé. Essa diversidade de experiências e identidades se reflete na capacidade do movimento de se articular de forma inclusiva, reconhecendo as diferentes realidades das mulheres cristãs e criando um espaço de resistência que, ao mesmo tempo, promove a transformação das estruturas religiosas tradicionais.

O perfil do pertencimento religioso das ativistas cristãs feministas é extremamente diverso, refletindo suas variadas relações com as igrejas, frequência de participação nos cultos e práticas de fé. Foi possível identificar diferentes trajetórias e formas de engajamento religioso que essas mulheres assumem, sem que nenhuma delas se apresente como única ou definitiva. Primeiro, a (I) **ativista desigrejada**, que, embora não pertença a uma igreja específica, continua a explorar diferentes espaços religiosos, buscando uma vivência de fé fora das instituições. Em seguida, a (II) **ativista ex-igreja**, que se afastou das práticas religiosas institucionais e se posiciona contra elas, mantendo, contudo, uma espiritualidade pessoal fora do contexto tradicional. A (III) **ativista cultural**, por sua vez, se distancia das práticas religiosas, mas mantém uma identificação cultural com sua origem cristã, participando de rituais esporádicos. A (IV) **ativista de dupla pertença** transita entre duas tradições religiosas, geralmente o cristianismo e religiões afro-brasileiras, de forma fluida, enfrentando desafios ao conciliar práticas conflitantes. Por fim, a (V) *ativista igrejeira* mantém um vínculo regular e forte com uma denominação religiosa específica, com a prática institucionalizada sendo central para sua espiritualidade e ativismo. Esses perfis refletem as diversas formas de relação das mulheres com a religião dentro do ativismo cristão feminista, variando de uma espiritualidade fora das instituições até a participação ativa em denominações específicas.

Para as ativistas cristãs feministas, a compreensão de religião desafia a visão hegemônica dos setores cristãos conservadores que geralmente limitam a religião a dogmas rígidos, hierarquias e práticas formais controladas pela instituição. Para elas, a religião é algo mais dinâmico, um conjunto de práticas e vivências que se adaptam e interagem com a vida cotidiana, incorporando valores e significados que se conectam diretamente com questões de justiça, igualdade e acolhimento. Ou seja, a religião, para essas ativistas, é menos uma adesão formal e mais uma experiência pessoal e coletiva de conexão com o sagrado, que fundamenta suas ações e valores, e se articula com o desejo de transformação social. Dentro desse contexto, elas estabelecem uma distinção importante entre “religião” e “espiritualidade”. A

“religião” é frequentemente associada a instituições formais e normas sociais, enquanto “espiritualidade” está mais ligada à experiência pessoal, intimidade e individualidade. Nesse caminho, argumenta-se que a linguagem da “espiritualidade” é útil e muitas vezes substituída por expressões como “espiritualidade feminista”. Esse uso permite que as ativistas transcendam os limites institucionais e ideológicos que a “religião” impõe, promovendo uma conexão com valores e experiências compartilhadas, sem estarem atreladas a um contexto institucional rígido. Enquanto “religião” é vista como mais restrita e institucionalizada, a “espiritualidade” é amplamente aceita no discurso público e nas ações políticas.

Essa inversão de papéis desafia as distinções tradicionais feitas tanto na academia quanto no senso comum, onde “espiritualidade” é geralmente considerada uma experiência privada, e “religião” uma expressão pública dessa experiência. No entanto, para as ativistas, a “espiritualidade feminista” torna-se um ponto de entrada aceito e eficaz no espaço público, especialmente dentro dos movimentos sociais “progressistas” e feministas, onde a “religião” formal muitas vezes é vista com desconfiança. O termo “espiritualidade” oferece flexibilidade e facilita a comunicação entre pessoas de diferentes origens religiosas, ao construir uma ponte baseada em experiências pessoais e diversificadas. Isso permite que o discurso das ativistas sobre “espiritualidade” funcione como uma tática que amplia sua legitimidade no espaço público e nas redes de ativismo social, enquanto a palavra “religião” muitas vezes esbarra em barreiras culturais e ideológicas. Assim, falar sobre “espiritualidade feminista” se torna uma estratégia discursiva para integrar esses valores religiosos à esfera pública de maneira que a expressão explícita da “religião” não consegue alcançar.

A espiritualidade feminista, enquanto estratégia discursiva, se apresenta como uma via eficaz para integrar os valores religiosos na esfera pública de uma forma que a expressão tradicional da religião muitas vezes não consegue alcançar, ou que poderia até causar repulsa em determinados setores da esquerda. Essa abordagem possibilita que as mulheres cristãs feministas introduzam suas crenças no debate sobre igualdade de gênero e justiça social, sem a necessidade de renunciar a suas tradições espirituais. Nesse contexto, emerge o conceito de *feminismo estratégico*, que se configura como uma estratégia mais ampla, onde a negociação entre a fé cristã e as questões feministas acontece de maneira articulada e intencional. Ao integrar a espiritualidade feminista, o feminismo estratégico não apenas dialoga com os princípios da fé cristã, mas também utiliza essa conexão como uma poderosa ferramenta para desafiar as normas patriarcais tanto dentro das instituições religiosas quanto nas estruturas sociais mais amplas.

As **estratégias discursivas de ressonância e de tensão doutrinária** são fundamentais para entender como as feministas cristãs mantêm essa dualidade entre sua fé e a luta feminista. A *ressonância* refere-se à capacidade do movimento de encontrar pontos de conexão entre os valores cristãos e os objetivos feministas, criando uma narrativa que ressoe tanto com os princípios espirituais quanto com as demandas de igualdade de gênero. Por exemplo, o uso de passagens bíblicas para legitimar o feminismo dentro do contexto cristão é uma forma de ressoar com as Escrituras, alinhando a luta feminina com os valores do amor cristão, da justiça e da dignidade humana. Por outro lado, a *tensão doutrinária* aparece quando há confrontos diretos com doutrinas e práticas estabelecidas nas igrejas, como a condenação do aborto ou a manutenção de hierarquias rígidas entre os gêneros. Essas tensões, no entanto, não resultam necessariamente em uma divisão irreparável, mas são parte do processo de negociação e redefinição do feminismo cristão. As feministas cristãs, ao integrar essas estratégias discursivas, criam um movimento que opera nas margens, onde as contradições e a diversidade de perspectivas são não apenas toleradas, mas necessárias para a construção de uma identidade mais inclusiva e transformadora. Em última análise, esse movimento busca redefinir a relação entre religião e feminismo, utilizando as tensões e ressonâncias como ferramentas de resistência e reconciliação, adaptando-se ao contexto religioso sem perder de vista suas demandas de justiça social.

O ativismo cristão feminista se destaca pela sua capacidade de dialogar com a diversidade interna das próprias religiões e das interpretações feministas. Esse movimento reúne uma variedade de atores, incluindo grupos como Católicas pelo Direito de Decidir (CDD), Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG), Coletivo Vozes Marias, Rede de Mulheres Negras Evangélicas, Fé.ministras, Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto, Projeto Redomas, entre outros. Em vez de buscar uniformidade ou homogeneidade em suas práticas, o movimento promove uma multiplicidade de vozes e abordagens, o que permite que as feministas cristãs, oriundas de diferentes denominações e contextos, se conectem e articulem suas demandas de maneira local e adaptada às suas realidades. Essa flexibilidade é uma característica fundamental, permitindo que o ativismo se desenvolva de forma independente, mas também interligada por objetivos comuns. Portanto, o ativismo cristão feminista se configura como um espaço de resistência e transformação contínua, que busca redefinir a relação entre religião e feminismo, ultrapassando as fronteiras ideológicas e institucionais tradicionais.

