

“Defender o Estado laico é o nosso dever e nossa salvação”: o ativismo feminista cristão no Brasil

Por Maria Eduarda Antonino Vieira*

Antes de iniciar, gostaria de pontuar que o meu lugar de fala é o meu lugar de pesquisa. Diante disso, minha militância é um *ativismo intelectual* porque estou produzindo conhecimento a partir do que os movimentos sociais estão articulando e anunciando. Já fui uma militante orgânica, mas hoje não tenho nenhuma ligação com uma instituição militante, minha ligação direta é com a academia. Neste espaço, as pesquisas que interseccionam a política com a religião tendem a se preocupar, de forma mais expressiva, com a participação evangélica na política partidária (Pérez Guadalupe e Carranza, 2020; Toniol e Almeida, 2018), e poucas pesquisas estão interessadas na política religiosa que se faz nas ruas. Minha pesquisa de doutorado, portanto, tem como objeto compreender o *ativismo feminista cristão* no Brasil. A singularidade deste feminismo reside exatamente na possibilidade de ocupar um espaço próprio e único para falar com autoridade e complexidade sobre assuntos tão internos ao mundo da religião (não se reduzindo a eles). Ao mesmo tempo, desafia as abordagens feministas e pela diversidade social, as quais defendem que a participação pública das religiões é manifestação insuficiente de modernização, secularização ou democratização (Vaggione, 2015, p.81).

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 hegemônico¹ estão relacionadas com o *secular*, para além do moderno, nacional e urbano (Ballestrin, 2017). Em consequência desse entrecruzamento afirmativo, defendia-se uma incompatibilidade entre ser “religiosa e feminista” (Braidotti, 2008; Okin, 1999; Rago, 2015; Vuola, 2015), em termos simples, ou se era um coisa, ou outra, as duas certamente não era possível. As inquietações decorrentes do enquadramento deste pensamento eram várias, mas podem ser sintetizadas na seguinte questão: Como a mulher pode fazer parte de uma instituição religiosa conservadora (patriarcal) e ao mesmo tempo lutar pelos direitos das mulheres? Na atualidade, pelo menos do ponto de vista empírico e histórico, estas interrogações acerca da noção 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 através das estudiosas acadêmicas

* Universidade Federal de Pernambuco. E-mail de contacto: duda.antonino@gmail.com

¹ 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 serve para os movimentos feministas, mesmo que o utilizemos no singular. O feminismo hegemônico, dessa forma, passou a ser exposto em seu universalismo, etnocentrismo, anglo-eurocentrismo, (neo)liberalismo, branqueamento e negligência de questões coloniais e raciais que atravessam etnias, nacionalidades e geografias. Já os feminismos subalternos 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.) (Ballestrin, 2017).

e ativistas religiosas. 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 (ver, por exemplo, Rosado, 2015; Machado, 2005; Teixeira, 2018; Duarte, 2021).

No 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 brasileiras podem não se identificar enquanto feministas, mas é possível dizer que todas estão envolvidas no espírito do tempo feminista. Os dados da pesquisa *Update* revelam que a mulher brasileira, apesar das suas muitas diferenças relacionadas à renda, cor, religião e região do país, é em média *conservadora, religiosa e também favorável à igualdade de gênero* (Della Costa, Rocha e Solano, 2022, p. 28). Então, mais do que nunca, é preciso entender como as mulheres articulam a religião com o feminismo para além da perspectiva *secularista* e seu enquadramento polarizado, da religião associada ao “obscurantismo”, ao “pré-moderno” e à “irracionalidade” e o feminismo vinculado ao “secular”, ao “moderno” e ao “racional”. Nesse caminho, “*o feminismo não deveria ser um partido ao qual só é possível filiar-se estando 100% de acordo com todo o regimento*” (Ibidem, p. 28). 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: o papel da religião como uma “*força inovadora*” e/ou “*um catalisador de mudanças sociais e políticas*” (Rosado, 2015, p. 10), além de reconhecer as feministas “religiosas” como aliadas na luta pelos direitos das mulheres (Woodhead, 2008).

