

ANTIFEMINISMOS CRISTÃOS E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES: PÓS-FEMINISMO, AUTOAJUDA E MORAL RELIGIOSA NO GODLLYWOOD BRASIL¹²

*Monise Martinez*³

Resumo: Análises sobre os antifeminismos cristãos no Brasil têm privilegiado, desde a concepção desses fenômenos como contramovimentos, a performance de diferentes atores que vêm se destacando no papel que desempenham nas reações coletivas aos movimentos feministas, às suas agendas e às transformações sociais por eles propiciadas nas últimas décadas. Este artigo dialoga com esses estudos, concentrando-se, porém, em uma forma de expressão difusa, marcada por relações ambivalentes com os feminismos, que mobiliza de forma parcial e seletiva seus temas e debates na construção de um imaginário sobre os feminismos e na formulação de um modelo tradicional de feminilidade como horizonte normativo para as mulheres. Tomando como caso de estudo o Godllywood Brasil, vinculado à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), o artigo analisa as interseções entre pós-feminismo e religião nos discursos de mulheres em posição de visibilidade no projeto-movimento, em diferentes dispositivos de circulação de ideias (livros, *blog*, *You Tube* e *Instagram*), entre 2010 e 2020. Evidenciando como a linguagem de autoajuda permite que essas interlocutoras construam um posicionamento antifeminista organizado em uma “gramática pós-feminista espiritual” que opera na ambivalência, o artigo oferece um enquadramento analítico para pensar as articulações entre religião, cultura e antifeminismos contemporâneos, ao lançar

¹ Como citar: MARTINEZ, Monise. Antifeminismos cristãos e produção de subjetividades: pós-feminismo, autoajuda e moral religiosa no Godllywood Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 26, n. 47, e149981, 2026.

² A autora utilizou a ferramenta de Inteligência Artificial generativa Claude (modelo claude-sonnet-4-6, Anthropic) para auxílio na revisão sintática de trechos específicos do texto. Os argumentos, interpretações e conteúdo são de responsabilidade exclusiva da autora.

³ Doutora em Estudos Feministas pela Universidade de Coimbra, Portugal. Pesquisadora em pós-doutoramento no Núcleo de Direito e Democracia do Centro Brasileiro de Planejamento e Análise (NDD/CEBRAP) com bolsa Fapesp (processo nº 2024/17905-0), Brasil. E-mail: martinezmonise@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2324-9752>.

luz sobre formas de expressão antifeministas que se configuram a partir de práticas de produção de subjetividades.

Palavras-chave: Antifeminismos cristãos; Pós-feminismo; Feminismo; Religião.

*CHRISTIAN ANTIFEMINISMS AND THE PRODUCTION OF SUBJECTIVITIES:
POSTFEMINISM, SELF-HELP AND RELIGIOUS MORALITY IN
GODOLLYWOOD BRAZIL*

Abstract: Analyses of Christian antifeminisms in Brazil have privileged, since the conception of these phenomena as counter-movements, the performance of different actors who have come to prominence in the roles they play in collective reactions to feminist movements, their agendas, and the social transformations they have fostered over recent decades. This article engages with these studies, focusing, however, on a diffuse form of expression marked by ambivalent relations with feminisms, which mobilizes their themes and debates in a partial and selective manner in the construction of an imaginary about feminisms and in the formulation of a traditional model of femininity as a normative horizon for women. Taking Godllywood Brazil, affiliated with the Universal Church of the Kingdom of God (IURD), as a case study, the article analyzes the intersections between postfeminism and religion in the discourses of women in positions of visibility within the project-movement, across different platforms for the circulation of ideas (books, blog, YouTube, and Instagram), between 2010 and 2020. Demonstrating how self-help language enables these interlocutors to construct an antifeminist positioning organized through a “spiritual postfeminist grammar” that operates through ambivalence, the article offers an analytical framework for thinking about the articulations between religion, culture, and contemporary antifeminisms, by shedding light on antifeminist forms of expression that are configured through practices of subjectivity production.

Keywords: Christian antifeminisms; Postfeminism; Feminism; Religion.

INTRODUÇÃO

Estudos sobre os antifeminismos ainda são escassos nas ciências sociais quando os comparamos às pesquisas realizadas sobre outras formas de ação coletiva. Apesar disso, o tema tem ganhado mais atenção em trabalhos da área, nos quais são analisados como discursos ou, mais frequentemente, contramovimentos que surgem “por oposição às ideias, políticas e pessoas que integram o movimento feminista” (Bonet i Martí, 2020, p. 62). Sob essa perspectiva, a qual engloba, nas abordagens mais flexíveis das teorias dos movimentos sociais, análises das dinâmicas de ação coletiva a partir de redes e coalizações em instituições como o Estado ou a política institucional (Dupuis-Déri, 2016; Rogebband, 2018), os antifeminismos são abordados a partir das dinâmicas de oposição e/ou reação a movimentos feministas e às transformações sociais propiciadas por eles.

No Brasil, onde a literatura mais recente sobre o tema vale-se de abordagens similares (Schmidt, 2006; Beleli, 2022; Galetti, 2024), as intersecções entre antifeminismos e religião têm ganhado especial destaque nas últimas duas décadas, no contexto de avanço do neoconservadorismo marcado pelo *backlash* antigênero. Na seara de estudos sobre o tema, destacam-se, por exemplo, trabalhos sobre a atuação de mulheres cristãs e antifeministas em espaços de poder (Martinez, 2022; Marsicano, 2024; Tesser, 2024), em projetos intelectuais (Furlani, 2024), em práticas pedagógicas em igrejas evangélicas (Martinez e Rosas, 2025), em perfis de influenciadoras (Santos, 2024), entre outros. Em diálogo com esses trabalhos, a proposta deste artigo é lançar luz para a existência do que denomino, no âmbito dos “antifeminismos cristãos”⁴, de “zonas cinzas de oposição”: contextos nos quais a oposição levada a cabo por atores religiosos não se estrutura por meio da rejeição explícita ou da refutação direta dos feminismos, mas por operações discursivas ambivalentes que reconhecem seletivamente suas conquistas ao

⁴ À luz de Martí i Bonet (2020), “antifeminismos religiosos de base cristã”, isto é, aqueles que historicamente se estruturaram por meio de iniciativas católicas e evangélicas.

mesmo tempo em que produzem imaginários deslegitimadores sobre eles e promovem modelos de feminilidade que se definem por oposição aos feminismos.

Com isso em mente, investigo, a partir de um caso específico, como essas formas de expressão ambivalentes podem ser viabilizadas pelo entrelaçamento de discursos religiosos ao pós-feminismo (*postfeminism*): formação discursiva neoliberal marcada por tensões em torno dos feminismos e por modelos de feminilidade que funcionam como tecnologias de individualização na produção de determinadas subjetividades. Para tanto, começo por situar essa abordagem e seu uso no contexto brasileiro apresentando a emergência, transformação e formas de leitura do pós-feminismo nas últimas décadas. Em seguida, abordo seus entrelaçamentos com discursos religiosos, mobilizando esse enquadramento para analisar, por fim, na parte empírica, o caso do projeto-movimento Godllywood, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

DO *BACKLASH* À SENSIBILIDADE NEOLIBERAL: ENTENDENDO O PÓS-FEMINISMO

Pós-feminismo é um termo que se popularizou na imprensa anglófona dos anos 1990, onde foi inicialmente usado para designar contraditórias apreensões públicas sobre os feminismos de segunda onda e seus efeitos em países como Estados Unidos e Inglaterra (Genz, 2021). De um lado, o termo era usado em textos e artigos de opinião para sugerir a superação de uma etapa da história desses movimentos, indicando a emergência de novas gerações de feministas que disputavam o sentido dos feminismos ao mesmo tempo em que se distanciavam da política coletiva e militante característica da segunda onda ao propor novas formas de compreender as relações de gênero (Budgeon, 2013). De outro, era usado para sugerir um necessário fim dos movimentos a partir de alegações de que a igualdade de direitos já

havia sido plenamente alcançada ou de que as conquistas feministas haviam prejudicado as mulheres (Hawkesworth, 2004).

