

“NÓS TAMBÉM SOMOS IGREJA”: FEMINILIDADES E DISPUTAS POR AUTORIDADE NO ATIVISMO CRISTÃO FEMINISTA¹

Maria Eduarda Antonino²

Resumo: Este artigo analisa como ativistas cristãs feministas disputam os significados da feminilidade cristã no cristianismo contemporâneo. O *corpus* é composto por 27 entrevistas semiestruturadas realizadas no âmbito de minha pesquisa de doutorado em Sociologia, examinadas à luz da análise do discurso de orientação francesa. Argumento que a principal disputa dessas mulheres não consiste em abandonar modelos hegemônicos de feminilidade, mas em reivindicar autoridade para definir o que significa ser uma “mulher de Deus”. Em vez de rejeitar categorias centrais do cristianismo, as entrevistadas selecionam, reinterpretam e rearticulam repertórios relacionados à maternidade, ao cuidado, ao corpo, à sexualidade e à permanência nas igrejas. A análise evidencia que essa permanência não representa acomodação à ordem religiosa, mas a condição que torna possível disputar os próprios critérios de interpretação, pertencimento e autoridade no interior do cristianismo. Sustenta-se que a disputa pelas feminilidades constitui, ao mesmo tempo, uma disputa pelos significados legítimos do próprio cristianismo.

Palavras-chave: Feminismo Cristão; Ativismo; Feminilidades; Análise do Discurso.

“WE ARE THE CHURCH TOO”: CHRISTIAN FEMININITIES AND DISPUTES OVER AUTHORITY IN CHRISTIAN FEMINIST ACTIVISM

Abstract: This article examines how Christian feminist activists contest the meanings of Christian femininity in contemporary Christianity. The empirical *corpus* consists

¹ Como citar: ANTONINO, Maria Eduarda. “Ns também somos igreja”: feminilidades e disputas por autoridade no ativismo cristão feminista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 26, n. 47, e150464, 2026.

² Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco, Brasil. Atualmente, é doutoranda em Sociologia na mesma instituição. E-mail: duda.antonino@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2013-5802>.

of 27 semi-structured interviews conducted as part of my doctoral research in Sociology and analyzed through the lens of the French tradition of discourse analysis. I argue that these women's primary struggle is not to reject hegemonic models of femininity, but to claim the authority to define what it means to be a “woman of God”. Rather than rejecting central categories of Christianity, the interviewees selectively appropriate, reinterpret, and rearticulate repertoires related to motherhood, care, the body, sexuality, and their continued presence within churches. The analysis shows that remaining within Christianity does not represent accommodation to the religious order; instead, it constitutes the very condition that enables these women to contest the criteria through which interpretation, belonging, and authority are established within Christianity. I argue that the struggle over Christian femininities is, at the same time, a struggle over the legitimate meanings of Christianity itself.

Keywords: Christian Feminism; Activism; Femininities; Discourse Analysis.

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, o cristianismo tornou-se um dos principais campos de disputa em torno do gênero na esfera pública brasileira. Nesse cenário, temas como direitos das mulheres, moralidade, “família”, combate à “ideologia de gênero”, antifeminismo, LGBTfobia tornam-se centrais para a articulação de discursos conservadores. Assim, a relação entre religião e política tem ganhado destaque cada vez maior no debate público brasileiro (Carranza; Santos; Jácomo, 2021). Em meio ao fortalecimento dessas agendas religiosas conservadoras, figuras como a “mulher de Deus” e a “esposa virtuosa” ganharam ampla circulação em igrejas, redes sociais, eventos religiosos, livros devocionais e produções voltadas ao público feminino (Oliveira *et al.*, 2024). Muito mais do que simples representações do feminino, esses modelos organizam expectativas sobre os corpos das mulheres, delimitam formas legítimas de viver a fé e estabelecem fronteiras entre aquilo que pode, ou não, ser reconhecido como uma feminilidade verdadeiramente cristã.