O ativismo cristão feminista não se organiza de forma centralizada e hierárquica, mas sim por meio de coletivos autônomos e descentralizados. A maior parte do movimento está

organizada em coletividades baseadas em mídias, essas coletividades funcionam sem a necessidade de uma estrutura formal, operando de maneira mais fluida e horizontal. A ação coletiva dentro desse contexto se baseia na capacidade de atribuir significados às práticas e relações, formando um senso de pertencimento significativo entre as participantes. Apesar das divergências organizacionais, contextuais e temáticas, que refletem as distintas tradições religiosas, as demandas locais e as diferentes perspectivas políticas dos grupos envolvidos, todos os coletivos feministas cristãos convergem em um objetivo comum: a ampliação dos direitos das mulheres e a contestação das estruturas patriarcais presentes tanto nas instituições religiosas quanto na sociedade.

Aquelas diferenças, embora influenciem as abordagens e as formas de organização dentro do movimento, também são um reflexo da diversidade interna do ativismo. Essa pluralidade se manifesta nas diversas formas de organização do movimento, que se articula por meio de coletividades distintas, cada uma com sua própria estratégia de atuação. O movimento se organiza em torno de cinco modalidades principais, como desenvolvemos no quarto capítulo: **(1) ativismo formativo e educativo, (2) ativismo digital e mobilização virtual, (3) ativismo centrado no acolhimento e assistência, (4) ativismo estético e identitário, e (5) ativismo político com foco na incidência pública.** Essas diferentes abordagens permitem que o movimento se adapte às diversas realidades dos grupos, mantendo, no entanto, uma convergência nas pautas fundamentais de luta pela igualdade de gênero e pela subversão das normas patriarcais. Ao longo de sua trajetória, o ativismo cristão feminista demonstra uma capacidade única de resistência e adaptação, criando espaços de ação que não só desafiam as normas estabelecidas, mas também se reinventam constantemente, estabelecendo novas formas de interseção entre fé e política feminista.

No movimento feminista cristão, a diversidade de perfis, perspectivas e práticas convive com uma coesão construída em torno do antagonismo ao patriarcado religioso. Embora existam divergências, especialmente em temas como aborto e sexualidade, todas as feministas cristãs compartilham uma luta comum contra as estruturas patriarcais que dominam as instituições religiosas. Esse antagonismo contra o patriarcado torna-se a base estratégica que possibilita a construção de solidariedades entre os diferentes grupos, permitindo que as feministas cristãs superem suas diferenças em prol de um objetivo coletivo: a desconstrução das normas patriarcais e a promoção dos direitos das mulheres dentro do contexto religioso (e por consequência para além dele). As feministas cristãs não apenas interpelam as instituições religiosas e os líderes religiosos conservadores, mas também desafiam as interpretações teológicas que sustentam essas normas patriarcais. Através dessa crítica, elas propõem uma

releitura da Bíblia e das tradições cristãs, fundamentada na igualdade de gênero e no respeito à dignidade das mulheres. Além disso, elas interpelam as próprias mulheres de fé, convidando-as a questionar as formas de subordinação e marginalização a que são submetidas dentro de suas próprias comunidades religiosas. As feministas cristãs buscam um cristianismo inclusivo, que não só acolha, mas também promova a participação ativa e a liderança das mulheres nas igrejas e comunidades de fé.

Esse antagonismo contra o patriarcado religioso, embora crucial, não impede a articulação entre feministas cristãs com diferentes abordagens e perspectivas. Pelo contrário, fortalece a união dessas mulheres ao redor do objetivo comum de transformar as estruturas religiosas e sociais. Esse campo de resistência, dinâmico e plural, é fundamentado na crença de que a luta contra o patriarcado é mais forte que as divisões internas. Assim, o movimento feminista cristão se constrói a partir da convergência de diferentes visões e abordagens, sempre com a perspectiva de promover mudanças substanciais nas relações de poder dentro das instituições religiosas. O feminismo secular, por sua vez, desempenha o papel de agonista nesse contexto. Ele não é propriamente um antagonista do movimento feminista cristão, mas um campo com o qual as feministas cristãs mantêm um diálogo constante, ainda que permeado por disputas e tensões. Sem esse agonismo, que desafia constantemente os limites do que é aceitável dentro do feminismo e da religião, o movimento feminista cristão corre o risco de perder sua especificidade e de se diluir, seja em um discurso completamente religioso e conservador, seja em um feminismo secular que não dialoga com suas bases espirituais.

Nesse sentido, o feminismo secular funciona como um contraponto necessário, que permite às feministas cristãs afirmar suas diferenças, redefinir seus limites e construir uma identidade que, embora dialogando com o feminismo hegemônico, permanece enraizada em valores e práticas religiosas. Esse agonismo, longe de ser um obstáculo, torna-se uma força motriz para a transformação, ao permitir que o feminismo cristão se afirme como uma alternativa que integra espiritualidade e luta política, sem abrir mão de suas raízes religiosas.

Por fim, o uso estratégico das mídias digitais tem se consolidado como uma ferramenta indispensável para os coletivos feministas cristãos, permitindo que esses grupos ampliem seu alcance, fortaleçam suas vozes no debate público e se conectem tanto com outras ativistas cristãs quanto com feministas de diferentes origens. Plataformas como Facebook e Instagram oferecem um espaço acessível e dinâmico, onde as feministas cristãs podem compartilhar ideias, relatos e ações, promovendo novas formas de mobilização e colaboração. Esse espaço digital é especialmente importante porque permite que as feministas cristãs abordem questões frequentemente silenciadas ou minimizadas, tanto nas igrejas tradicionais

— como a violência doméstica, o assédio sexual e a opressão dentro das próprias instituições religiosas — quanto nos espaços feministas mais amplos, onde as questões religiosas também são frequentemente invisibilizadas ou relegadas a um papel secundário. Ao utilizar essas plataformas, as feministas cristãs não só denunciam injustiças e lutam contra o patriarcado religioso, mas também criam um ambiente de apoio e acolhimento para mulheres que, de outra forma, poderiam se sentir isoladas ou silenciadas. A presença digital permite a construção de uma rede de solidariedade entre mulheres cristãs que buscam uma transformação tanto dentro das instituições religiosas quanto na sociedade em geral. Assim, as mídias digitais não apenas ampliam o alcance do movimento, mas também desafiam as limitações tradicionais das estruturas religiosas, possibilitando a discussão e a visibilidade de questões críticas para a emancipação das mulheres cristãs.

No entanto, mesmo no espaço digital, muitas dessas feministas mantêm um vínculo com as formas tradicionais de ativismo. Por exemplo, campanhas virtuais de conscientização frequentemente se alinham a manifestações presenciais, como marchas, protestos ou eventos comunitários, onde as ativistas cristãs continuam a se mobilizar nas ruas para dar visibilidade a questões como os direitos das mulheres, o combate à violência de gênero e a legalização do aborto. Essa continuidade de práticas, mesmo em um ambiente digital, reflete a adaptação e a flexibilidade do movimento, que se apropria das ferramentas digitais para amplificar suas ações, mas também preserva a performatividade das formas de mobilização mais tradicionais.

Assim, o ativismo digital não se configura como um substituto para a ação presencial, mas como uma amplificação e uma adaptação das formas tradicionais de resistência. Ao unir as duas formas de atuação, o movimento feminista cristão demonstra sua capacidade de se reinventar e se expandir, mantendo a eficácia de suas práticas e alcançando públicos mais amplos, tanto no mundo virtual quanto no físico. Essa interação entre o digital e o presencial é um aspecto central do ativismo feminista cristão, que se adapta aos tempos modernos sem perder a força das práticas políticas tradicionais.