Além dessa circulação na imprensa, o termo tornou-se recorrente em círculos acadêmicos anglófonos nos anos 1990, sendo usado para referir abordagens críticas em áreas como a teoria social e a filosofia política. Nos estudos de comunicação e mídia, contudo, o pós-feminismo foi tomado, em si, como objeto de análise de investigações que examinavam imaginários em torno da circulação massiva do próprio termo na imprensa e o modo como, num contexto marcado por mudanças sociais nos papéis de gênero moldadas por lógicas normativas e práticas de governança neoliberal, tais imaginários se combinavam a outros sobre feminilidade em diferentes artefatos culturais. Assim, nesse campo de estudos, o qual tomo como base neste artigo, o pós-feminismo foi analisado a partir de diferentes enquadramentos. McRobbie (2009), por exemplo, definiu-o como “um novo regime de poder de gênero” que havia se configurado em um processo de “complexificação do *backlash* antifeminista” dos anos 1980, e que se diferenciava das reações antifeministas apontadas em trabalhos como os de Faludi (2006 [1991]) na medida em que contribuía para enfraquecer os movimentos feministas dos anos 1970 enquanto parecia propor uma resposta bem-intencionada a eles. Essa contradição, apreensível a partir de modelos de feminilidade que, para McRobbie (2009), operavam como “tecnologias da individualização”, instaurava um repertório no qual os feminismos eram levados em conta para serem ao mesmo tempo rejeitados, produzindo um modelo de cidadania feminina conformado a uma “política de vida” que transformava a agência feminina em um exercício solitário de responsabilidade pessoal e consumo. Essa dinâmica ambivalente teve igualmente destaque nos trabalhos de autoras como Tasker e Negra (2007), que trataram o pós-feminismo como uma cultura sustentada por um sistema discursivo e ideológico de um determinado contexto sócio-histórico, e de Gill (2007), que o tratou como

uma “sensibilidade historicamente situada”⁵ por meio da qual era possível apreender ideias, afetos e uma certa atmosfera em circulação na cultura popular e no cotidiano dos anos 1990 e 2000 nos contextos anglófonos.

Mobilizando enquadramentos cujas particularidades permitiram explorar o pós-feminismo em diferentes dimensões, essas autoras destacaram as ambivalências que o constituíram como um “regime”, uma “cultura” e/ou uma “sensibilidade emergente” na virada do século XXI em meio a processos de transformações sociais que tiveram como pano de fundo a consolidação do neoliberalismo combinada ao recrudescimento de discursos cristãos conservadores, incluindo a centralidade renovada de valores familiares, em países como Estados Unidos e Inglaterra. Em um cenário de mudanças impulsionadas também pelas lutas feministas dos anos 1970, as ambivalências que davam corpo às discursividades pós-feministas circulavam na cultura popular celebrando a liberação das mulheres ao mesmo tempo em que reforçavam valores neoconservadores, deslocando noções como escolha, autonomia e empoderamento a uma gramática do individualismo e do consumo na qual os feminismos eram apresentados como desnecessários a uma geração de mulheres supostamente capazes de alcançar o sucesso apenas por meio de seus próprios esforços (McRobbie, 2009). Não por acaso, além de insensíveis às desigualdades estruturais de classe, raça e gênero, essas discursividades ancoravam-se em leituras biologistas sobre feminilidade, a qual era apresentada como uma propriedade corporal determinante para mulheres que, embora reconhecidas como “sujeitos do próprio desejo” em vez de meros “objetos do desejo alheio” nesses discursos, eram incentivadas a monitorar e controlar seus corpos e ações por meio da exposição constante a um paradigma da transformação pessoal (Tasker e Negra, 2007; Gill, 2007;

⁵ O termo sensibilidade, aqui, faz referência à ideia de “estrutura de sentimento”, cunhada por Raymond Williams em *The Long Revolution* (1961), para designar os modos de sentir e perceber socialmente que atravessam experiências vividas em um determinado momento histórico-cultural, manifestando-se de forma difusa em práticas, afetos e formas discursivas.

Gill e Scharff, 2011) voltado ao alcance do sucesso balizado pelo “bom uso da oportunidade de trabalhar, ganhar qualificações, controlar fertilidade e ganhar dinheiro suficiente para participar numa cultura de consumo” (McRobbie, 2009, p. 54).

A partir de 2010, novas abordagens sobre o pós-feminismo surgiram ancoradas em estudos empíricos que passaram a compreendê-lo como uma “formação discursiva neoliberal” (Butler, 2013) ou uma “cultura que atravessa fronteiras por meio da mídia, da comodificação e ligações de consumo” (Dosekun, 2015) que englobava questões de raça, classe, sexualidade, idade e nacionalidade por meio da “mercantilização da alteridade” (Butler, 2013) e da colonialidade do poder (Giraldo, 2016). Em resposta a fenômenos como a crescente circulação dos feminismos em mais espaços (Banet-Weiser, 2018), sua associação a estilos de vida glamourizados (Gill, 2016) e a emergência do “feminismo neoliberal” (Rottenberg, 2018), Gill (2017) passou a tratar o pós-feminismo como uma “sensibilidade de fluxos transnacionais” capaz de revelar as tensões entre emancipação, consumo e individualismo mesmo em contextos nos quais os feminismos passaram a ser publicamente reivindicados ou celebrados – tensões que, argumento, são constituídas por ambivalências similares às que emergiram na cultura pós-feminista dos anos 1990 e 2000, ganharam novos contornos com esses fenômenos e, mais recentemente, com a emergência de “feminismos de direita” que se caracterizam por reenquadrar gramáticas e agendas feministas em projetos políticos conservadores (Farris *et al.*, 2019).

No Brasil, onde o termo pós-feminismo circulou com menor repercussão do que no contexto anglófono (Schmidt, 2006) e onde os feminismos dos anos 1970 se desenvolveram em condições históricas distintas das do contexto anglófono, marcadas pelo cenário da ditadura militar⁶, pensar o pós-feminismo como uma “sensibilidade de fluxos transnacionais” é pertinente quando nos atentamos, por exemplo, ao histórico de imaginários sobre os feminismos e modelos de feminilidade em circulação em revistas

⁶ Sobre esse tema, ver Pinto (2010).

femininas de amplo alcance entre os anos 1980 e 1990. Nas páginas dessas revistas, os feminismos alternavam entre a total ausência, o rechaço explícito ou boas impressões acompanhadas de senões (Mello, 2019), acompanhados de um modelo de feminilidade baseado, como no contexto anglófono, em comportamentos de consumo e fórmulas de sucesso centradas nas ansiedades públicas de jovens mulheres brancas de classe média (Bueno, 2013; Swain, 2001). A partir de 2010, em um contexto marcado pela massificação do *femvertising* acompanhada pela mercantilização da alteridade (Januário, 2021) e ampliação da visibilidade pública dos feminismos no país (Prudencio, 2019), as tensões entre emancipação, consumo e individualismo apontadas por Gill (2017) tornaram-se visíveis com a amplificação de discursos do feminismo neoliberal e, por meio das mesmas sensibilidades pós-feministas em torno do empoderamento, da autonomia e da positividade, com o reenquadramento de agendas feministas a partir de discursos de valorização moral das mulheres de extrema direita (Solano *et al.*, 2024).

Esse último fenômeno, bem como a existência de uma agenda de pesquisa crescente sobre as formas ambivalentes de compreensão dos feminismos entre mulheres cristãs no Brasil⁷, sublinha a importância de abordarmos os entrelaçamentos entre cultura pós-feminista e discursos religiosos. sublinham a importância de abordarmos os entrelaçamentos entre cultura pós-feminista e discursos religiosos. No tópico seguinte, abordo essa temática com vistas a fornecer um enquadramento analítico para pensar, mais adiante, formas particulares de expressão dos antifeminismos cristãos tomando o caso Godllywood como exemplo.

PÓS-FEMINISMO, DISCURSOS RELIGIOSOS E AUTOAJUDA

As relações entre cultura pós-feminista e discursos religiosos não foram extensamente abordadas, embora tenham sido apontadas como relevantes

⁷ Ver, por exemplo, dados publicados em Rosas, Nina; Reis, Livia, *Mulheres evangélicas, políticas e cotidiano*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 2025.

para pensar as representações das identidades religiosas na esfera pública em contextos pós-seculares (Gill, 2017). Nos últimos anos, essas relações têm sido evidenciadas em estudos sobre igrejas evangélicas e comunidades muçulmanas em diferentes países (Jenkins e Marti, 2012; Abdullah; Awan, 2017; Fry, 2020; Martinez; Rosas, 2025), sobre as relações entre religião e meio corporativo (Sullivan e Delaney, 2016) e sobre a espiritualidade feminina (Poutiainen, 2024). Contudo, foi sobretudo a partir dos estudos dedicados a analisar as discursividades pós-feministas na cultura de autoajuda que encontrei pistas importantes para abordar essas relações (Martinez, 2023), tendo em vista a origem religiosa desse gênero editorial e sua massiva presença em suas formas contemporâneas e secularizadas.