Entretanto, o fortalecimento desse projeto conservador foi acompanhado pelo crescimento de iniciativas que desafiam leituras simplificadas sobre a relação entre religião e feminismo. Entre elas destacam-se 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). Embora estabeleçam diferentes relações com as igrejas institucionais, esses coletivos disputam os significados do cristianismo sem abandonar a identidade cristã. Em vez de recusarem a Bíblia, reivindicam novas formas de interpretá-la; em vez de tomarem a ruptura institucional como horizonte necessário, procuram intervir nas tradições cristãs a partir de diferentes posições. Quando a permanência nas igrejas se torna inviável, muitas ativistas passam a construir novos espaços comunitários igualmente orientados pela fé cristã (Vieira, 2025).

Durante muito tempo, parte importante dos estudos sobre religião e feminismo defendia que a emancipação das mulheres estava condicionada, em maior ou menor medida, a um afastamento das tradições religiosas, compreendidas como espaços privilegiados de reprodução da dominação patriarcal (Okin, 1999; Jeffreys, 2012; Braidotti, 2008). Nas últimas décadas, entretanto, essa perspectiva foi amplamente tensionada por pesquisas que demonstraram como mulheres religiosas reinterpretam textos, práticas e instituições que historicamente legitimam desigualdades de gênero, evidenciando que a religião também pode constituir um espaço de agência, resistência e transformação (Ruether, 1983; Gebara, 1993; Rosado-Nunes, 2001; Mahmood, 2005; Furlin, 2023). Ainda assim, permanece uma questão que recebeu comparativamente menos atenção: *o que torna possível transformar o cristianismo permanecendo nele?* Ou, formulando o problema de maneira mais precisa, *como a permanência produz as condições de autoridade a partir das quais diferentes atores podem disputar legitimamente os significados do próprio cristianismo?*

Este artigo parte do entendimento de que a força política do ativismo cristão feminista reside na permanência de suas ativistas no interior do

cristianismo. Essa permanência não se refere, necessariamente, ao vínculo com uma igreja específica, mas à manutenção da identidade cristã como lugar a partir do qual essas mulheres reivindicam autoridade para interpretar a religião e a disputar seus significados. Interessa-me compreender como elas negociam pertencimentos, reinterpretem categorias religiosas e redefinem os critérios que autorizam o reconhecimento de uma “mulher de Deus”. Defendo que o conflito central não opõe religião e feminismo, mas concentra-se na disputa pela autoridade de dizer quem pode falar legitimamente em nome do cristianismo e quais feminilidades podem representá-lo.

DISCURSO, GÊNERO E FÉ: UMA PROPOSTA ANALÍTICA

Durante muito tempo, a relação entre religião e feminismo foi formulada a partir de uma lógica de incompatibilidade. Em diferentes vertentes do feminismo ocidental, a religião aparecia como um dos principais responsáveis pela produção e legitimação das desigualdades de gênero, enquanto o feminismo era concebido como um projeto essencialmente secular (Okin, 1999; Jeffreys, 2012; Braidotti, 2008; Aune, 2011; Ballestrin, 2017). Nesse enquadramento, a possibilidade de ser simultaneamente cristã e feminista parecia, no mínimo, paradoxal. Nos círculos feministas questionava-se como era possível 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? A pergunta que organizava grande parte desse debate era, portanto, relativamente simples, é possível ser religiosa e feminista?

Nas últimas duas décadas, entretanto, essa pergunta deixou de ocupar o centro das preocupações analíticas do campo. Diversas pesquisas desenvolvidas em diferentes tradições religiosas demonstraram que mulheres de fé

não são meras receptoras passivas de normas patriarcais, mas agentes capazes de negociar, reinterpretar e transformar práticas, doutrinas e instituições religiosas (Woodhead, 2002; Mahmood, 2005; Rosado-Nunes, 2001; Machado, 2005; Duarte, 2018; Teixeira, 2017). Ao mesmo tempo, a ampliação da presença de coletivos e ativistas que articulam publicamente cristianismo e feminismo tornou essa combinação um fenômeno cada vez mais visível na esfera pública. A possibilidade de articular fé e feminismo deixou, assim, de constituir apenas uma hipótese analítica ou um problema empírico, uma vez que sua existência foi amplamente documentada pela literatura e se tornou igualmente observável na atuação de diferentes organizações e movimentos. Isso não significa, contudo, que a controvérsia tenha desaparecido, uma vez que diferentes atores continuam disputando a legitimidade dessa articulação.