Em tempos de conclusão, é essencial reconhecer que encerrar uma reflexão sobre o ativismo feminista cristão é, por natureza, um movimento aberto e inacabado. Trabalhar com ativismos implica lidar com dinâmicas em constante transformação, atravessadas por novas demandas, desafios e ressignificações. A bandeira que dá título a este trabalho, “Defender o estado laico é o nosso dever e a nossa salvação”, portanto, encapsula não apenas a luta das feministas cristãs, mas também um convite permanente ao diálogo e à ação. A atuação dessas ativistas evidencia as limitações de um discurso secularista que insiste em delimitar fronteiras

rígidas entre o secular e o religioso, sustentando um binarismo artificial que associa o secular ao progresso e a religião ao conservadorismo.

Ao romperem com essas barreiras, as feministas cristãs demonstram que a religião pode desempenhar um papel central na política feminista, desafiando tanto as estruturas patriarcais quanto as restrições impostas por formas hegemônicas de secularismo. Mais do que resistirem a dicotomias simplistas, elas nos convocam a reconsiderar as relações entre religião, laicidade e política feminista, acolhendo suas ambiguidades como potencialidades transformadoras. Para essas ativistas, o estado laico não deve ser entendido como um espaço de exclusão religiosa, mas como um terreno plural, onde diferentes vozes podem se articular em prol da igualdade e da justiça social. Assim, este trabalho não se encerra como um ponto final, mas se posiciona como parte de um debate em contínuo movimento, cuja relevância e urgência permanecem indispensáveis.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUMANSUR, Edin Sued. *A tribo ecumênica: um estudo do movimento ecumênico no Brasil nos anos 60 e 70*. 176 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1991.

ABRAMO, Hector Wilson; BRANCO, Paulo Pimenta Martins. *Retratos da Juventude Brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. Rio de Janeiro: Fundação Perseu Abramo, 2005.

ADLER, Rachel. Judaism. In: JAGGAR, Alison M.; YOUNG, Iris Marion (Eds.). *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998. p. 245–252.

AHMED, Sara. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. *Viver uma vida feminista*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, 2017.

\_\_\_\_\_. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangélicos e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 38, p. 185–213, 2019.

ALVAREZ, Sonia E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *Cadernos Pagu*, n. 43, p. 13–56, Campinas, 2014.

ALVES, Rubem. A volta do sagrado: caminhos da sociologia da religião no Brasil. *Religião & Sociedade*, n. 3, p. 109–141, 1978.

ALVES, Branca Moreira. A luta das sufragistas. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 49–79.

AMORÓS, Celia. *Vetas de Ilustración: reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid: Cátedra; Instituto de la Mujer; Universidad de Valencia, 2009.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012. [1987].

\_\_\_\_\_. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229–229, 2000.

\_\_\_\_\_. *A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios*. Tradução de Tatiana Nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

AUNE, Kristin. Much less religious, a little more spiritual: the religious and spiritual views of third-wave feminists in the UK. *Feminist Review*, n. 97, p. 32–55, 2011.

BAGAGLI, Beatriz; VIEIRA, Helena. Transfeminismo. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Explosão feminista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 343-378.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos subalternos. *Revista Estudos Feministas*, v. 25, p. 1035-1054, 2017.

BARBOZA, Vanessa. *Preta cristã: reflexões sobre o processo de autoformação no movimento progressista evangélico*. 2019. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Associado em Educação, Culturas e Identidades) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2019.

BENCKE, Romi Márcia. *Laicidade e direito ao aborto: intersecções e conexões entre o debate feminista secular e feminista religioso*. [S.l.]: Open Society Foundations (OSF), 2019. Disponível em: [https://www.cfemea.org.br/images/stories/publicacoes/laicidade\\_direito\\_aborto.pdf](https://www.cfemea.org.br/images/stories/publicacoes/laicidade_direito_aborto.pdf). Acesso em: 9 jan. 2025.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 33. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BIRMAN, Patrícia. Mediação feminina e identidades pentecostais. *Cadernos Pagu*, n. 6/7, p. 201–226, 1996.

\_\_\_\_\_. Narrativas seculares e religiosas sobre a violência: as fronteiras do humano no governo dos pobres. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, p. 111–134, 2019.

BARLAS, Asma. Globalização da igualdade: a mulher muçulmana, teologia e direitos humanos. *Revista de Estudos Internacionais*, v. 6, n. 2, p. 163–182, 2015.

BARRERA RIVERA, Paulo. Religión contra democracia: el neoconservadurismo evangélico en el Perú del siglo XXI. *Ciências Sociais e Religião*, Campinas, n. 23, p. 1-36, 2021. DOI: <https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15315>. Consultado em: 10 ago. 2023.

BIROLI, Flávia; MACHADO, Marília das Dores Campos; VAGGIONE, Juan Marco. *Gênero, neoconservadorismo e democracia*. São Paulo: Boitempo, 2020.

\_\_\_\_\_. Reação conservadora, democracia e conhecimento. *Revista de Antropologia*, v. 61, n. 1, p. 83-94, 2018.

BLAY, Eva Alterman. Mulher, ciência e sociedade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 35, p. 23–38, 1992.

BRAIDOTTI, Rosi. In spite of the times: the postsecular turn in feminism. *Theory, Culture & Society*, v. 25, n. 6, p. 1-24, 2008.

BRITES, Jussara Reis Prado. Católicas pelo Direito de Decidir: religião, feminismo e política. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 29, n. 84, p. 125-139, 2014.

BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa. *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

BURITY, Joanildo. Sociologia da religião no Brasil: artesanias, fronteiras e horizontes. *BIB: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 93, p. 1-25, 2020.

\_\_\_\_\_. A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 102, p. 89–105, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/FV44zNnSZC6Yd9xP5gHLr9r/?format=pdf>. Acesso em: 9 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 30, n. 2, p. 31–73, 2016. Disponível em: <https://fundaj.emnuvens.com.br/CAD/article/view/1602>. Acesso em: 9 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. Secularização e laicidade no Brasil: paradoxos, ambiguidades e dilemas. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 40, n. 1, p. 13–36, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/FV44zNnSZC6Yd9xP5gHLr9r/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 9 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. “A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?” In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (orgs.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, p. 15–66.

\_\_\_\_\_.; ORO, Ari Pedro (Orgs.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2006.

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

\_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

\_\_\_\_\_. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BOGADO, Mariana. Rua. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 23-42.

BORDIN, Ruth Birgitta Anderson. *Woman and Temperance: The Quest for Power and Liberty, 1873-1900*. Philadelphia: Temple University Press, 1981.

BOBSIN, Oneide. A reificação da religião: a religião na sociologia. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p. 279-294, 2014.

CALDEIRA, Cláudia. Teologia negra e mulherismo africana: o poder das mulheres negras de matrigestar potências de vida. *Perspectiva Teológica*, v. 55, n. 1, p. 213–213, 2023.

CALGARO, Fernanda; MAZUI, Guilherme. Bolsonaro diz que vai indicar ministro 'terrivelmente evangélico' para o STF. *GI*, Brasília, 10 jul. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/10/bolsonaro-diz-que-vai-indicar-ministro-terrivelmente-evangelico-para-o-stf.ghtml>. Acesso em: 9 jan. 2025.

CALVANI, Carlos Eduardo B. Anglicanismo no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 36-47, 2005.

CAMPANARO, Priscila Kikuchi. Pelo sagrado direito de decidir: a contribuição de Católicas pelo Direito de Decidir nas discussões sobre laicidade, direitos reprodutivos e descriminalização do aborto no Brasil. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2014.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. São Paulo: BIB, 2003.

CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR (CDD). O corpo das mulheres é um campo de batalha. Portal Viomundo, 2012. Disponível em: <https://www.viomundo.com.br/politica/catolicas-pelo-direito-de-decidir-o-corpo-das-mulheres-e-um-campo-de-batalha.html>. Acesso em: 30 maio 2024.

\_\_\_\_\_. “Porque nossa fé é de luta”. Postado em: Facebook, 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=537236187300384>. Acesso em: 20 jan. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Facebook. Disponível em: [https://www.facebook.com/catolicasdireitodecidir/?locale=pt\\_BR](https://www.facebook.com/catolicasdireitodecidir/?locale=pt_BR). Acesso em: 10 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/ascatolicas/?hl=pt-br>. Acesso em: 10 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. Site oficial. Disponível em: <https://catolicas.org.br/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

CARRANZA, Brenda; SANTOS, Ricardo Wesley dos; JÁCOMO, Luiz Vicente Júnior. Dimensões religiosas da radicalização política no Brasil contemporâneo. *Plural*, v. 28, n. 1, p. 5-16, 2021.

CARVALHO, Marília Pinto de. A educação como estratégia das mulheres para superar desigualdades de gênero. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 59-78, 2003.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

\_\_\_\_\_; PHILLIPS, Anne. *A debate on the public role of religion and its social and gender implications*. Geneva: UN Research Institute for Social Development, 2009.

CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. “Até Maria foi consultada para ser mãe de Deus”. Postagem no Instagram, 2023. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CyEk5qtPTpb/?hl=pt-br&img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/CyEk5qtPTpb/?hl=pt-br&img_index=1). Acesso em: 30 jan. 2024.

CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. “Defender o estado laico é o nosso dever e a nossa salvação”. Postagem no Instagram, 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CHBWCrHnnWE/?hl=pt-br>. Acesso em: 30 jan. 2024.

CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. “Perguntas Frequentes”. Disponível em: site oficial. <https://catolicas.org.br/perguntas-frequentes/>. Acesso em: 30 jan. 2024.

CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. *O corpo das mulheres é um campo de batalha*. Portal Viomundo, 23 maio 2012. Disponível em: <https://www.viomundo.com.br/politica/catolicas-pelo-direito-de-decidir-o-corpo-das-mulheres-e-um-campo-de-batalha.html>. Acesso em: 30 maio 2024.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Análise do discurso: uma introdução teórica*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

COLETIVO NÚBIAS. Página oficial no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/coletivonubiass/>. Acesso em: 12 set. 2024.

COLETIVO (FÉ)MINISTRAS. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/fe.ministras/>. Acesso em: 12 out. 2024.

COLETIVO VOZES MARIAS. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/vozesmarias/>. Acesso em: 2 jan. 2024.

\_\_\_\_\_. Site oficial. Disponível em: <https://vozesmarias.wordpress.com>. Acesso em: 10 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/coletivovozesmarias/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

COLETIVO ZAURILDAS. História. Disponível em: Blog. <https://zaurildas.blogspot.com/p/sobre.html>. Acesso em: 23 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/zaurildas/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/projetozau/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

CONNOLLY, William E. *Why I am not a secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

CORRÊA, Mariza. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. *Cadernos Pagu*, v. 16, p. 13-30, 2001.

COULDRY, Nick; HEPP, Andreas. *A construção mediada da realidade*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, p. 1241–1299, 1991.

CUNHA, Magali do Nascimento. *Do púlpito às mídias sociais: evangélicos na política e na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

\_\_\_\_\_. Política, mídia e religião: o ativismo progressista entre evangélicos brasileiros por meio do Facebook e do Twitter. *Comunicação & Sociedade*, v. 39, n. 3, p. 217–244, 2017.

\_\_\_\_\_. Lideranças evangélicas se unem contra a perseguição política nas igrejas. *CartaCapital*, 22 abr. 2022. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/liderancas-evangelicas-se-unem-contr-a-perseguiacao-politica-nas-igrejas/>. Acesso em: 9 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. *Fundamentalismos, crise na democracia e ameaça aos direitos humanos: tendências e desafios para a ação*. Salvador: Koinonia, 2020. Disponível em: <https://koinonia.org.br/wp-content/uploads/2020/10/FundamentalismosPT.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2025.

DALY, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.

DALMOLIN, A. *Aborto, Igreja Católica e movimento feminista nos anos oitenta: uma cruzada de valores*. X SEMINÁRIO DE ESTUDOS HISTÓRICOS, 2011, Rio Grande do Sul: FEEVALE, 2011.

DEAN, Jodi. Communicative capitalism: circulation and the foreclosure of politics. *Cultural Politics*, Durham, v. 1, n. 1, p. 51-73, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/174321905778054845>. Acesso em: 10 jan. 2025.

DEL CAMPO, E.; RESINA, J. ¿De movimientos religiosos a organizaciones políticas? La relevancia política del evangelismo en América Latina. *Documentos de Trabajo*, v. 35, n. 2, Fundação Carolina, 2020.

DELPHY, Christine. Rethinking sex and gender. *Women's Studies International Forum*, v. 16, n. 1, p. 1-9, 1996.

DELLA COSTA, Bruna; ROCHA, Carla; SOLANO, Ester. *Feminismo em disputa*. São Paulo: Boitempo, 2023.

DIAP – Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar. *Radiografia do novo Congresso: legislatura 2023–2027*. Brasília: DIAP, 2022. Disponível em: <https://www.diap.org.br/index.php/publicacoes/category/82-radiografia-do-novo-congresso>. Acesso em: 6 maio 2025.

DINIZ, Lucimara. Conservadorismo religioso e suas implicações na condição de submissão da mulher na sociedade brasileira. 2020. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

DUARTE, Tatiana Diniz dos Santos. *Sobre persistências históricas ou sobre insistentes rebeldias feministas no movimento ecumênico brasileiro*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

DUARTE, Constância. Feminismo e literatura no Brasil. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p. 151–172, 2003.

DUARTE, Sandra. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 187-199, 2002.

\_\_\_\_\_. Mulheres evangélicas na política: tensionamentos entre o público e o privado. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 4, n. 1, p. 48-62, 2013.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Estudos feministas e religião: tendências e debates*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

DA SILVA, Cidinha; RIBEIRO, Stephanie. Feminismo negro. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Explosão feminista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 253-300.

DRUMMOND, Daniela Rocha. A quarta onda do movimento feminista no jornalismo brasileiro e português: um estudo sobre as coberturas jornalísticas da Folha de S. Paulo e do Público (2013-2018). 2020. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

EMMEL, Nick. *Sampling and choosing cases in qualitative research: a realist approach*. London: SAGE Publications, 2014.

EVANGÉLICAS PELA IGUALDADE DE GÊNERO. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/evangelicaspelaigualdade/>. Acesso em: 2 jan. 2024.

FACIOLI, Luciana Rodrigues Rodrigues. Conectadas: uma análise de práticas de ajuda mútua feminina na era das mídias digitais. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2013.

FALCÃO, Carolina Cavalcanti. *Sobre política, ética e afeto: emergência e negociações do protagonismo religioso no Brasil*. 2019. 728 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019

FALCÃO, Thiago Henrique de Oliveira. Memes, textões e problematizações: sociabilidade e política a partir de uma comunidade de LGBT universitários no Facebook. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

FARIAS, Marcilene Nascimento de. Feminismo e religião: as representações sobre o feminismo na revista *Servas do Senhor* (1960-2000). 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

FELGUEIRAS, Ana Cláudia M. Leal. Breve panorama histórico do movimento feminista brasileiro: das sufragistas ao ciberfeminismo. *Revista Digital Simonsen*, n. 6, p. 108-121, 2017.