Em meu percurso de pesquisa, venho montando um arquivo com registros de observações de campo (em eventos virtuais) e uma compilação documental de imagens, textos, artigos e postagens em redes sociais. Além disso, realizei entrevistas virtuais através de uma amostragem em “bola de neve”, que, todavia, não atingiu seu ponto de saturação². O material que vem sendo coletado através da *web* foi organizado com o objetivo de se tornar o *corpus* desta pesquisa. Os procedimentos aplicados são a análise de discurso de matriz francesa com o modelo de análise proposto em *Lógicas de Explicação Crítica* (Glynos e Howarth, 2007). A partir dessas contribuições analíticas, é possível concluir que a abordagem discursiva percebe toda ação social como significante, e que, portanto, passa por processos de produção de sentido constitutivos da materialidade, corporeidade e institucionalidade da ação coletiva. Esta abordagem também implica numa compreensão de que a identidade coletiva se constroi pela articulação de uma heterogeneidade de elementos – agentes individuais e grupos, demandas e repertórios de ação. Assim, o ativismo das feministas cristãs, por sua vez definido em relação tanto às diferenças feministas quanto religiosas, é um sujeito articulado, um discurso, no sentido *laclauiano* (Laclau e Mouffe, 1987).

Os atores coletivos do feminismo cristão³ possuem uma diversidade interna e uma pluralidade de vozes e perspectivas. Se no início tínhamos apenas alguns poucos representantes, como por exemplo a organização histórica Católicas Pelo Direito de Decidir (1993) e o Flor de Manacá (2006), hoje já existe uma ampliação desses espaços com as

2 Já realizamos entrevistas com ativistas negras, pardas e brancas com uma faixa etária que varia entre 20 e 60 anos de idade; suas entrevistas duraram cerca de uma hora à uma hora e meia, e foram realizadas majoritariamente à noite, depois das mulheres finalizarem sua tripla jornada de trabalho.

3 “Cristãos” e “evangélicos” são tratados aqui como categorias êmicas, cujos sentidos precisam ser examinados e discutidos diante da pluralidade dos seus sentidos.



Feministas Cristãs (2015); as Evangélicas pela Igualdade de Gênero (2015); o Fórum de Mulheres Cristãs de Pernambuco (2016); o Projeto Redomas (2016), a Frente Evangélica pela Legalização do Aborto (2017); a Rede de Mulheres Negras Evangélicas (2018); as Evangélicas Feministas (2019); o Movimento Social de Mulheres Evangélicas do Brasil (2020); a Rede Madalenas (2020); o Féministas (2020), apenas para citar alguns exemplos.

A atuação do movimento feminista cristão não ecoa em uníssono, assim como os ativismos feministas de modo geral, são atravessados por divergências teóricas, teológicas, políticas e organizacionais. Os atores coletivos têm formatos diversos (sites, redes, listas de discussão, coletivos, fóruns on-line, organizações, etc.), além de uma organização fluida, não hierárquica, descentralizada e desburocratizada. Suas bases *teo-políticas* são, na sua maioria, as teorias e epistemologias feministas, a Teologia Feminista, a Teologia Feminista Negra, a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral. A atuação política se baseia em um repertório de múltiplas formas de ação que inclui a realização de ações de acolhimento das mulheres; a intervenção em canais alternativos de imprensa; a participação em atos organizados pela esquerda e pelo movimento *feminista secular*⁴; a produção bibliográfica e literária; a formação, pesquisa e produção acadêmica, entre outros.

Via de regra podemos perceber que é um ativismo intergeracional onde as mais jovens feministas cristãs dividem o ativismo ao lado das mais experientes; seus atores lutam não apenas à margem da instituição religiosa como acontecia no início (Gebara, 2007; Roese, 2015), mas também dentro das igrejas. É um ativismo que tem baixa institucionalidade, e por mais que as organizações como Católicas pelo Direito de Decidir (CDD), Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG) e a Rede de Mulheres Negras Evangélicas (RMNE) tenham passado por processos recentes de institucionalização, esta é uma realidade ainda pouco comum entre esses grupos. Sua maior visibilidade de atuação está relacionada a uma temporalidade específica, a partir dos anos de 2016, quando os grupos ganham maior notoriedade nas discussões públicas com o impeachment da presidente Dilma Rousseff e a multiplicação de grupos cristãs “progressistas”. Os grupos estão concentrados principalmente na região sudeste, mas vem se espalhando pelo Brasil; têm um agenciamento de recursos relativamente precário, por isso, as ativistas são na sua maioria voluntárias; não dispõem de participação política parlamentar significativa, nem da posse dos meios de comunicação de massa; e são atores minoritários, vistos com desconfiança, não apenas pelas igrejas, mas também pela esquerda e pelo próprio movimento feminista secular.