Dentro da teologia feminista, desde sempre, questionou-se a ideia de que a emancipação das mulheres exigiria o abandono do cristianismo. Em diferentes perspectivas, autoras como Woodhead (1997) e Parsons (2000) chamam atenção para os limites de uma crítica formulada exclusivamente a partir de um exterior a religião, argumentando que a transformação também pode ocorrer por meio da reinterpretação de seus próprios símbolos, narrativas e práticas. Esse deslocamento permitiu que a questão deixasse de ser simplesmente a compatibilidade entre cristianismo e feminismo para voltar-se às formas pelas quais mulheres de fé produzem mudanças, permanecendo em diálogo com a própria religião. É nesse horizonte que se insere a análise de Rohden (1997, p. 82), ao investigar a atuação de teólogas católicas brasileiras, a autora observou que muitas delas recusavam construir uma identidade feminista em oposição à Igreja e apostavam em processos graduais de transformação institucional, como afirma:

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.

As análises de Rohden são particularmente importantes porque evidenciam que a permanência no interior do cristianismo já constituía uma estratégia recorrente entre feministas cristãs. Sua reflexão, entretanto, deixa em aberto uma outra questão: por que preservar o pertencimento ao cristianismo, mesmo quando isso implica romper com instituições ou comunidades religiosas específicas, constitui uma forma particularmente eficaz de intervenção? Argumento que o principal efeito dessa permanência está menos na continuidade de vínculos institucionais do que na possibilidade de reivindicar autoridade para disputar os significados legítimos da tradição cristã.

Nas últimas décadas, esse deslocamento também foi acompanhado por uma importante inflexão nos estudos feministas sobre religião. Autoras vinculadas às perspectivas pós-coloniais e pós-estruturalistas questionaram concepções de agência que a associavam exclusivamente à emancipação, à autonomia ou à resistência às tradições religiosas (Mohanty, 1988; Narayan, 1997). Entre essas contribuições, destaca-se o trabalho de Mahmood (2005), cuja análise do movimento das mesquitas no Egito demonstrou que mulheres religiosas exercem formas de agência que não dependem da ruptura com normas ou instituições religiosas, mas podem ser produzidas também por meio da incorporação e da reinterpretação de tradições morais. Esse conjunto de pesquisas permitiu deslocar a pergunta sobre se mulheres religiosas possuem agência para o reconhecimento da pluralidade de suas formas de ação.

Para desenvolver esse argumento, é necessário abandonar uma compreensão do cristianismo como um conjunto estável de crenças e normas, e concebê-lo como um campo de interpretações em permanente disputa. Não está em questão a existência da Bíblia, da igreja ou da fé, mas a autoridade para definir seus significados. É nesse ponto que a teoria do discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985) oferece uma chave analítica particularmente produtiva, para os autores, nenhuma ordem social repousa sobre fundamentos definitivos. Na verdade, resulta de articulações contingentes que procuram estabilizar determinados sentidos sem jamais eliminar completamente a possibilidade de contestação, disputa e conflito. Assim,

aquilo que se apresenta como natural, evidente ou universal corresponde sempre ao resultado provisório de disputas discursivas.

Aplicada ao cristianismo, essa perspectiva permite compreendê-lo como corpo doutrinário heterogêneo no qual diferentes atores disputam continuamente a autoridade para definir o significado de seus conceitos, práticas e formas legítimas de pertencimento. Essas disputas não dizem respeito apenas às interpretações da religião, mas também às identidades que nela se constituem. Ainda na perspectiva discursiva, as identidades deixam de ser compreendidas como essências pré-existentes e passam a ser entendidas como efeitos contingentes de articulações discursivas. Nenhuma identidade possui um conteúdo positivo ou definitivo, mas torna-se inteligível por meio das relações que estabelece com outras identidades e das fronteiras que delimitam aquilo que ela não é. No caso analisado neste artigo, o “nós” (feministas cristãs) constitui-se em contraste com um “elas” (antifeministas, mulheres femininas). Essa diferenciação, contudo, nunca produz uma separação absoluta, o outro permanece como condição constitutiva do “nós”, razão pela qual nenhuma identidade alcança estabilização definitiva e seus significados permanecem abertos a disputas e rearticulações.