(FÉ).MINISTRAS. Publicação no Instagram, 2022. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CUdFZYKLu2C/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/CUdFZYKLu2C/?img_index=1). Acesso em: 24 jan. 2024.

FERREIRA, Joana. A comunicação feminista na internet: análise de sites e blogs no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 489-510, 2015.

GRUPO FLOR DE MANACÁ. “Nossa história”. Postado no Blog. Disponível em: <https://grupoflordemanaca.blogspot.com/p/historia.html>. Acesso em: 13 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/flordemanacaibp/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/flordemanacaibp>. Acesso em: 10 jan. 2025.

FRENTE DE EVANGÉLICAS PELA LEGALIZAÇÃO DO ABORTO. Página oficial no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/evangelicaspelalegalizacao/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

FRESTON, Paul. Evangelicals and politics in Latin America. *Latin American Research Review*, v. 28, n. 2, p. 91-116, 1993.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. Word, spirit, and power. In: RUETHER, Rosemary Radford; McLAUGHLIN, Eleanor (Ed.). *Women of spirit: female leadership in the Jewish and Christian traditions*. New York: Simon and Schuster, 1979, p. 29-70.

\_\_\_\_\_. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983.

\_\_\_\_\_. *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*. Volume 2. New York: Crossroad, 1995.

FRASER, Nancy. O feminismo e as ressonâncias do neoliberalismo. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p.25-49..

FURLIN, Neiva. *Teologia feminista: insurgência e subjetividades*. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

\_\_\_\_\_. Teologia feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 11, n. 1, p. 154-180, 2011.

FORD, David F. *The Future of Christian Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

FÓRUM DE MULHERES CRISTÃS DE PERNAMBUCO. Página oficial no Instagram. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CBjuCkOnQYy/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/CBjuCkOnQYy/?img_index=1). Acesso em: 20 jan. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/forummulherescristas/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

GAGE, Matilda Joslyn. *Woman, Church, and State*. 1893. Reimpressão. [S.l.]: Humanities Press, 2002.

GEBARA, Ivone. *Mulher e religião: uma proposta de superação do patriarcado*. São Paulo: Paulinas, 1993.

\_\_\_\_\_. *O que é teologia feminista*. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

\_\_\_\_\_. Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte de (org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Editora da Universidade Metodista, 2006.

\_\_\_\_\_. *Tecendo sentidos – Feminismos e buscas teológicas*. São Paulo: Paulinas, 2011.

\_\_\_\_\_. A teologia da libertação e as mulheres. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 23, 2020. DOI: 10.5216/sec.v23i.61023. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/61023>. Acesso em: 9 jan. 2025.

GIBELINI, José. *Teologia da libertação: história e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 1998.

GILLIS, Stacy; HOWIE, Gillian; MUNFORD, Rebecca (orgs.). *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

\_\_\_\_\_. Intersectional perspectives on religion in contemporary politics: From religion as identity to religiously informed politics. *Feminist Theory*, v. 21, n. 1, p. 45–65, 2020.

GROSSI, Miriam Pillar. A Revista Estudos Feministas faz 10 anos. *Estudos Feministas*, v. 12, n. 2, p. 211–221, 2004.

GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (Orgs.). *Novo Ativismo Político no Brasil: os Evangélicos do Século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

GOMES, Cristina; SORJ, Bila. Corpo, geração e identidade: a Marcha das vadias no Brasil. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 29, n. 2, p. 433-447, 2014.

GOHN, M. Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. *Cadernos de Pesquisa em História*, v. 21, n. 54, p. 439-455, 2008. Disponível em: <https://www.cad-crh.com.br>. Acesso em: 10 jan. 2025.

HILL COLLINS, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman, 1990.

\_\_\_\_\_; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

HOOKS, bell. *Teoria Feminista: da margem ao centro*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2019.

\_\_\_\_\_. *Feminismo para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HÖPPNER, Christina. Espiritualidade e agência feminina: práticas religiosas plurais em contextos urbanos no Brasil. *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 207–237, 2013.

HUNT, Mary. *A Feminist Interpretation of the Bible*. New York: HarperCollins, 1995.

HUTCHISON, E. Spirituality, religion, and progressive social movements: resources and motivation for social change. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, v. 31, p. 105-127, 2012.

IBOPE. *Pesquisa sobre hábitos de consumo de mídia no Brasil*. São Paulo: IBOPE Inteligência, 2015. Disponível em: <https://www.ibopeinteligencia.com>. Acesso em: 10 jan. 2025.

INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO (ISER). *Religião e Poder*. Disponível em: <https://iser.org.br/projeto/religiao-e-poder/>. Acesso em: 9 jan. 2025.

IRUAH. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CWGFwYRIJWz/>. Acesso em: 22 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/iruahrj/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

JEFFREYS, Sheila. *Man's Dominion: Religion and the Eclipse of Women's Rights in World Politics*. London: Routledge, 2012.

JENKINS, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

KALIL, Isabela Oliveira. Notas sobre “Os Fins da Democracia”: etnografar protestos, manifestações e enfrentamentos políticos. *Ponto Urbe*, v. 22, 2018.

KELLER, Catherine. Christianity. In: JAGGAR, Alison M.; YOUNG, Iris Marion (Eds.). *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

KING, Ursula. Christianity and feminism: do they need each other? *International Journal for the Study of the Christian Church*, v. 4, n. 3, p. 194-206, 2004.

\_\_\_\_\_. Feminist theology from the third world. In: KING, Ursula; (org.). *Feminist Theology from the Third World: A Reader*. Maryknoll: Orbis Books, 2015.

\_\_\_\_\_.; BEATTIE, Tina (orgs.). *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*. London: Continuum, 2005.

LABORATÓRIO DE ESTUDOS SOBRE RELIGIÃO E POLÍTICA (LABERP). Disponível em: <https://laberpfundajufpe.medium.com>. Acesso em: 30 jan. 2024.

LACERDA, Marina Basso. *Neoconservadorismo de periferia: articulação familista, punitiva e neoliberal na Câmara dos Deputados*. 2018. Tese (Doutorado em Ciência Política) — Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. New York: Verso, 1985.

\_\_\_\_\_. *A razão populista*. 1. ed. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

\_\_\_\_\_. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso, 1990.

\_\_\_\_\_. *A razão populista*. Tradução de Mariza Perassi Bosco. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

\_\_\_\_\_.; BUTLER, Judith; ŽIŽEK, Slavoj. *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left*. Londres: Verso, 2000.

LAURETIS, Teresa de. “A tecnologia do gênero”. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.

LEAL, Jair Souza. Protestantismo, gênero, poder: a rejeição da ordenação feminina entre os batistas mineiros. *Revista Numen*, 2018.

LEE, Chia-Ren; HIGA, Lúcia Maria; SHIMABUKO, Giovana Akemi. *Feminismo asiático*. Em: *Explosão feminista: Arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

LEVY, Charmain. Influência e contribuição: a Igreja Católica progressista brasileira e o Fórum Social Mundial. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 177-197, 2009.

LIMA, Venício A. *Mídia: teoria e política*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

LOVELL, David. *The Church and Politics in Latin America: Liberation Theology and Social Change*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados; ANPOCS, 1996.

\_\_\_\_\_. Existe um estilo evangélico de fazer política? *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 2, p. 90-109, 2002.

\_\_\_\_\_. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, p. 387-396, 2005.

\_\_\_\_\_. Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições. v. 1. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2006.