No nível da identidade política-religiosa, por mais que exista a CDD, organização feminista que se identifica como “católica”, multiplicam-se com mais intensidade os coletivos “evangélicos” e “cristãos”. Independentemente da identidade declarada, os atores coletivos que se identificam como “católicos”, “evangélicos” e “cristãos” não estão ligados aos espaços de fé institucional, isto é, igrejas e/ou denominações religiosas. É possível verificar essa tendência através da seção “Sobre nós” dos diversos sites dos grupos. No site da Católicas pelo Direito de Decidir, elas se apresentam como uma organização

4 O termo *feminista secular* é um termo que será utilizado ao longo da tese diante da falta de um mais adequado, e de forma geral quer dizer que a “religião” não tem lugar prioritário nesta luta pelos direitos das mulheres. Com a sua utilização pretendo não cair em falsos binarismos, até porque compreendo o *feminismo religioso* e o *feminismo secular* como categorias genéricas que informam a todo momento o lugar uma da outra de forma dinâmica, relacional e contextual.



“*formada por mulheres que são católicas*”; 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*”; o Coletivo Vozes Marias afirma que é composto por “*mulheres, jovens e adultas, cristãs de diferentes denominações*” e o Projeto Redomas afirma que é um coletivo “*organizado por mulheres cristãs*”. Nesse sentido, observamos um vínculo religioso desinstitucionalizado.

Por trás do movimento, existe um corpo de ativistas múltiplo, são mulheres lésbicas, cis, trans, negras, brancas, acadêmicas, periféricas, etc; são de diversas regiões do país; são casadas, solteiras, viúvas, escolheram ser mães, algumas vão às missas/cultos aos domingos, outras não. Muitas delas são adeptas às diferentes expressões da tradição cristã (católicas, protestantes, pentecostais e neopentecostais), mas outras são “ateias”, “ciganas”, “bruxas”, “frequentadoras de terreiros” e são reconhecidas através desse pertencimento pelas outras ativistas. De forma geral, o que podemos observar é que hoje as mais jovens feministas cristãs (20 a 49 anos) dividem o ativismo ao lado das mais experientes (50 a 70 anos). As mais experientes são na sua maioria católicas e têm um perfil mais uniforme, são majoritariamente brancas, acadêmicas, docentes em graduações de teologia, ciências da religião e líderes religiosas engajadas em comunidades. Já o perfil da nova geração é mais diversificado, composto por mulheres jovens diversas, muitas são beneficiárias de políticas recentes como o ProUni, o Fies (Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior) e a Lei de Cotas. Essa geração pós-ação afirmativa transformou o perfil das ativistas cristãs, incluindo toda uma nova geração de mulheres negras evangélicas que puderam ser a primeira da sua família a ter um diploma universitário. Isto me leva a questionar acerca de como chegaram à teologia feminista e/ou ao feminismo cristão. Será que poderíamos dizer que tiveram um outro tipo de encontro com a religião nos novos ambientes que passaram a frequentar? Ou será o impacto secular do feminismo e das lutas raciais que as levaram a reler sua fé? Neste caso, como chegaram à teologia feminista?