Resta compreender, entretanto, como essas disputas em torno dos significados se realizam concretamente. Como determinadas interpretações da Bíblia passam a ser reconhecidas como mais legítimas do que outras? Quem pode falar em nome do cristianismo? Sob quais condições determinadas mulheres conseguem reivindicar autoridade para definir o que significa ser uma “mulher de Deus”, enquanto outras têm suas interpretações desqualificadas como “heréticas”, “desviadas”, “seculares” ou “falsas cristãs”? Essas questões conduzem ao argumento central deste artigo: diante das disputas permanentes em torno dos significados do cristianismo, importa compreender de onde vem a autoridade que permite a determinados atores reivindicar interpretações legítimas do cristianismo, mesmo quando sua condição de cristãos é continuamente contestada por outros atores.

Nessa direção, a permanência adquire um significado distinto daquele normalmente atribuído pela literatura sobre religião e feminismo. Não

se reduz à continuidade institucional, à fidelidade doutrinária ou à resistência à ruptura (Woodhead, 1997; Parsons, 2000; Rohden, 1997). Neste artigo, proponho compreendê-la como a preservação de uma posição de pertencimento a partir da qual se torna possível reivindicar autoridade para disputar os significados do próprio cristianismo. A autoridade reivindicada por essas mulheres não decorre apenas da força de seus argumentos, mas também do lugar a partir do qual são enunciados (Maingueneau, 2015). É porque continuam falando como cristãs que podem disputar os significados considerados legítimos da tradição.

Até aqui argumentei que o cristianismo constitui um campo de disputas em torno da produção de sentidos, essa formulação, entretanto, ainda não explica por que essas disputas incidem de maneira tão intensa sobre a feminilidade. Diante disso, são as contribuições de Joan Scott (1990) ao definir o gênero como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e, simultaneamente, como uma forma primária de significar relações de poder, que desloca o problema da identidade para os mecanismos pelos quais hierarquias e formas de autoridade são produzidas e naturalizadas. Nessa perspectiva, a feminilidade deixa de ser compreendida como um atributo das mulheres e passa a ser entendida como uma categoria por meio da qual se organizam relações de poder.

Contudo, ainda precisamos compreender por que determinadas formas de viver a feminilidade passam a representar legitimamente o próprio cristianismo, enquanto outras permanecem marginais ou são continuamente contestadas. A noção de feminilidade hegemônica desenvolvida por Mimi Schippers (2007) oferece uma chave importante para essa questão, estabelecendo um diálogo com a discussão sobre hegemonia de gênero, a autora argumenta que a ordem de gênero não depende apenas da valorização de determinadas masculinidades, mas também da constituição de formas específicas de feminilidade que adquirem autoridade para representar o feminino legítimo. Sob essa perspectiva, algumas maneiras de viver a feminilidade tornam-se referências normativas, organizando os critérios pelos quais outras mulheres são avaliadas e classificadas. Mais do que descrever diferenças entre

mulheres, a noção de feminilidade hegemônica permite compreender como determinados modelos passam a ser reconhecidos como naturais, desejáveis e legítimos, relegando outros a posições subordinadas ou desviantes.

Se a hegemonia de gênero é produzida por meio da relação entre feminilidade e masculinidade, então nossos esforços para identificar configurações múltiplas e hierárquicas de masculinidades e feminilidades também devem concentrar-se nessa relação (Schippers, 2007, p. 94).

Essa formulação permite compreender que figuras como a “esposa virtuosa”, a “mãe dedicada” ou a “mulher de Deus” não correspondem apenas a representações religiosas do feminino, mas funcionam como modelos normativos de feminilidade a partir dos quais se definem as formas de ser mulher consideradas compatíveis com o cristianismo. Sob essa perspectiva, o problema analítico deixa de ser identificar diferentes feminilidades cristãs e passa a consistir em compreender como determinados modelos adquirem autoridade para representar o próprio cristianismo, enquanto outros permanecem continuamente contestados. O que está em jogo, portanto, não é apenas a interpretação da Bíblia ou o lugar das mulheres nas igrejas, mas a própria definição do que significa “ser uma mulher cristã”. É por meio dessa disputa em torno da feminilidade que diferentes atores procuram definir os significados legítimos do cristianismo.