\_\_\_\_\_. “A atuação política dos evangélicos no Brasil: entre o conservadorismo moral e a justiça social”. In: DREHER, Martin Norberto; WACHHOLZ, Wilhelm (org.). *Religião e política no Brasil: encontros e tensões*. São Leopoldo: Sinodal, p. 85-105, 2012.

\_\_\_\_\_. Religião e política no Brasil contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. *Religião e Sociedade*, v. 35, p. 45-72, 2015.

\_\_\_\_\_. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. *Horizontes Antropológicos*, v. 23, n. 47, p. 351-380, 2017.

\_\_\_\_\_. “El neoconservadurismo cristiano en el Brasil contemporáneo”. In: RELIGIONES y espacios públicos en América Latina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzado, 2021. p. 437-456.

\_\_\_\_\_. ; MISKOLCI, R. Das jornadas de junho à cruzada moral: o papel das redes sociais na polarização política brasileira. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, n. 3, p. 945-970, 2019.

\_\_\_\_\_. ; FIGUEIREDO, Fabiana. Neopentecostalismo: continuidades e discontinuidades nas representações e relações de poder entre os gêneros. *Caminhos*, Goiânia: Editora da UCG, v. 2, n. 2, p. 67-81, 2003.

\_\_\_\_\_. ; PICCOLO, Fernanda Diniz. *Religiões e homossexualidades*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2010.

\_\_\_\_\_. ; BURITY, Joanildo A. *Os evangélicos e as eleições no Brasil: entre a política e a religião*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2014.

MAHMOOD, Saba. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, v. 16, n. 2, p. 202–236, 2001.

\_\_\_\_\_. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. Religious freedom, the minority question, and geopolitics in the Middle East. In: ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER, Judith; MAHMOOD, Saba. *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*. Berkeley: University of California Press, 2009, p. 64–100.

MARIA e MADALENAS. Página oficial no Instagram. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CC6Kyn5DkJ0/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/CC6Kyn5DkJ0/?img_index=1). Acesso em: 20 set. 2024.

MATOS, Marlise. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do Sul global? *Revista Sociologia e Política*, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 67-92, 2010.

\_\_\_\_\_. Feminismo e mídias digitais: uma nova arena de ativismo no Brasil. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 24, p. 127-162, 2017.

MAFRA, Clara. “Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos”. In: FERNANDES, R. C. (Org.). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Muad, 1998, p. 224-250,

MARSICANO, Ana Carolina de Oliveira.; TESSER, Tabata. *Cartografia dos catolicismos jurídicos antigênero*. ISER, 2024. Disponível em: <https://iser.org.br/publicacao/cartografia-dos-catolicismos-juridicos-antigenero/>. Acesso em: 9 jan. 2025.

MACHADO, Jorge Luiz Barbosa; MISKOLCI, Richard. Das jornadas de junho à cruzada moral: o papel das redes sociais na polarização política brasileira. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, n. 3, p. 945-970, 2019.

MACMILLAN, Katie; KOENIG, Thomas. The Wow Factor: Preconceptions and Expectations for Data Analysis Software in Qualitative Research. *Social Science Computer Review*, v. 22, n. 2, p. 179-186, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0894439303262625>. Acesso em: 10 jan. 2025.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist Review*, v. 30, p. 61-88, 1988.

\_\_\_\_\_. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, v. 11, n. 2, p. 238–258, 2011.

\_\_\_\_\_. Ativismo político evangélico conservador e de direita: panorama recente. *Fundação Heinrich Böll*, 13 jul. 2023. Disponível em: <https://br.boell.org/pt-br/2023/07/13/ativismo-politico-evangelico-conservador-e-de-direita-panorama-recente>. Acesso em: 4 jan. 2025.

MARIANO, Lílian Dias. Feminismo protestante. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 414–444.

MARTINS, M. G. DOS S. Coletivos quebrando o silêncio: mulheres feministas e evangélicas na luta contra a violência de gênero e em favor à legalização do aborto. *Simbiótica. Revista Eletrônica*, v. 7, n. 3, p. 252–278, 2020.

MAINGUENEAU, Dominique. *Análise do discurso: a construção do sentido*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. *Análise do discurso: princípios e práticas*. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. São Paulo: Vozes, 2001.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia; MARIANO, Rayani. O direito ao aborto no debate legislativo brasileiro: a ofensiva conservadora na Câmara dos Deputados. *Opinião Pública*, v. 23, n. 1, p. 230–260, 2017.

\_\_\_\_\_. O mito da “ideologia de gênero” no discurso da extrema direita brasileira. *Cadernos Pagu*, v. 62, 2021.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 7–16, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/1195>. Acesso em: 7 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. Dilemas da cultura brasileira nos estudos recentes sobre as religiões. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: ANPOCS, 1999.

\_\_\_\_\_. ; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, p. 131–164, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/TrCF6zMf8Y7B95WHVJkVFsF/>. Acesso em: 4 jan. 2025.

MORAGAS, Manuel. *Políticas antigénero en América Latina: el caso de la Organización de los Estados Americanos*. Rio de Janeiro: Observatorio de Sexualidad y Política, 2020.

MORÁN FAÚNDES, J. M. El desarrollo del activismo autodenominado ‘Provida’ en Argentina, 1980-2014. *Revista Mexicana de Sociología*, v. 77, n. 3, p. 407–435, 2015.

\_\_\_\_\_. ; GALLEGO, Beatriz; GARCÍA, Clara. *Políticas antigénero en América Latina: el caso de la Organización de los Estados Americanos*. Rio de Janeiro: Observatorio de Sexualidad y Política, 2020.

\_\_\_\_\_. *Políticas antigénero en América Latina: el caso de la Organización de los Estados Americanos*. Rio de Janeiro: Observatorio de Sexualidad y Política, 2022.

\_\_\_\_\_. La tercera ola neoconservadora en Latinoamérica: ofensivas contra los derechos sexuales y reproductivos. *Revista Iztapalapa*, Iztapalapa, v. 95, n. 2, p. 349-376, 2023. DOI: <https://doi.org/10.28928/ri/952023/aot9/moranfaundesj>. Consultado em: 10 ago. 2023.

MOUFFE, Chantal. O retorno do político. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

MUNIZ, Ricardo. A esquerda evangélica. *Le Monde Diplomatique – Brasil*, 6 out. 2007. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/A-ESQUERDA-EVANGELICA/>. Acesso em: 10 out. 2021.

MOVIMENTO SOCIAL DAS MULHERES EVANGÉLICAS DO BRASIL. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/mosmebrasil/>. Acesso em: 14 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/mosmebrasil/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. *Cultural Backlash: Trump, Brexit and Authoritarian Populism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

NICÁCIO, C. S.; TEIXEIRA, Jaqueline Moraes. Dissidência religiosa. In: RAMOS, Marcelo Maciel; VALENTIN, Márcia Ribeiro da Costa; NICOLI, Pedro Augusto Gravatá (orgs.). *Dicionário jurídico do gênero e da sexualidade*. Salvador: Editora Devires, 2022, p. 409-417.

NAVARRO, Juan B. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995.

OLIVEIRA, Maria V. Feminismo indígena – Mulheres indígenas: da invisibilidade à luta por direitos. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (org.). *Explosão Feminista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 301-324.

OKIN, Susan Moller. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Gênero, o público e o privado. *Estudos Feministas*, v. 16, n. 2, 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e métodos*. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

ORO, Ari Pedro. Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 3, n. 1, p. 97-109, 2003.

PACHECO, Ronilso. *Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito*. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Editora Recriar, 2019.

PATTON, Michael Quinn. *Qualitative research & evaluation methods*. 3. ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2002.