Concatenando a reconfiguração da ética protestante no espírito do capitalismo⁸, por meio da transposição da vocação religiosa ao trabalho profissional desde suas origens, na Inglaterra, no século XVIII, a literatura de autoajuda apresentou, desde suas origens, vínculos relevantes com o imaginário religioso cristão. Foi, contudo, no processo de remodelação temática do gênero no século XX, sob influência do Novo Pensamento, nos Estados Unidos, que novas convergências com discursos religiosos se tornaram particularmente visíveis (Castellano, 2018). Ramificação do movimento religioso Ciência Cristã⁹, influenciado pela Confissão Positiva¹⁰, o Novo Pensamento foi uma corrente que emergiu no fim do século XIX, alimentada por vários atores na defesa da ideia de que, assim como Deus criou o mundo usando o pensamento, as pessoas moldam seus próprios

⁸ Aqui, aludo a Weber, Max. *Ética protestante e espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia das letras, 2004.

⁹ Movimento religioso fundado, nos Estados Unidos, por Mary Eddy.

¹⁰ A Confissão Positiva está enraizada nas ideias de Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866), uma espécie de curandeiro que pregava que a origem para todas as doenças está na mente, sendo um resultado de crenças errôneas que poderiam ser superadas com uma mente aberta à sabedoria de Deus. A Confissão Positiva influenciou movimentos como a Ciência Cristã, que originaram o Novo Pensamento e, em meados do século XX, o *World Faith Movement* (WFM) fundado por Essek W. Kenyon.

mundos por meio da qualidade de seus pensamentos, atraindo coisas positivas ou negativas para si (Bowler, 2013). Essa concepção, que esteve na base do Evangelho da Prosperidade – tradição pentecostal que combinava “a confiança no poder da mente e da palavra falada como uma busca pelos sinais e maravilhas do Espírito Santo” (Bowler e Reagan, 2014, p. 198) –, foi crucial para a reconfiguração da autoajuda moderna, possibilitando que valores estruturantes dessa literatura desde as suas origens, como disciplina, mérito e sucesso, fossem reinterpretados como capacidades a serem cultivadas nos corpos e nas mentes dos indivíduos, até que esse gênero editorial se convertesse, na segunda metade do século XX, numa tecnologia para a produção de subjetividades neoliberalizadas (Castellano, 2018).

Ao longo desse processo de reconfiguração da autoajuda, a coincidência temporal entre essas transformações e o avanço das “ondas feministas” nos Estados Unidos culminou, entre outros fatores, no seu processo de feminização, que alcançou um *boom* após a publicação de *A mística feminina* (1962), de Betty Friedan (McGee, 2005). Comercializada como autoajuda, embora estivesse no rol de produções voltadas para a conscientização coletiva levada a cabo por feministas da segunda onda, o sucesso de livro de Friedan impulsionou a produção de livros no estilo *how-to-do* para as mulheres (Simonds, 1992), cujas narrativas esboçavam uma relação de tensão com os feminismos, ora celebrando e valendo-se de suas conquistas, ora endossando discursos antifeministas (Orgad e Gill, 2022) em uma ambivalência que, nos anos 1990, seria reconhecida como um dos elementos centrais da cultura pós-feminista. Não por acaso, é na esteira desses processos que emerge o que Henderson e Taylor (2020) chamaram de “autoajuda pós-feminista”: uma literatura que se constitui como uma substituição das práticas de conscientização coletiva feministas dos anos 1970, dependente de *insights* desses movimentos e dos diversos debates sobre os quais ele lançava luz (ex. defesa das mulheres como sujeitos plenos, complexos e agentes de suas próprias vidas), mas que articula essas questões a partir de ideologias neoliberais mescladas a diversos discursos.

Dada a própria natureza da autoajuda, essa combinação permite que valores originalmente religiosos se entrelacem a lógicas terapêuticas de forma que, mesmo quando “secularizada”, a autoajuda pós-feminista possa forjar discursos morais de origem religiosa, estruturando normas de comportamento e modos de subjetividade compatíveis com discursividades pós-feminista nas quais modelos de feminilidade pós feminismos dos anos 1970 são tratados, por exemplo, como objetos de “patologias” a serem resolvidas com soluções mágicas (Riley, *et al*, 2019). Análises de casos como o do ministério feminino “*God Chicks*”, liderado por Holly Wagner, da Oasis Christian Church, nos Estados Unidos, bem como de lideranças como Ana Paula Valadão, no Diante do Trono, e Cristiane Cardoso, no Godllywood (Martinez e Rosas, 2025), evidenciaram o modo como esses entrelaçamentos se dão. Nesses trabalhos, a dimensão dos antifeminismos presente nas discursividades pós-feministas não esteve no foco principal. Com o objetivo de avançar nessa discussão, examino, a seguir, o caso do Godllywood no Brasil.

GRAMÁTICA PÓS-FEMINISTA ESPIRITUAL: O CASO GODLLYWOOD

O Godllywood foi criado em 2009, nos Estados Unidos, por Cristiane Cardoso, filha de Edir Macedo Bezerra, fundador da IURD – Igreja neopen-tecostal e, portanto, adepta da Teologia da Prosperidade¹¹. Inicialmente denominado *Sisterhood*, termo relevante para o feminismo da segunda onda nos Estados Unidos, o projeto tinha como objetivo tornar jovens mulheres

¹¹ Teologicamente vinculada ao pentecostalismo e de caráter eclesiástico independente, a Teologia da Prosperidade (ou Evangelho da Prosperidade) tem como temas centrais de fé, riqueza, saúde e vitória. Suas origens remontam aos reavivamentos da cura divina nos Estados Unidos do pós-guerra e ao ideal do *self-made man*, reelaborado em chave teológica. Nessa perspectiva, a fé – quando confessada positivamente – é concebida como instrumento espiritual capaz de atrair bênçãos, sobretudo sob a forma de saúde e prosperidade material (Bowler e Reagan, 2014).

da Igreja “melhores para Deus”. Para ingressar, as interessadas cumpriam um conjunto de tarefas chamado *rush* e, se aceitas, participavam de um programa disciplinar conduzido por esposas de pastores e de bispos na função de mentoras (Campos e Souza, 2017).

No Brasil, o projeto foi implementado em 2010, com adaptações, sob o nome Godllywood, oferecendo programas disciplinares a mulheres de diferentes faixas etárias, frequentadoras da IURD, em templos nas capitais e cidades populosas do país (Teixeira, 2012). Comprometido com o “combate a valores negativos” transmitidos, supostamente, por Hollywood – como gravidez antes do casamento, divórcio, traição, uso de drogas, imoralidade e críticas à domesticidade feminina –, o projeto tornou-se um espaço central de operacionalização de uma “razão pedagógica” para gerenciar os corpos e a vida das fiéis na Universal (Teixeira, 2012) em acordo com a “política da prosperidade”: “um conjunto de estratégias pedagógicas e teológicas que orientam a gestão da vida individual, promovendo técnicas de autogoverno e disciplina internalizadas por meio da repetição e publicização de normas e práticas” (Teixeira, 2018). Dessa forma, dinamizado em torno de desafios semanais combinados a programações específicas para cada faixa etária, o Godllywood visava a ensinar as mulheres a “serem mulheres” de acordo com o modelo da “mulher virtuosa”: figura feminina referida em *Provérbios* que, amplamente difundida no imaginário cristão a partir de noções como doçura, mansidão, submissão, poder, força e realização, foi acomodada, no contexto Universal, ao modelo glamourizado da mulher de fé, mãe dedicada, esposa submissa, dona de casa, profissional e/ou empreendedora (Campos e Souza, 2017).