FEMINILIDADES EM DISPUTA: ANÁLISES A PARTIR DAS ENTREVISTAS COM AS ATIVISTAS CRISTÃS FEMINISTAS

Na seção anterior, argumentei que o cristianismo constitui um campo de disputas, sigo agora para examinar como essas disputas são articuladas nos discursos das ativistas cristãs feministas. Nessa perspectiva, os enunciados não são compreendidos como opiniões individuais, mas como formas de dizer atravessadas por outros discursos, produzidas em contraposição a interpretações concorrentes e inscritas em condições específicas de enunciação.

O foco da análise recai, portanto, menos sobre as experiências pessoais das entrevistadas do que sobre os modos pelos quais elas reivindicam autoridade para interpretar o cristianismo. O *corpus* empírico é composto por 27 entrevistas semiestruturadas realizadas entre 2020 e 2023 com ativistas cristãs feministas brasileiras, no âmbito de minha pesquisa de doutorado em Sociologia.

As interlocutoras foram inicialmente identificadas a partir de sua atuação em coletivos, organizações e iniciativas vinculadas ao feminismo cristão, mapeadas durante a pesquisa por meio de redes sociais, especialmente o *Instagram*. A partir desses primeiros contatos, utilizei a técnica de amostragem em “bola de neve”, na qual cada participante indicava novas interlocutoras. Paralelamente, adotei uma amostragem intencional (Patton, 2002), buscando construir um *corpus* que contemplasse a diversidade existente no ativismo cristão feminista brasileiro. Para isso, procurei incluir ativistas vinculadas aos diferentes atores coletivos³ identificados durante a pesquisa, bem como assegurar variedade quanto aos pertencimentos eclesiais, às regiões do país, à raça e à faixa etária. As entrevistas foram realizadas remotamente, por meio da plataforma *Google Meet*, com duração média de uma hora e meia.

As entrevistadas eram mulheres negras, pardas e brancas, com idades entre 20 e 60 anos à época da realização das entrevistas, vinculadas ao ativismo cristão feminista em diferentes denominações. Embora houvesse diversidade regional e religiosa, observou-se relativa homogeneidade quanto ao nível de escolarização. A maioria possuía ensino superior completo, com formação em áreas como Ciências Sociais, Relações Internacionais, Nutrição, Música, Administração, Teologia e Serviço Social. Essa característica constitui um limite da pesquisa, uma vez que restringe a análise a mulheres cujos

³ Os atores selecionados foram: (1) CDD; (2) Marias e Madalenas; (3) FEPLA; (4) (Fé) ministras; (5) EIG; (6) Projeto Redomas; (7) 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) MOSMEB.

repertórios religiosos e políticos são fortemente atravessados pela experiência universitária e pela circulação em espaços de produção intelectual.

Em função do contexto de crescente violência política, religiosa e de gênero dirigido a defensoras e defensores de direitos humanos, todas as participantes foram identificadas apenas como “Ativista”, seguida de numeração sequencial. A anonimização teve como objetivo proteger interlocutoras que relataram retaliação associadas à sua atuação política e religiosa. A relevância desse procedimento é reforçada pelos dados apresentados por Terra de Direitos e Justiça Global (2024), que registraram 486 vítimas de violência entre defensoras e defensores de direitos humanos no biênio 2023–2024, incluindo ameaças, perseguições, criminalização e outras formas de violência dirigidas a pessoas e coletivos engajados em causas públicas.

As entrevistas foram analisadas à luz da análise do discurso de orientação francesa, especialmente das contribuições de Dominique Maingueneau (2015), a análise concentrou-se nos modos pelos quais as entrevistadas rearticulam significantes centrais do cristianismo, deslocam critérios de legitimidade e reivindicam autoridade para interpretar a tradição religiosa. Interessa compreender como categorias como maternidade, cuidado, corpo, sexualidade, igreja e “mulher de Deus” são resignificadas nos discursos das ativistas, produzindo outras formas de inteligibilidade para a feminilidade cristã. Essas categorias não são tratadas como temas independentes, mas como diferentes dimensões de uma mesma disputa discursiva pela definição dos significados legítimos do cristianismo contemporâneo.