No caso do processo de construção da identidade cristã e feminista, os dados das entrevistas revelam que a identidade cristã (evangélica ou católica) é a que primeiro se consolida. Acho interessante trazer algumas dessas histórias para ilustrar a complexidade de como esses caminhos se constroem. Nas palavras delas, “*eu sou evangélica desde sempre, mas feminista é um sufixo que comecei a usar só depois*” (Ativista 1); “*eu sou cristã, e por isso sou feminista*” (Ativista 2); “*eu bebi no leite o catolicismo*” (Ativista 3) e, por fim, “*só tenho memória da infância dentro da igreja, quando eu não estava na escola, eu tava na igreja*” (Ativista 4). Entretanto, ao longo da vida, com a aproximação a espaços como a Aliança Bíblica Universitária, Rede FALE, Escola de Fé e Política Martin Luther King, as mulheres vão consolidando um pensamento crítico e vão se implicando nas questões feministas. Para aquelas que não tiveram acesso ao ensino superior, é no interior do ativismo que ocorre uma aproximação com as leituras feministas. Nas palavras de uma das entrevistadas, foi construindo o movimento que para ela ocorreu “*uma catequização para o feminismo, onde os primeiros dogmas, princípios e códigos do feminismo vão sendo absorvidos*” (Ativista 5); ou, segundo o relato de outra ativista, “*o movimento foi minha universidade, foi o meu bacharelado em estudos de gênero*” (Ativista 6).

Diante do curto espaço deste ensaio, não exploramos com a profundidade merecida muitas das questões anunciadas, apenas introduzimos a discussão para fomentar posteriores reflexões. Nesse sentido, foram apresentados alguns dos achados iniciais da minha pesquisa de doutorado, em andamento, acerca da construção de uma identidade



cristã e feminista dentro dos grupos, coletivos e associações. Outras questões são temas da pesquisa e vão ser melhor trabalhadas, como, por exemplo, compreender como esses movimentos religiosos vão à público. Qual o espaço para a sua atuação? Será que a atuação das ativistas feministas seculares e cristãs são sempre distintas e contraditórias? Se as lutas feministas trazem à esfera “pública” questões antes tidas como “privadas” (violência, maternidade, tarefas domésticas), não seria a religião outra dimensão digna de se politizar? Assim, esta pesquisa é importante porque compreender o ativismo das feministas cristãs é um convite a *dessecularização* do feminismo como uma forma de (re)imaginar novos encontros feministas. Além disso, pode inspirar e motivar mulheres religiosas na luta contra as estruturas religiosas opressoras sem abrir mão de sua herança religiosa.

Referências

- Ballestrin, L. (2017). Feminismos Subalternos. *Revista Estudos Feministas*, v. 25, n. 3, p. 1035–1054.
- Braidotti, R. (2008). In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism. *Theory, Culture & Society*, v. 25, n. 6, p. 1–24.
- Della Costa, B.; Rocha, C. e Solano, E. (Org) (2022). *Feminismo em disputa: um estudo sobre o imaginário político das mulheres brasileiras*. São Paulo, Boitempo.
- Duarte, Tatiana dos Santos. (2021) Sobre sagrados políticos feministas e ação ecumênica de mulheres. *Tempo da Ciência*, s/n, v. 28, n. 55, p. 37–54.
- Gebara, I. (2007). *O que é Teologia Feminista*. Brasiliense.
- Glynos, J. e Howarth, D. (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. London: New York: Routledge.
- Laclau, E. e Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Machado, Maria das Dores Campos. (2005) Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n.1, v. 3, p. 387-396.
- Okin, Susan (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.
- Pérez Guadalupe J. L. e Carranza, B. (2020). *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Konrad Adenauer Stiftung. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer.
- Rago, M. (2015). Comentários ao texto “Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião”, de Elina Vuola. In: Rosado, M. J. (Org.). *Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição*. (pp. 59-69). Garamond.
- Roese, A. (2015), Religião e feminismo descolonial: os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 13, n. 39, 1534-1558.
- Rosado, Maria José (2015). Introdução. In: Rosado, M. J. (Org.). *Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição*. (pp. 7-15). Garamond.
- Teixeira, Jacqueline Moraes (2018). A conduta universal: governo de si e políticas de



gênero na Igreja Universal do Reino de Deus. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Toniol, R. e Almeida, R. (org.) (2018). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp.

Vaggione, J. M. (2015). A religião e a política no tempo dos direitos sexuais e reprodutivos. In: Rosado, M. J. (Org.). *Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição*. (pp. 71-90). Garamond.

Vuola, Elina. (2015). Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião. In: Rosado, M. J. (Org.). *Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição*. (pp. 39-59). Garamond.

Woodhead, L. (2008), Gendering secularisation theory. *Coscial Compass*, v. 55, n.2, 189-195.