Graças ao sucesso do projeto entre participantes dos grupos *in loco*, à divulgação delas sobre suas atividades por meio de redes sociais, e a publicização das ideias centrais do projeto por meio de livros de autoajuda e conteúdos *online* assinados por mulheres da família Macedo-Bezerra, o projeto se consolidou e ampliou seu alcance, marcando presença em mais de setenta países. Nesse cenário, o Godllywood se preocupou em diversificar o seu público, incorporando cada vez mais iniciativas para frequentadoras

e não frequentadoras da Igreja, como os grupos de apoio espiritual e os projetos Escola de mães, T-Amar e Raabe, além de ampliar seus formatos de oferta. A partir de 2016, por exemplo, o projeto facilitou o acesso de mulheres cristãs a seus conteúdos e práticas lançando uma modalidade online de seu programa disciplinar – o Godllywood Autoajuda, administrado no *blog* do projeto –, bem como investindo em conteúdos nas redes sociais, promovendo encontros, eventos, cursos e palestras de acesso aberto acessíveis pelo *streaming Univer Video*. Em 2019, o projeto se declarou, por fim, um movimento que levanta a bandeira da ‘Santidade ao Senhor’ sob a justificativa de que, nesse novo formato, qualquer pessoa poderia integrá-lo vivendo segundo os princípios e conceitos do Godllywood.

Para compreender a ideologia deste projeto-movimento à luz dos estudos sobre pós-feminismo, parto do material empírico e dos resultados da análise da pesquisa *Pós-feminismo no Reino de Deus* (2023), mobilizando-os, neste artigo, em uma nova leitura que visa enquadrar as dinâmicas discursivas do projeto-movimento como uma forma de expressão antifeminista. Para esse efeito, a análise apresentada aqui se baseará em quatro materiais que, extraídos de contextos interpretativos diferentes, foram suportes chave no histórico de mudanças de estratégias de comunicação e publicização de conteúdos do Godllywood entre 2010 e 2020: o livro *Mulher V* (2011), de Cristiane Cardoso; 20 *posts* do programa *Godllywood Autoajuda* 2018 por ela assinados e publicados no *blog* do projeto; 15 vídeos da edição de 2018 do programa *Entre Nós*, no *YouTube*, nos quais figuram, além de Cardoso, Aline Munhoz, Louise Emanuelle, Márcia Pires, Marelis Brum, Nanda Bezerra e Vivi Cajeu; e 15 *lives* protagonizadas por Cardoso no *Instagram* do projeto em 2020, com participações pontuais de Ester Bezerra e Viviane Freitas.

O protocolo de análise adotado contou com uma etapa de familiarização, que possibilitou a identificação de uma estrutura discursiva comum nas práticas de aconselhamento levadas a cabo por essas mulheres, ancorada na produção de diagnósticos sociais para o público feminino a partir da seguinte estratégia: (i) identificar problemas e/ou desafios enfrentados por mulheres, no presente, ao nível do “corpo” (formas de falar, vestir-se e comportar-se),

da “alma” (formas de sentir) e do “espírito” (formas de se relacionar com o divino); (ii) identificar causas e/ou causadores desses problemas e dilemas; (iii) apresentar o modelo da “mulher virtuosa” como solução para eles. A compreensão dessa dinâmica norteou a etapa de codificação do material, no MAXQDA, a partir de cinco códigos relacionados a essa estrutura discursiva e de subcódigos elaborados a partir dos temas recorrentes em cada uma delas. Os dados foram sistematizados em três “repertórios interpretativos”¹² que, combinados, constituem o que denominei de *gramática pós-feminista espiritual*: um conjunto de discursos, narrativas e normas por meio da qual as interlocutoras do projeto-movimento definem e avaliam os feminismos e a feminilidade.

A seguir, evidencio como os repertórios dessa gramática revelam estratégias discursivas voltadas para a construção de um posicionamento antifeminista estabelecido a partir de relações ambivalentes com os feminismos e da promoção de um ideário de feminilidade que, moldado pela moral religiosa e acomodado a um *ethos* dito espiritual alinhado a ideologias neoliberais, é apresentado pelas interlocutoras, em contraste com a noção de “mundano” e por oposição a modelos que emergiram *pós* feminismos, como solução para problemas estruturais de gênero.

O FEMINISMO COMO CAUSADOR DE PROBLEMAS

Do *bestseller Mulher V às lives* no perfil do *Instagram* do Godllywood, os discursos facilitados pelas interlocutoras em destaque do projeto-movimento revelaram relações ambivalentes com os feminismos, mobilizando elementos da moral religiosa como eixo normativo que orienta o modo de avaliá-los e atribuir-lhes significado. Na maior parte das vezes referenciados de forma implícita, por meio de expressões como “conquistas das mulheres” e/ou

¹² Segundo Gill (2009), “unidades de análise que permitem pesquisadores/as irem além de expressões particulares ou isoladas para começar a identificar padrões nos e entre os textos conectando-os a contextos e formações sociais alargadas” (p. 35).

agendas reformistas dos anos 1970 pelos quais se tornaram conhecidos (ex. direitos das mulheres, igualdade de gênero etc.), os feminismos aparecem apartados de sua dimensão coletiva, com a conversão de suas agendas políticas em benefícios individuais que, até certo ponto, as interlocutoras apontam como positivos para (*todas*) as mulheres:

[...] Certamente, muitas pessoas vão dizer que as mulheres do passado não tinham a maioria das coisas que temos hoje, e elas estão certas; mas uma coisa que elas tinham que nos falta hoje é valor. [...] Podemos até ter conquistado muita coisa nas últimas décadas, mas também perdemos muito. E nos sentimos como um objeto que perdeu o valor, e se tornou barato, comum e sem importância.¹³

Comum nas discursividades pós-feministas dos anos 1990 e 2000, essa estratégia de apartamento se repete nos casos em que os termos *feminismo* ou *movimento feminista* são explicitamente referidos pelas interlocutoras, sempre no singular, como uma espécie de divisor de águas entre uma vida feliz e outra repleta de mazelas. Essa aparente contradição não se configura, no entanto, como uma incoerência, mas sim como uma operação discursiva que permite que conquistas históricas dos feminismos sejam seletivamente reconhecidas como positivas, ao mesmo tempo em que no plano implícito há um apagamento do movimento enquanto sujeito político e, no plano explícito, ele é reintroduzido sob uma leitura moral que justifica sua deslegitimação no presente:

Às vezes me pergunto o que aconteceu com as mulheres no decorrer dos anos que nos separou tanto de nossas raízes. Teria isso alguma coisa a ver com o movimento feminista que nos afastou de nossos valores originais? — A mulher V viveu numa era pré-feminista e, pelo que temos lido até agora, parecia ser bem feliz daquele jeito.¹⁴

¹³ Cardoso, Cristiane. *Mulher V: moderna à moda antiga*. Rio de Janeiro: Unipro, 2013, p.9.

¹⁴ Ibidem, p. 122.

Neste excerto de *Mulher V*, a produção de um diagnóstico de sociedade a partir de uma ideia de uma “era pré feminista”, na qual mulheres estavam próximas de seus supostos “valores originais”, e outra *pós* feminista, na qual perderam “valor” pelo afastamento de suas “raízes”, aponta para uma leitura na qual o movimento feminista pode ser considerado detrator de uma suposta “essência feminina”, assim explicitamente referida em outros excertos do livro. Nos materiais de 2018 e 2020 analisados, essa percepção, que corrobora a construção de um imaginário sobre os feminismos, é o ponto de partida de uma série de discursos voltados à sua deslegitimação e vilanização, nos quais lutas e conquistas feministas dos anos 1970 seguem reconhecidas como ganhos do passado para serem contrastadas com o que “o feminismo” teria se tornado no presente e justificaria, supostamente, a necessidade de que eles deixem de existir: (i) o fato de ter se tornado um movimento inútil, já que “hoje a mulher está em todo lugar”¹⁵; (ii) “antibíblico”, na medida em que “parece uma coisa bonita [...] para dar às mulheres os direitos iguais, para elas poderem votar, trabalhar, dirigir e fazerem a vida delas”, mas que “contraria o que a Bíblia fala sobre a submissão feminina” ao defender a independência das mulheres¹⁶; (iii) um movimento que tornou “a simplicidade de ser mulher uma verdadeira complexidade”, sobrecarregando-a ao exigir que equilibre casa, família, carreira, finanças e aparência¹⁷; (iv) um movimento que promove a nudez e a sensualização dos corpos femininos a partir do lema “meu corpo, minhas regras”¹⁸; (v) um movimento enganoso e falacioso, com argumentos que as interlocutoras descrevem como “envolventes” e “inteligentes”, mas que, no entanto, afirma que mulheres

¹⁵ Cardoso, Cristiane. *Quem são os anticristos?*, abr. 2020. Disponível em: https://instagram.com/tv/B_PwX2NgbJq/. Acesso em: 31/08/2025.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Cardoso, Cristiane. Tarefa como oferta nº 15, *Godllywood Blog*, mar. 2018. Disponível em: <https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-15>. Acesso em: 31/08/2025.