“NÃO QUERO SER MÃE. ISSO NÃO ME FAZ MENOS MULHER, NEM MENOS CRISTÃ”: DESLOCAMENTOS NO IMAGINÁRIO REPRODUTIVO DA FÉ

“Sou casada já há doze ou treze anos e não tenho filho [...]. A gente terminou priorizando outras coisas e não a mulher naquele sentido maternal,

de ter a obrigação de ser mãe”⁴. Essa é a fala de uma ativista cristã cis, branca, de 42 anos, casada, da Igreja Luterana e sem filhos, que pode, num primeiro momento, soar como uma decisão individual sobre sua vida reprodutiva feita por muitas mulheres contemporâneas. Entretanto, essa mesma fala produz um deslocamento mais importante, a entrevistada não reivindica apenas o direito de não ser mãe, reivindica a possibilidade de continuar sendo reconhecida como mulher cristã mesmo recusando um dos atributos historicamente constitutivos da feminilidade cristã. O conflito, portanto, não se resume à maternidade. Ao recusar sua centralidade na definição da experiência feminina, a entrevistada desestabiliza uma articulação historicamente consolidada entre ser mulher, ser mãe e ser cristã.

Desde os primeiros séculos do cristianismo, ser esposa e mãe constituiu um dos principais critérios de reconhecimento da feminilidade legítima, articulando maternidade, cuidado, família, sexualidade e vocação religiosa em um mesmo horizonte normativo (Oliveira *et al.*, 2024). Mais do que uma experiência possível entre outras, a maternidade foi frequentemente apresentada como expressão privilegiada da realização feminina e da própria identidade da mulher cristã. A maternidade tornou-se, assim, um dos atributos mais naturalizados da própria figura da “mulher de Deus”. Nas últimas décadas, contudo, a ampliação das disputas em torno dos direitos sexuais e reprodutivos, bem como a consolidação de coletivos como Católicas pelo Direito de Decidir e de diferentes atores do feminismo cristão, abriu espaço para que esses significados passassem a ser contestados também no interior do próprio cristianismo. Essas iniciativas questionam, entre outros aspectos, normas eclesiásticas relacionadas ao aborto, aos direitos reprodutivos e à autonomia das mulheres sobre seus próprios corpos (Vieira, 2025).

A recusa da maternidade, entretanto, não aparece nas entrevistas como uma simples incorporação de pautas feministas. Mas, emerge como uma disputa pelos próprios critérios que definem a feminilidade cristã. Observe que a entrevistada não constrói sua recusa a partir de uma ruptura com o

⁴ Entrevista realizada com a Ativista 8 em 2022.

casamento ou com a fé. Ao contrário, sua decisão é apresentada como resultado de uma escolha conjugal: “a gente terminou priorizando outras coisas”⁵. Essa formulação é decisiva porque preserva exatamente o elemento que garante inteligibilidade à sua fala no interior do cristianismo. A autonomia feminina não aparece como oposição à conjugalidade, mas é enunciada através dela. Em vez de abandonar a gramática cristã do casamento, a ativista a rearticula, deslocando apenas um de seus significados centrais: a maternidade deixa de constituir destino obrigatório e passa a ser apresentada como possibilidade entre outras.

O deslocamento, portanto, não elimina o casamento como espaço legítimo da vida cristã, o que se rompe é a articulação historicamente estabilizada entre casamento e maternidade. A entrevistada preserva o casamento como referência legítima da vida cristã, mas rompe sua associação necessária com a maternidade, mostrando que a disputa não exige abandonar a gramática cristã, mas reorganizar as relações entre seus próprios elementos. Nesse caminho, o efeito desse deslocamento é mais amplo do que uma defesa individual da autonomia reprodutiva. Ao afirmar que não ser mãe não compromete sua identidade religiosa, a entrevistada desloca os critérios que organizam o reconhecimento da própria feminilidade cristã. Essa estratégia ajuda a compreender uma questão apontada por pesquisadoras de gênero e religião (Woodhead, 1997; Parsons, 2000), a crítica feminista cristã não se constrói necessariamente pela rejeição da tradição religiosa, mas pela disputa de seus próprios repertórios simbólicos. O testemunho da entrevistada ilustra esse movimento, sua autonomia torna-se reconhecível precisamente porque continua sendo formulada na linguagem da fé, do casamento e da vida cristã. A permanência não reduz a eficácia da crítica, constitui a condição que lhe permite disputar os significados do cristianismo a partir de dentro.