PANOTTO, Nicolás. Incidência religiosa em chave multilateral: a presença de redes políticas evangélicas nas assembleias da OEA. *Cultura y Religión*, v. 14, n. 1, p. 100–120, 2020.

PEREZ, Olívia Cristina. Relações entre coletivos com as Jornadas de Junho. *Opinião Pública*, Campinas, v. 25, n. 3, p. 577-596, 2019.

PEREZ, Olívia Cristina; SILVA FILHO, Alberto Luís Araújo. Coletivos: um balanço da literatura sobre as novas formas de mobilização da sociedade civil. *Revista Latino-Americana de Estudos em Educação*, v. 17, n. 1, p. 1-18, 2017. DOI: <https://doi.org/10.28998/le.2017.n.1.2812>.

PEREZ, Olívia Cristina; RICOLDI, Arlene Martinez. The Fourth Wave of Feminism in Brazil - A quarta onda feminista no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, v. 31, n. 3, e83260, 2023. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/48749103>. Acesso em: 9 jan. 2025.

PLASKOW, Judith. *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: Harper & Row, 1990.

PLECK, Gisela B. *Women, Children, and Social Science: The Rise of the Child-Saving Movement, 1874–1918*. Urbana: University of Illinois Press, 1987.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. *Amanhã vai ser maior: o que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga para a crise atual*. São Paulo: Planeta, 2019.

PHILLIPS, Anne. *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Religion: Ally, Threat, or Just Religion? In: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cecile (eds.). *Religion, Secularism, & Constitutional Democracy*, New York: Columbia University Press, 2016, p. 47-65.

PORTA DOS FUNDOS. A Primeira Tentação de Cristo. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XP9IX27D4Vo>. Acesso em: 20 ago. 2024.

PORTER, Muriel. The Christian Origins of Feminism. In: CONFOY, Maryanne; LEE, Dorothy; NOWOTNY, Joan (eds.). *Freedom and Entrapment: Women Thinking Theology*, Melbourne: Dove Publications, 1995, p. 208-223.

PRANDI, Reginaldo; CARNEIRO, Maria do Carmo Guedes. Religião e política no Brasil: a força dos evangélicos e a disputa pelo poder. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 33, n. 96, p. 1-20, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/336021/2018>. Acesso em: 10 jan. 2025.

PROJETO REDOMAS. Disponível em: *Spotify*. <https://open.spotify.com/episode/6HkUGVnMyCcHGa4idaS68G>. Acesso em: 12 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/projetoredomas/>. Acesso em: 22 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/projetoredomas/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

PROJETO PRECIOSA. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/projetopreciosa/>. Acesso em: 22 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/projetopreciosa/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

RABBIA, Hugo. Movilizaciones religiosas conservadoras en Argentina: la campaña de municipios y provincias provida. *Revista Iztapalapa*, Iztapalapa, v. 43, n. 92, p. 111-146, 2021.

RAGO, Margareth. Comentários ao texto “Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião”, de Elina Vuola. In: NUNES, Maria José Rosado (org.). *Gênero, Feminismo e Religião*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 13–27.

REDE DE MULHERES NEGRAS EVANGÉLICAS. “Bem Viver!” Disponível em: *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=-HPcxXFkAO4&t=364s>. Acesso em: 12 out. 2024.

REDE DE MULHERES NEGRAS EVANGÉLICAS. Site oficial. Disponível em: <https://www.negrasevangelicas.org/nossa-hist%C3%B3ria>. Acesso em: 20 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Instagram. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CA9L9hQHZ9z/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/CA9L9hQHZ9z/?img_index=1). Acesso em: 12 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/negrasevangelicas>. Acesso em: 10 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. *Manifesto das Mulheres Negras Evangélicas*. 2020. Disponível em: <https://www.negrasevangelicas.org/manifesto>. Acesso em: 4 jan. 2025.

REILLY, Niamh. Rethinking the interplay of feminism and secularism in a neo-secular age. *Feminist Review*, v. 97, n. 1, p. 5–31, 2011.

REZENDE, P. J. *Movimentos sociais e contramovimentos: mobilizações antiaborto no Brasil contemporâneo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) — Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, 2016.

ROESE, Anete. Vida sem religião: o caso da “comunidade de mulheres” Noiva do Cordeiro. In: ROSADO-NUNES, Maria José (org.). *Gênero, feminismo e religião*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 93-114.

\_\_\_\_\_. O modo de fazer religião das mulheres que fundam suas próprias igrejas: feminismo descolonial e feminismo comunitário. *Mandrágora*, v. 24, n. 2, p. 161–200, 2024.

ROCHA, Camila. *Bolsonarismo: a construção do mito e a ascensão da extrema direita no Brasil*. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

ROBERTSON, Roland. Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. *Theory, Culture & Society*, v. 7, n. 2-3, p. 15-34, 1990.

ROSE, Hilary. “Nada menos que metade dos laboratórios”. In: *Para uma nova ciência*. Lisboa: Gradiva, 1989, p. 221–244.

ROSAS, Nina. Mulheres evangélicas em busca da perfeição. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 31, n. 1, e82539, 2023.

\_\_\_\_\_. *Religião evangélica e mulheres no Brasil: atualizações, realinhamentos e lacunas de um campo de estudo*. Trabalho apresentado na ANPOCS, 2021.

ROSADO-NUNES, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, n. 16, p. 79-96, 2001.

\_\_\_\_\_. Direitos, cidadania das mulheres e religião. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 67-81, nov. 2008.

\_\_\_\_\_. *Gênero, feminismo e religião*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 93-114, 2015.

\_\_\_\_\_. Gênero e religião. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, p. 363-365, ago. 2005.

\_\_\_\_\_. Feminismo, gênero e religião: os desafios de um encontro possível. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 2, p. 65-76, 2017.

\_\_\_\_\_. De mulheres, sexo e Igreja: uma pesquisa e muitas interrogações”. In: COSTA, Albertina de Oliveira; AMADO, Tina (orgs.). *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e*

*reprodução na América Latina*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas; Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 175-203.

ROHDEN, Fabíola. *Feminismo do sagrado: o dilema igualdade/diferença na perspectiva de teólogas católicas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

\_\_\_\_\_. *Feminismo do sagrado: uma reencenação romântica da diferença*. *Revista Estudos Feministas*, v. 4, p. 96–117, 1996.

\_\_\_\_\_. *Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente*. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 8/9, p. 51–97, 1997.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.

\_\_\_\_\_. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SANTOS, Odja Barros. *Uma hermenêutica bíblica popular e feminista na perspectiva da mulher nordestina: um relato de experiência*. 2010. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

SARTI, Célia. *O feminismo brasileiro desde os anos 1970*. *Estudos Feministas*, v. 12, n. 2, p. 35–50, 2004.

SARTI, Cynthia Andersen. *O feminismo brasileiro desde os anos 1970*. *Estudos Feministas*, v. 12, n. 2, p. 35–50, 2004.

SCAVONE, Lucila. “A religião nas revistas acadêmicas de gênero e feministas”. In: *Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 209-222.

SCOTT, Joan W. *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

SERRA, Cris. *Construção de identidades e pertencas entre a 'religião' e seus 'outros': 'cristãos LGBTI+' e 'feministas cristãs' no Brasil 'evangélico'*. Trabalho apresentado no 45º Encontro Anual da ANPOCS, 2020.

SILVA, Jacilene Maria. *Feminismo na atualidade: a formação da quarta onda*. 1. ed. [S.l.]: Independently published, 2018.

SILVERSTONE, Roger. *Media and Morality: On the Rise of the Mediapolis*. Cambridge: Polity Press, 2010.