¹⁸ Cardoso, Cristiane. *O que a cultura de sexualização está gerando?*, out. 2020. Disponível em: <https://instagram.com/tv/CG7-ZcgDF6a>. Acesso em: 31/08/2025.

e homens são iguais quando, na verdade, segundo elas, “por mais que as pessoas digam [...], não são iguais”¹⁹; (vi) e, por fim, um movimento que defende a superioridade das mulheres perante os homens:

Vivi Cajeu]: Para que eu preciso de um movimento para me sentir igual? Porque na verdade, o fundo da coisa não é para ser igual, né, é para ser mais, né?

[Nanda Bezerra]: Pois é, ela [a mulher feminista] quer sempre mais. Ela não quer ser igual. Ela na verdade, ela quer estar acima, né? E eu acho que quando ela chegar lá, se um dia ela chegar lá em cima do homem, ela não vai ser feliz.²⁰

Em síntese, os exemplos referidos evidenciam como elementos da moral religiosa são mobilizados como um repertório normativo que orienta a avaliação dos feminismos, integrando-se às operações discursivas de reconhecimento–rechaço, ao mesmo tempo que, aproximando-se de discursos antifeministas históricos de mulheres cristãs e conservadoras dos Estados Unidos em torno da noção de “essência feminina” e de submissão feminina (ver Heller, 2002), constroem um posicionamento antifeminista. Esse posicionamento, no entanto, se enquadra no que McRobbie (2009) chamou de “complexificação do *backlash*” na medida em que o repúdio aos feminismos é acompanhado de um reconhecimento parcial de sua importância no passado junto de um deslocamento de questões e temas abordados pelos movimentos e pela crítica feminista a uma leitura na qual a feminilidade é tomada como o lugar de manifestação de todos os problemas e da solução para todos eles, como vemos a seguir.

¹⁹ Nanda Bezerra em *Feminismo: mulheres melhores que os homens?*, mar. 2018. Disponível em: <https://youtube.com/watch?v=Zm3rvclCkGQ>. Acesso em: 31/08/2025.

²⁰ Ibidem.

A FEMINILIDADE PÓS-FEMINISMO COMO SINTOMA

Como na autoajuda pós-feminista, nos materiais analisados a apresentação do universo de mazelas supostamente gerados pelo feminismo às mulheres tem por padrão retomar temas amplamente debatidos pelo movimento, abordando-os, contudo, a partir de lógicas neoliberais e morais. Nesse sentido, questões e dilemas que em análises da crítica feminista são discutidos à luz das relações entre diferentes sistemas de poder e opressão, são apresentados nos materiais analisados do Godllywood como resultado de escolhas individuais expressas em condutas-problema: comportamentos lidos pelas interlocutoras como reprováveis, apontados como efeitos de processos de subjetivação feminina a partir de mudanças comportamentais propiciadas pelos feminismos dos anos 1970, além de usados para responsabilizar moralmente mulheres. Dentre os temas de maior recorrência abordados nessa leitura estão: trabalho doméstico e de cuidado; cuidados com o corpo e a aparência; vida espiritual, reunindo práticas de fé individuais e coletivas; e consumo de conteúdos seculares.

No que respeita o trabalho doméstico e de cuidado, a abordagem de condutas-problema é atravessada por uma tensão central. De um lado, comportamentos como a recusa em realizar serviços domésticos ou a má gestão do tempo dedicado ao cuidado são interpretados como resultado de “normas culturais modernas” que implicam o sentimento coletivo de que mulheres estariam “sendo passadas para trás se não viverem a vida que os homens vivem e não tiverem a liberdade que eles têm”²¹; de outro, são tomados também como indicadores do caráter das mulheres que o fazem, as quais são descritas como “suja, preguiçosas, desorganizadas, relaxadas e sem noção”²². Nessa narrativa, ganha força a ideia de que, por meio da

²¹ Cardoso, Cristiane. *Mulher V*, cit., p. 69.

²² Cardoso, Cristiane. Tarefa como oferta n° 8, *Godllywood Blog*, fev. 2018. Disponível em: <https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-8/>. Acesso em: 31/08/2025.

defesa da igualdade de gênero, o feminismo contribuiu para que as tarefas domésticas e de cuidado – cujo caráter supostamente inato é discutido pelo movimento e pela crítica feminista pelo menos desde a década de 1950 (Piscitelli, 2002) –, fossem desvalorizadas pelas mulheres, afastando-as do que as interlocutoras consideram a verdadeira “essência feminina”. Essa formulação, contudo, não só desloca a responsabilidade de tal feito para as mulheres que “abraçam” modelos de feminilidade que emergem pós feminismo, como também o responsabiliza e oblitera a percepção do movimento de que é precisamente a exploração capitalista, racial, colonial e patriarcal desses trabalhos o que, enfim, os manteve (e ainda mantêm) econômica e culturalmente desvalorizados nas sociedades (Federici, 2019).

No que tange aos cuidados com o corpo e a aparência, a abordagem das condutas-problema é caracterizada por uma tensão similar, nas quais comportamentos que destoam dos idealizados pelo Godllywood são apresentados como efeitos da emergência dos feminismos, cuja existência é apontada como causa de exigências que passaram a recair sobre as mulheres que, em suas tentativas de cumprir exigências para adaptar-se a essa realidade, acabam por fazer más escolhas:

Algumas de nós lutaram por mais direitos, exigiram igualdade e conquistaram muito, mas não o suficiente para mudar a maneira como nos sentimos em relação a nós mesmas... Enfrentamos dois turnos todos os dias: carreira e aparência. Sem boa aparência, a carreira fica limitada. Sem a carreira, a aparência fica limitada. Não é que este seja um mundo dos homens; é que simplesmente não estamos nos adaptando a ele. Ou talvez estejamos nos preocupando com as coisas erradas.²³

Essa dinâmica discursiva, comum na autoajuda pós-feminista, é frequente no modo como as interlocutoras do Godllywood descrevem mulheres que desenvolvem suas subjetividades cedendo a pressões para se vestirem de forma sensual como forma de “dizer que se amam”, mas que, com isso, acabam

²³ Cardoso, Cristiane. *Mulher V*, cit., p. 13.

vestindo “o que diz que se odeiam”²⁴; assim como na crítica às mulheres que aparentam falta de vaidade, como o caso de mulheres na política que “querem estar numa posição que às vezes só homens têm” e, por isso, “pensam que têm que se vestir meio que masculina” ou de forma “largada”, para demonstrar que “se importam mais com o que estão querendo ensinar” do que com a aparência²⁵. Em ambos os casos, essas observações nos permitem inferir que há, nos materiais analisados, a presença de um imaginário sobre os feminismos segundo o qual, seja pela agenda de liberação sexual e pelos novos contornos que esse tema adquire em expressões fraturantes de terceira e quarta onda, seja pelo estereótipo da masculinização das mulheres como consequência da refutação do caráter supostamente inato dos papéis tradicionais de gênero, eles estão no pano de fundo desses comportamentos como reprováveis.

Por fim, a mesma dinâmica se manifesta em relação a temas da vida espiritual, nos quais, nas abordagens das práticas individuais de fé, são recorrentes as afirmações de que a negligência dos cuidados com o espírito estaria na origem dos sentimentos de inadequação, feiura e envelhecimento, reinscrevendo tais experiências como expressão de uma insuficiência espiritual. Nesse enquadramento, aquilo que na literatura feminista é frequentemente analisado como um problema de ordem política – a saber, a autoestima feminina enquanto efeito de estruturas sociais de opressão – é deslocado para o plano da responsabilidade individual e da disciplina religiosa. Em contraste, no que se refere ao consumo de conteúdos da cultura popular secular, identificada pelas interlocutoras como “a mídia” produtora de padrões de beleza e estilos de vida considerados prejudiciais às mulheres, as críticas dirigidas aos modelos de feminilidade hipersexualizados não se alinham, nesse caso, a formulações feministas que problematizam a hipersexualização como um dispositivo que mantém o corpo feminino como principal eixo de produção

²⁴ Cardoso, Cristiane. *Tarefa como oferta* n° 5, cit.