A fala da Ativista 19 amplia essa disputa ao introduzir outros marcadores da diferença: “Eu mesmo não consigo identificar que toda mulher tem

⁵ Entrevista realizada com a Ativista 8 em 2022.

que casar e ser mãe [...]. Não é isso que nos faz femininas ou mulheres”⁶. Diferentemente da entrevistada anterior, cuja contestação se concentrava na maternidade, a Ativista 19 desloca simultaneamente as fronteiras do gênero, da família e da experiência religiosa. Mulher negra, trans, casada, mãe de duas meninas, e participante da Igreja Comunidade Metropolitana (ICM), sua própria trajetória desafia classificações que frequentemente aparecem como incompatíveis no imaginário cristão. Seu argumento, entretanto, não consiste em abandonar essas categorias, mas em recusar a relação necessária entre elas, nessa direção, casamento e maternidade deixam de funcionar como critérios universais para definir a feminilidade, ainda que continuem fazendo parte de sua própria experiência. Na fala da mesma ativista:

Elas [travestis] me negam por dois motivos: primeiro, por eu ser cristã, se eu fosse ialorixá, estaria tudo certo, tudo bem; se eu fosse macumbeira, tudo ok. Mas ser cristã para elas é inadmissível, para grande parte do movimento, não para todas, mas para a maioria. Infelizmente, isso acontece principalmente porque eu quero estar na política. Quando me veem casada e mãe, isso ainda é mais complicado para elas, porque, para muitas travestis, a família é o lugar onde são expulsas, e a maioria delas não quer saber de família. Eu entendo isso e reconheço meu lugar de privilégio, porque tive e tenho um pai e uma mãe que me apoiaram. Eu queria muito poder dizer que minha campanha teve a receptividade delas, mas não tive.⁷

Esse trecho revela que a disputa pela legitimidade não ocorre apenas no interior do cristianismo, mas atravessa também o movimento LGBT. A entrevistada passa a ocupar uma posição particularmente instável, para setores religiosos conservadores, sua identidade trans compromete sua reconhecibilidade como mulher cristã; para parte do movimento travesti, sua permanência no cristianismo e sua valorização da família tornam-se sinais de acomodação a uma ordem considerada excludente. A experiência da ativista

⁶ Entrevista realizada em 2022.

⁷ Entrevista realizada com a Ativista 19 em 2022.

evidencia, assim, que o pertencimento não constitui uma condição dada, mas um processo continuamente negociado e disputado. Seu reconhecimento depende simultaneamente de diferentes comunidades interpretativas, a igreja, o movimento LGBT e o campo político, cujos critérios de legitimidade nem sempre coincidem. Assim, permanecer no cristianismo, nesse caso, não significa ocupar uma posição estável, mas sustentar uma identidade permanentemente disputada.

As trajetórias das ativistas cristãs feministas revelam um mesmo mecanismo discursivo, nenhuma das entrevistadas abandona completamente os repertórios centrais do cristianismo. Ambas preservam a linguagem da fé, da comunidade religiosa e do pertencimento cristão, ainda que rearticulem os sentidos atribuídos à maternidade, ao casamento e à feminilidade. O deslocamento não consiste em substituir esses repertórios por outros, mas em reorganizar as relações entre eles. Nessa direção, maternidade e casamento deixam de operar como critérios necessários para definir a experiência feminina, sem perder, contudo, seu lugar na gramática por meio da qual essas mulheres interpretam a própria experiência religiosa. A maternidade deixa, assim, de aparecer como destino inevitável da vida cristã e passa a constituir apenas uma entre diferentes possibilidades de viver a feminilidade sem romper com a identidade cristã.