SINGER, Peter; BRANT, Vera Cruz. *São Paulo: O povo em movimento*. Petrópolis: Vozes, 1980.

SMILDE, David; CADGE, Wendy; LEVITT, Peggy. *Religious Diversity in the Public Sphere*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida e Marcos Pereira Feitosa. São Paulo: UFMG, 2014.

STAEHELI, Lynn; EHRKAMP, Patricia; LEITNER, Helga; NAGEL, Caroline R. *What counts as activism? The role of individuals in creating change*. *Political Geography*, Oxford,

v. 30, n. 1, p. 38-47, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2011.09.002>. Acesso em: 10 jan. 2025.

SOUZA, Sandra Duarte de. A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião. *Caminhos: Revista de Ciências da Religião*, v. 6, n. 1, p. 13-32, 2008.

SOUZA, Sandra Duarte de. Mulheres evangélicas na política: tensionamentos entre o público e o privado. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 13, n. 39, p. 1261-1295, 2015.

STANTON, Elizabeth Cady. *The Woman's Bible*. [S.l.]: Harvard Divinity School Library, 1895.

\_\_\_\_\_; SPALDING, Josephine L. Has Christianity Benefited Woman? *The North American Review*, v. 140, n. 342, p. 389-410, 1885.

SUNDER, Madhavi. Piercing the veil. *Yale Law Journal*, v. 112, n. 7, p. 1399-1455, 2003.

TATAGIBA, Luciana. 1984, 1992 e 2013: sobre ciclos de protestos e democracia no Brasil. *Política & Sociedade*, v. 13, n. 28, p. 35-62, 2014.

TAIZA, Ligiane. *Mulheres e ordenação (na IECLB): novos modelos e outras possibilidades na vivência cotidiana do ministério ordenado*. 2010. Dissertação de Mestrado em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

TARROW, Sidney. *Power in movement: social movements and contentious politics*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TAYYAB, Bashiruddin. "Islam". In: JAGGAR, Alison M.; YOUNG, Iris Marion (Eds.). *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998, p. 236-244.

TEIXEIRA, Jaqueline. *Religião e gênero: um estudo sobre mulheres pentecostais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

TEIXEIRA, Faustino. Laicidade e pluralismo religioso no Brasil: um balanço necessário. *Religião e Sociedade*, v. 31, n. 1, p. 84-103, 2011.

TEM MULHER NA IGREJA!. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BTJlqWiB-yI/>. Acesso em: 20 out. 2024.

TERRA DE DIREITOS; JUSTIÇA GLOBAL. Violência política de gênero no Brasil: relatório 2024. Curitiba: Terra de Direitos; Justiça Global, 2024. Disponível em: <https://www.terradedireitos.org.br>. Acesso em: 10 jan. 2025.

TEOMULHER. Página oficial no Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/stories/highlights/18056632210241562/>. Acesso em: 22 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Página oficial no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=452930460175969&set=a.452930410175974>. Acesso em: 22 out. 2024.

TEODORO, Plínio. Vídeo: Pastor Hermes detona Valadão por ataques a universitários: “Cria pânico e retrocesso social”. Revista Fórum, 22 jun. 2024. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/politica/2024/6/22/video-pastor-hermes-detona-valado-por-ataque-s-universitarios-cria-pnico-retrocesso-social-160948.html>. Acesso em: 23 ago. 2024.

TILLY, Charles. *Social movements, 1768–2004*. Boulder: Paradigm Publishers, 2004.

TIRE OS FUNDAMENTALISMOS DO CAMINHO. “Nós somos herdeiras das mulheres violentadas e silenciadas na tradição cristã”. Manifesto organizado por diversos setores do cristianismo progressista, 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/tireosfundamentalismosdocaminho/posts/656760564936337/>. Acesso em: 20 out. 2024.

TRICONTINENTAL Instituto de Pesquisa Social. *Resistir com fé: evangélicos e trabalho de base*. São Paulo: Tricontinental Instituto de Pesquisa Social, 2020.

UNIVERSA. Edir Macedo diz que só deixou filhas fazerem faculdade após casamento. UOL, 24 set. 2019. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/09/24/edir-macedo-diz-que-so-deixou-filhas-fazerem-faculdade-apos-casamento.htm>. Acesso em: 4 jan. 2025.

VALE, Clara Gomberg Faulhaber do; D’ÁVILA FILHO, Paulo Mesquita; PIRES, Débora Castanheira. Feminismo estratégico: análise das publicações das Católicas pelo Direito de Decidir. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 29, n. 2, p. 1–18, mai./ago. 2024. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/49125/50521>. Acesso em: 2 maio 2025.

VARIS, Piia; HOU, Mingyi. Digital ethnography. *Applied Linguistics Review*, v. 11, n. 2, p. 163-180, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/applirev-2020-0009>. Acesso em: 10 jan. 2025.

VAGGIONE, Juan Marco. La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu*, n. 50, e175002, 2017.

\_\_\_\_\_; CANDELARIA Y PEÑAS, María; PEÑAS DEFAGO, María Alejandra; SGRÓ RUATA, Mariana. Prólogo. Em: *Neoconservadurismos y política sexual. Discursos, estrategias y cartografías de Argentina*. Río Cuarto: Ediciones del Puente, 2021. p. 9–32.

\_\_\_\_\_. *Sexualidad, Religión y Política en América Latina*. Em: *Diálogo Latinoamericano sobre Sexualidad y Geopolítica*, 2009. Disponível em: <https://sxpolitics.org/wp-content/uploads/2009/10/sexualidad-religion-y-politica-en-america-latina-juan-vaggione.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. Reactive politicization and religious dissidence: The political mutations of the religious. *Social Theory and Practice*, v. 31, n. 2, p. 1–23, 2005.

VITAL DA CUNHA, Christina. Retórica da Perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco. *Revista Plural, Antropologías Desde América Latina Y Del Caribe*, Montevideu, ano 3, nº 6, p. 123-149, 2020.

\_\_\_\_\_ ; GONÇALVES, Telmo; LOPES, Paulo Victor (org.). *Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições de 2014*. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

\_\_\_\_\_ ; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. *Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, v. 1, p. 196, 2017.

\_\_\_\_\_ ; DE PAULA, Marilene (Orgs.). *Religião, democracia e a extrema direita*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2023.

VUOLA, Elina. Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião. In: *Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 39-54, 2015.

WAJCMAN, Judy. *El tecnofeminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2006.

WADUD, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

WEBER, Beverly M. Gender, race, religion, faith? Rethinking intersectionality in German feminisms. *European Journal of Women's Studies*, v. 22, n. 1, p. 22–36, 2015.

WELLMAN, Barry. The Seneca Falls Women's Rights Convention: A Study of Social Networks. *Journal of Women's History*, v. 3, p. 9-37, 1991.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. *Rever*, v. 2, n. 1, 2002.

\_\_\_\_\_. Feminism and the sociology of religion: from gender-blindness to gendered difference. In: FENN, Richard K. (org.). *The Blackwell companion to the study of religion*. Oxford; Malden, MA: Blackwell, 2001, p. 67–84.

\_\_\_\_\_. Gendering secularization theory. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 76, n. 4, p. 765-787, 2008.

ZAURILDAS. *Vozes que não se calam: cartas de um evangelho brasileiro, feminino e negro*. Selo Zau, 2021.

ZION-WALDOKS, Tanya. Feminist activism and religious resistance: Lessons from Jewish feminist activism in Israel. *Gender & Society*, v. 35, n. 2, p. 163–189, 2021.

ZWISLER, Elizabeth. Feminismo e religião: uma análise crítica da literatura acadêmica. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 55, n. 2, p. 7-24, 2012.