²⁵ Cardoso, Cristiane. *Você é recomendável?*, jun. 2020. Disponível em: <https://instagram.com/tv/CBDU0GjAkDE/>. Acesso em: 31/08/2025.

de valor, mesmo quando mulheres passam da posição de objeto para a de sujeito de desejo. No Godllywood, a crítica recai sobre comportamentos que divergem do ideal da “mulher virtuosa” – como ser sedutora, rir alto ou paquerar –, os quais são interpretados por meio de uma gramática moral que os associa a formas de desvio e à perda de valor feminino, demandando, assim, correção e readequação às normas de conduta.

Em todos esses casos, a relação com o feminismo funciona como um palimpsesto (cf. Henderson e Taylor, 2020): ele aparece sempre como pano de fundo, sobreposto e reinterpretado de modo a sustentar os julgamentos sobre conduta-problema, tal como na autoajuda pós-feminista. Esses exemplos permitem inferir que, nos materiais analisados, há, portanto, uma operação discursiva que converte a vivência da feminilidade *pós* feminismo não apenas como um objeto que necessita de melhorias, como também num indicador de responsabilidade pessoal, direcionando os discursos para o tema do próximo tópico: a compreensão da subjetividade feminina como solução para todos os problemas.

A FEMINILIDADE “PRÉ” FEMINISMO COMO SOLUÇÃO

Nos materiais analisados, as mulheres são apresentadas pelas interlocutoras do Godllywood, como vimos até o momento, como sujeitos que, a depender de como incorporam a feminilidade, podem se tornar *locus* de uma série de problemas. Essa compreensão, típica da autoajuda pós-feminista, permite que as interlocutoras as apresentem, também, como *locus* da solução para dilemas sempre que elas se engajem em processos de transformação pessoal guiados por um determinado modelo de feminilidade. É, portanto, nesse registro, que as interlocutoras do Godllywood declaram compromisso com “a renovação das mentes das mulheres de acordo com a palavra de Deus”²⁶, promovendo processos de subjetivação nos quais o ideal de “mulher

²⁶ Universal.org. *Movimento Godllywood: perguntas e respostas*, jun. 2019. Disponível em: <https://universal.org/godllywood/post/movimento-godllywood-perguntas-e-respostas-2/>.

virtuosa” é apresentado como solução para performances de feminilidade problemáticas que emergiram *pós* feminismos e/ou em razão deles.

Construído, ao nível do discurso, numa relação de oposição a ideais de mulheres lidos como não recomendáveis, o ideal Godllywoodiano combina um *ethos* “espiritual”, pautado na fé cristã e em valores e práticas da Teologia da Prosperidade, e o *homo oeconomicus neoliberal* – sujeito cujo valor e cuja cidadania se definem pelo modo como se porta como empreendedor de si, calculando e investindo em todas as dimensões da vida. Assim, o modelo de feminilidade apresentado pelas interlocutoras combina moral religiosa à racionalidade neoliberal, distinguindo comportamentos considerados desejáveis ou reprováveis em torno do corpo, da alma e do espírito das mulheres. Nessas recomendações, noções como disciplina, vigilância, monitoramento, força, resiliência, autoconfiança, atitude positiva, equilíbrio e perfeição são mobilizadas para guiar mulheres nos processos de subjetivação com vistas à autorrealização e à prosperidade.

No que se refere à disciplina, os materiais analisados destacam sua incorporação por meio do desenvolvimento e do bom uso de capacidades consideradas essenciais para “mulheres de Deus”: organização, gestão do tempo, proatividade e planejamento. Essas capacidades são tomadas como valores inerentes a Deus, já que, segundo as interlocutoras, “tudo aconteceu, acontece e sempre acontecerá como Ele planejou”, pois “o tempo não o desanima [e] Ele controla o tempo”²⁷. Desse modo, tais capacidades são apresentadas como sinais de disciplina – entendida por elas como obediência, firmeza e constância –, sendo essa a única resposta possível a dilemas da vida cotidiana como “Por que as vinte e quatro horas do dia, os sete dias da semana, uma média de trinta dias por mês e os 365 dias do ano simplesmente

Acesso em: 31/08/2025.

²⁷ Cardoso, Cristiane. Tarefa como oferta nº 16, *Godllywood Blog*, mar. 2018. Disponível em: <https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-16/>. Acesso em: 31/08/2025.

não são suficientes para a maioria das pessoas?”²⁸. Assim, ao mesmo tempo em que, como vimos anteriormente, atribuem aos feminismos a sobrecarga vivida pelas mulheres, as interlocutoras atribuem a elas a responsabilidade de “reverter” esse quadro por meio de escolhas e ações guiadas pela disciplina. Essa responsabilização traduz a lógica pós-feminista que recusa explicações estruturais para a sobrecarga feminina, inscrevendo nas escolhas individuais a promessa de agência, autonomia e realização pessoal.

Junto dessa noção, está também a de vigilância, expressa no incentivo a um exercício contínuo de monitoramento aplicado tanto ao corpo, à alma e ao espírito. Esse mecanismo, embora comum no pentecostalismo em razão dos processos de subjetivação voltados à incorporação de modelos de feminilidade e masculinidade serem interpretados como “um dos primeiros sinais do Espírito Santo” (Mafrá, 2012, p. 126), entrelaça-se a elementos da cultura pós-feminista à medida que a feminilidade é tomada como uma propriedade corporal que precisa de manutenção e só pode se manifestar em sua plenitude se acomodada a certos padrões. Nesse processo, o corpo torna-se suporte de disciplina e da devoção, bem como fonte central de valor e dignidade femininos, em consonância com a tendência pós-feminista de inscrever a feminilidade em padrões corporais de aperfeiçoamento contínuo. Alegando, por exemplo, que “diante de Deus, vamos prestar conta de tudo”, as interlocutoras sublinham a importância do vigiar “na forma de se comportar, agir, como também no que [se] sente”, enfatizando que as mulheres “têm que estar diariamente olhando, vigiando tudo a seu respeito”²⁹. Neste fazer, as recomendações sobre a forma de vestir-se com modéstia – “saia ou vestido num comprimento discreto e confortável, sem marcar nenhuma parte íntima, nada colado, nem transparente”³⁰ – são

²⁸ Cardoso, Cristiane. *Mulher V*, cit., p. 49.

²⁹ Freitas, Viviane. *A quem você teme?*, jun. 2020. Disponível em: <https://instagram.com/tv/CA7oMUMAPH9/>. Acesso em: 31/08/2025.

³⁰ Cardoso, Cristiane. *Tarefa como oferta* n° 5, cit.

convertidas numa expressão de devoção e submissão espiritual, ao mesmo tempo que permitem às mulheres darem sentido à sua dignidade.

Para além dessas, as noções de confiança, resiliência e força também aparecem nas orientações dadas pelas interlocutoras, particularmente para evocar o repúdio a sentimentos como insegurança, carência, raiva e reclamação, e as benesses da atitude positiva. Refletindo elementos do Novo Pensamento, a ideia de “acreditar em si mesmo” (portanto de confiar em si) aparece, no Godllywood, associada a uma espécie de controle da mente de que aquelas que creem em Deus podem se beneficiar, sendo isso também a base para que se tornem resilientes e fortes usando a fé para vencer as adversidades em vez de “ficar chorando, [...] desabafando com as pessoas nas redes sociais ou mandando recadinhos para grupos pedindo oração”³¹.

Por fim, nos materiais analisados, as noções de perfeição e equilíbrio aparecem, como na cultura pós-feminista, articuladas às demais, tendo como meta a boa vida (ou vida próspera) passível de ser alcançada quando as mulheres se responsabilizam pelo próprio sucesso balizado pelo bem-estar e pelo autocuidado voltados à construção de um equilíbrio feliz, onde “tudo se encaixa perfeitamente: o tempo com Deus, família, casa, trabalho, aprendizado de algo novo, saúde e beleza”³². Nesse sentido, sob a interpretação de que as diferenças supostamente inatas entre mulheres e homens são exemplo do equilíbrio e da perfeição divina, mulheres são apresentadas como seus próprios pontos de equilíbrio e o de sua família, além de detentoras do poder de unir ou desestabilizar os seus lares e a si próprias. Por essa razão, são estimuladas a encontrar o “bom senso” e a “justa medida” no corpo, cuidando, por exemplo, para que não sejam “nem muito vaidosas, nem muito relaxadas, nem faladeiras, nem quietas demais”³³; na alma, por exemplo, “sem se cobrar

³¹ Cardoso, Cristiane. *Tudo passa, menos isso*, ago 2020. Disponível em: <https://instagram.com/tv/CEeLVtwJ6vp/>. Acesso em: 31/08/2025.

³² Cardoso, Cristiane. *Mulher V*, cit., p. 66.

³³ Cardoso, Cristiane. *Você é recomendável?*, cit.

demais e querer fazer tudo”³⁴; e no espírito, equilibrando suas práticas de fé com o restante das atividades da vida cotidiana.

Assim, perfeição e equilíbrio, longe de serem apresentados como atributos imediatamente adquiríveis, são concebidos como horizontes de adequação: ideais a serem alcançados mediante disciplina, vigilância e autossuperação, embora conciliados com certa complacência em relação aos erros sempre que esses sejam convertidos em aprendizado. Ao articular perfeição e equilíbrio dessa forma, o Godllywood inscreve-se, portanto, no paradigma pós-feminista da transformação pessoal, no qual desigualdades estruturais de gênero são apresentadas como resolvíveis pelo trabalho incessante de autoaperfeiçoamento espiritual e emocional.

NA “ZONA CINZA”: ANTIFEMINISMOS, AMBIVALÊNCIA E “POLÍTICA DA VIDA”

No início deste artigo, propus lançar luz sobre possíveis “zonas cinzas de oposição ao feminismo”, por mim definidas, no âmbito dos antifeminismos cristãos, como contextos nos quais a oposição levada a cabo por atores religiosos não se estrutura pela rejeição explícita ou refutação direta dos feminismos, mas por discursos ambivalentes que reconhecem seletivamente suas conquistas enquanto produzem imaginários que os deslegitimam e promovem modelos de feminilidade que se definem por oposição a eles. Com esse objetivo, examinei o caso Godllywood a partir de um enquadramento baseado na literatura sobre pós-feminismo e suas intersecções com discursos religiosos, evidenciando uma forma de oposição aos feminismos que se estrutura dessa maneira.

Como a análise evidenciou, as práticas de aconselhamento levadas a cabo pelas interlocutoras nos materiais do Godllywood analisados se acomodam a uma gramática pós-feminista espiritual que, mobilizada pela linguagem de

³⁴ Munhoz, Aline. *Autopaciência*, fev. 2018. Disponível em: <https://youtube.com/watch?v=pn4L-N2KhWM&t=2s>. Acesso em: 31/08/2025.

autoajuda, central nas intersecções entre pós-feminismo e discursos religiosos, permite-as construir um posicionamento antifeminista constituído em uma “zona cinza”. Isso se tornou evidente em duas operações discursivas combinadas, reincidentes nos discursos dessas interlocutoras: reconhecer seletivamente conquistas feministas do passado para rejeitar o que compreendem como “o feminismo” no presente; e formular diagnósticos nos quais essas mesmas conquistas, em vez de tomadas como respostas a desigualdades estruturais, são reduzidas a ganhos individuais e, sobretudo, a problemas decorrentes de formas consideradas inadequadas das mulheres serem e estarem no mundo — isto é, de incorporarem determinados modelos de feminilidade. Em conjunto, essas operações discursivas permitem a construção de um posicionamento antifeminista que emerge de ambivalências estratégicas, nas quais os feminismos acabam apresentados como detratores da feminilidade para tornar possível que as interlocutoras apresentem um modelo de feminilidade (o de “mulher virtuosa”) como solução para problemas que as mulheres supostamente vivenciam ao performar modelos de feminilidade “adoecidos” numa sociedade pós feminismos e em razão deles.

Ao examinar, portanto, o caso Godllywood, o estudo permitiu evidenciar a existência de uma forma de expressão antifeminista que, manifestada por mulheres em posição de visibilidade no ecossistema de comunicação do projeto-movimento, não se organiza pela refutação direta de agendas feministas nem por sua rejeição explícita, mas que emerge, sobretudo, em práticas de aconselhamento que vislumbram um processo de subjetivação das mulheres no qual o modelo de “mulher virtuosa” opera como uma “tecnologia de individualização” (McRobbie, 2009). Nessas práticas, mais do que tratar as políticas feministas coletivas de primeira e segunda ondas como obsoletas para sustentar uma “política de vida” que reconfigura a agência feminina em termos de um exercício de responsabilidade pessoal e de consumo, as interlocutoras também apartam os feminismos de seu sentido coletivo para sustentar a ideia de que eles tornaram a vida das mulheres mais difícil ao reconfigurarem a ideia de feminilidade, sustentando uma ideia de agência feminina que se dá num solitário exercício de responsabilidade

orientado pela moral religiosa e focado na performance de um modelo de feminilidade supostamente prescrito por Deus.

Dessa maneira, diferentemente do que ocorre em outras expressões dos antifeminismos cristãos mais centradas em elementos da retórica da «ideologia de gênero», o posicionamento antifeminista das interlocutoras se expressa em práticas de aconselhamento ancoradas em propostas de transformação pessoal das mulheres, tendo no horizonte um modelo de feminilidade. Comuns em outras igrejas pentecostais no Brasil, muitas dessas práticas são orientadas por padrões normativos de gênero e, em contextos in loco do Godllywood, podem ser percebidas como positivas por mulheres que frequentam o programa (Souza, 2017), além de poderem reconfigurar agendas feministas em outros contextos, produzindo efeitos que podem ser interpretados como positivos (Rosas, 2025). Essa aparente contradição revela a complexidade em torno dessas formas de expressão dos antifeminismos, chamando atenção para a importância de analisarmos modos de ação que operam de maneira mais difusa e cotidiana e que, sem se colocar direta e explicitamente nas disputas por agendas de interesse público, estão profundamente implicados na organização da vida social e na normatização das condutas.

REFERÊNCIAS

ABDULLAH, Muhammad; AWAN, Safeer. Islamic Postfeminism and Muslim Chick-Lit: Coexistence of Conflicting Discourses. *Pakistan Journal of Women's Studies*, v. 24, n. 2, p. 93–105, 2017.

BANET-WEISER, Sarah. *Empowered*. Durham: Duke Univeristy Press, 2018.

BELELI, Iara. Antifeminismos: os efeitos dos discursos de ódio. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 38, 2022.

BONET I MARTÍ, Jordi. Los antifeminismos como contramovimiento: una revisión bibliográfica de las principales perspectivas teóricas y de los debates actuales. *Teknokultura*, v. 18, n. 1, p. 61–71, 2020.

BOWLER, Kate. *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. Nova York: Oxford University Press, 2013.

BOWLER, Kate; REAGAN, Wen. Bigger, Better, Louder: The Prosperity Gospel's Impact on Contemporary Christian Worship. *Religion and American Culture*, v. 24, n. 2, p. 186–230, 2014.

BUDGEON, Shelley. The Contradictions of Successful Femininity. SCHARFF, Christina; GILL, Rosalind. In: *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*, p. 279–92, 2013.

BUENO, Juliana. *A mulher (re)paginada: as representações da “nova mulher” e o discurso de beleza na revista Nova Cosmopolitan na década de 1980*. (Dissertação de Mestrado) PPGH/UFPR, Curitiba, 2013.

BUTLER, Jess. For White Girls Only?: Postfeminism and the Politics of Inclusion. *Feminist Formations*, v. 25, n. 1, p. 35–58, 2013.

CAMPOS, Roberta; SOUZA, Alana. Godllywood de Cristiane Cardoso: uma etnografia do “transreligioso”. *Revista de Antropologia*, v. 60, n. 2, p. 487–512, 2017.

CASTELLANO, Mayka. *Vencedores e fracassados: o imperativo do sucesso na cultura de autoajuda*. Rio de Janeiro: Editora Appris, 2018.

DOSEKUN, Simidele. For Western Girls Only?: Post-Feminism as Transnational Culture. *Feminist Media Studies*, v. 15, n. 6, p. 960–75, 2015.

DUPUIS-DÉRI, Francis. State antifeminism. *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy*, v. 5, n. 2, p. 21–35, 2016.

FARRIS, Sara et al. Introduction: Righting Feminism. *New formations*, v. 91, p. 5–15, 2019.

FALUDI, Susan. *Backlash: The Undeclared War Against American Women*. Nova Iorque: First Three Rivers Press Edition, 2006.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.

FURLANI, Danielle. *A reação ao totalitarismo feminista: Uma análise da retórica antifeminista de Ana Caroline Campagnolo*. 2024. (Dissertação de mestrado). PPGS/UFF, Niterói, 2024.

FRY, Alex. Postfeminist, Engaged and Resistant: Evangelical Male Clergy Attitudes Towards Gender and Women's Ordination in the Church of England. *Critical Research on Religion*, v. 9, n. 1, p. 65–83, 2020.

GALETTI, Camila. *Feminina sim, feminista não: uma análise das deputadas federais antifeministas de extrema direita na 56ª Legislatura*. (Tese de doutorado), PPGS/UNB, Brasília, 2024.

GENZ, Stéphanie. Busting the “post”? Postfeminist Genealogies in Millennial Culture. In: PAUL, Herman; VAN VELDHUIZEN, Adriaan (Orgs.). *Post-everything: An Intellectual History of Post-concepts*. Manchester: Manchester University Press, 2021.

GILL, Rosalind. Postfeminist Media Culture: Elements of a Sensibility. *European Journal of Cultural Studies*, v. 10, n. 2, p. 147–66, 2007.

GILL, Rosalind. Mediated Intimacy and Postfeminism: a Discourse Analytic Examination of Sex and Relationships Advice in a Women's Magazine. *Discourse and Communication*, v. 3, n. 4, p. 345–69, 2009.

GILL, Rosalind. Post-postfeminism? New Feminist Visibilities in Postfeminist Times. *Feminist Media Studies*, v. 16, n. 4, p. 610–30, 2016.

GILL, Rosalind. The Affective, Cultural and Psychic Life of Postfeminism: A Postfeminist Sensibility 10 Years On. *European Journal of Cultural Studies* v. 20, n. 6, p.606–26, 2017.

- GILL, Rosalind; SCHARFF, Christina. *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. Londres: Palgrave, 2011.
- GIRALDO, Isis. Coloniality at Work: Decolonial Critique and the Postfeminist Regime. *Feminist Theory*, v. 17, n. 2, p. 157–73, 2016.
- HAWKESWORTH, Mary. The Semiotics of Premature Burial: Feminism in a Postfeminist Age. *Signs*, v. 29, n. 4, p. 961–85, 2004.
- HELLER, Jennifer. Marriage, Womanhood, and the Search for “Something More”: American Evangelical Women’s Best-selling “Self-Help” Books, 1972–1979. *The Journal of Religion and Popular Culture*, v. 2, n. 1, p. 5–5, 2002.
- HENDERSON, Margaret; TAYLOR, Anthea. Self-Help Books: Calculating Magic as Postfeminist Everyday Philosophy. In: *Postfeminism in Context*. Nova York: Routledge. p. 155–186, 2020.
- JANUÁRIO, Soraya. Feminismo de mercado: um mapeamento do debate entre feminismos e consumo. *Cadernos Pagu*, n. 61, 2021.
- JENKINS, Kathleen; MARTI, Gerardo. Warrior Chicks: Youthful Aging in a Postfeminist Prosperity Discourse. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 51, n. 2, p. 241–256, 2012.
- MAFRA, Clara. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. *Religião e Sociedade*, v. 32, n. 2, p. 124–148, 2012.
- MARSICANO, Ana Carolina. *Os leigos cristianizam o mundo: católicos e política antigênero no Governo Federal (2019-2022)*. (Tese de doutorado). PPGS/UFPE, Recife, 2024.
- MARTINEZ, Monise. Being a Terribly Christian Minister: Populism, Gender and Anti-feminism in Damares Alves’s Ministerial Performance. *Identities*, v. 29, n. 5, p. 500–517, 2022.

MARTINEZ, Monise. *Pós-feminismo no Reino de Deus: poder feminino e feminilidade num contexto de mediação da religião*. Tese (Tese de Doutorado), Centro de Estudos Sociais, Coimbra, 2023.

MARTINEZ, Monise; ROSAS, Nina. Religious postfeminist pedagogies: ambivalent practices and discourses among Brazilian evangelical women. In: VIEIRA, Cristina C.; OSTROUCH-KAMIŃSKA, Joanna (Orgs.). *Gender and Adult Education Research in the Face of Social and Cultural Changes*. Leiden; Boston: Brill, p. 119–136, 2025.

MCGEE, Micki. Self-help, Inc.: *Makeover Culture in America*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MCROBBIE, Angela. *The Aftermath of Feminism*. Londres: Routledge, 2009.

MELLO, Soraia. Feminismo vende? Apropriações de discursos democráticos pela publicidade em Claudia (1970-1989). *Anos 90*, v. 26, p. 1–19, 2019.

ORGAD, Shani; GILL, Rosalind. *Confidence Culture*. Durham: Duke University Press, 2022.

PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, História e Poder. *Revista de Sociologia e Política*, v. 18, n. 3, p. 15–23, 2010.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher. In: ALGRANTI, Leila; PISCITELLI, Adriana; GOLDANI, Ana Maria (Orgs.). *A prática feminista e o conceito de gênero*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

POUTIAINEN, Ella. A Feminism of the Soul? Postfeminism, Postsecular Feminism and Contemporary Feminine Spiritualities. *European Journal of Cultural Studies*, v. 27, n. 6, p. 1087–1104, 2024.

PRUDENCIO, Natalia. Das políticas às economias: a questão da visibilidade para os feminismos midiáticos contemporâneos. *Anais do 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, Belém, 2019.

RILEY, Sarah et al. The Gendered Nature of Self-Help. *Feminism and Psychology*, v. 29, n. 1, p. 3–18, 2019.

ROGGE BAND, Conny. The Ugly, The Bad and the Good: Making Sense of Opposition to Feminisms from a Social-Movement Perspective. In: VERLOO, Mieke (org.). *Varieties of opposition to gender equality in Europe*. Nova York: Routledge, p. 19–37, 2018.

ROSAS, Nina. Empoderadas, protegidas da violência e com a terapia em dia: psicologização da religião e reconfigurações do jeito de ser mulher evangélica. *Religião e Sociedade*, v. 45, n. 2, 2025.

ROTTENBERG, Catherine. *The Rise of Neoliberal Feminism*. Nova York: Oxford University Press, 2018.

SANTOS, Jaqueline. Femininas, modestas e antifeministas: o ativismo on-line de mulheres católicas tradicionais. *Religião & Sociedade*, v. 44, n. 3, 2024.

SCHMIDT, Rita. Refutações ao feminismo: (des)compassos da cultura letrada brasileira. *Revista Estudos Feministas*, v. 14, n. 3, p. 765–99, 2006.

SIMONDS, Wendy. *Women and self-help culture: Reading between the lines*. Nova Brunswick: Rutgers University Press, 1992.

SOLANO, Esther; ROCHA, Camila; SENDRETTI, Lilian. Mulheres de extrema-direita: empoderamento feminino e valorização moral da mulher. *Caderno CRH*, v. 36, 2024.

SOUZA, Alana Sá Leitão. O Godllywood e a ‘mulher virtuosa’ na IURD. *REIA: Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, v. 4, n. 2, p. 24–38, 2017.

SULLIVAN, Katie; DELANEY, Helen. A Femininity that ‘Giveth And Taketh Away’: The Prosperity Gospel and Postfeminism in the Neoliberal Economy. *Human Relations* v. 70, n. 7, p. 836–59, 2016.

SWAIN, Tania. Feminismo e recortes do tempo presente: mulheres em revistas “femininas”. *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 3, p. 67–81, 2001.

TASKER, Yvonne; NEGRA, Diane. *Interrogating Postfeminism*. Durham: Duke Univeristy Press, 2007.

TEIXEIRA, Jacqueline. *Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas da Igreja Universal*. (Dissertação de mestrado) PPGA/USP, São Paulo, 2012.

TEIXEIRA, Jacqueline. *A conduta universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus*. 2018. (Tese de doutorado). PPGA/USP, São Paulo, 2018.

TESSER, Tabata. Antifeminismos e religião: trajetórias e disputas de deputadas católicas na arena legislativa. *Debates do NER*, p. 13-49, 2024.

Recebido em: 01/09/2025

Aprovado em: 10/04/2026