“AS MULHERES SE JUNTAM PARA SALVAR OUTRAS MULHERES”: RECONFIGURAÇÕES DO CUIDADO NO CAMPO CRISTÃO

Na seção anterior, a maternidade aparece como um dos principais critérios pelos quais a feminilidade cristã foi historicamente definida, mas dentro desse campo discursivo, o cuidado ocupa posição semelhante. Nas tradições cristãs, cuidar constitui uma das virtudes mais valorizadas, frequentemente associada ao serviço ao marido, aos filhos, à igreja e à comunidade. As entrevistas analisadas, entretanto, mostram que o cuidado não desaparece das narrativas das ativistas cristãs feministas, mas é transformado de obrigação

dirigida à manutenção da ordem patriarcal em prática de solidariedade entre mulheres. Ao redefinir quem cuida, de quem se cuida e em nome de quem se cuida, a disputa não é em torno do cuidado em si, mas na sua função como critério de legitimidade da feminilidade cristã.

A Ativista 21, mulher cis, negra, mãe, com trinta e cinco anos, da Igreja Presbiteriana da Independência do Brasil, sintetiza esse deslocamento ao afirmar: “A gente se ajuda, se levanta, se acolhe, a gente se faz casa, abrigo”⁸. O cuidado cristão é tradicionalmente apresentado como virtude orientada ao serviço da família e da comunidade religiosa, mas, dentro dessa articulação discursiva o cuidado passa a ser dirigido às próprias mulheres. A figura da “auxiliadora” não desaparece, mas é reconfigurada, o destinatário do cuidado muda e, com ele, modifica-se também a forma de produzir legitimidade religiosa. A “boa mulher cristã” deixa de ser apenas aquela que serve ao marido, aos filhos ou à igreja e passa a ser aquela que sustenta outras mulheres em suas experiências de vulnerabilidade.⁹

O cuidado permanece como valor cristão, mas sua gramática deixa de ser prioritariamente vertical e assume uma dimensão horizontal, esse deslocamento produz um efeito mais profundo do que a simples ampliação dos destinatários do cuidado. A mulher cristã exemplar deixa de ser reconhecida prioritariamente por sua dedicação aos papéis familiares e passa a reivindicar legitimidade pela capacidade de sustentar outras mulheres. Esse deslocamento torna-se ainda mais evidente quando a mesma entrevistada afirma:

As mulheres têm um espaço de solidariedade muito grande. Elas têm um espaço de fortalecimento muito grande. Elas têm um espaço de acolhimento muito grande. E uma rede de silêncio muito grande; é essa rede de silêncio que

⁸ Entrevista realizada em 2022 com a Ativista 21.

⁹ Ativista desigrejada, que, embora não pertença a uma igreja específica, continua a explorar diferentes espaços religiosos, buscando uma vivência de fé fora das instituições (Vieira, 2025).

eu falo, por exemplo: eu sei que minha colega aqui da igreja fez um aborto, mas eu não vou falar isso.¹⁰

O silêncio, nesse caso, não corresponde simplesmente à reprodução da norma religiosa, mas funciona como uma ferramenta de cuidado. Ao preservar a outra mulher da exposição pública, a ativista desloca a direção da lealdade cristã. A fidelidade deixa de ser dirigida prioritariamente à instituição (ou liderança religiosa) e passa a orientar-se pela proteção da outra mulher. Esse deslocamento, entretanto, não elimina a autoridade da norma, mas altera a forma como é administrada. A entrevistada não questiona publicamente a condenação do aborto nem reivindica sua legitimação no interior da igreja, o que desloca-se é a hierarquia entre princípios cristãos concorrentes: diante do conflito entre a punição e o cuidado, a proteção da mulher passa a prevalecer. A disputa, portanto, não se estabelece entre norma e ausência de norma, mas entre diferentes formas de interpretar e aplicar a própria moral cristã.

Ao mesmo tempo, essa estratégia evidencia os limites do próprio deslocamento, o aborto continua situado fora do campo do dizível legítimo no interior da igreja. Não se transforma em prática publicamente reconhecida nem em bandeira explicitamente reivindicada. O cuidado protege quem transgrediu a norma, mas preserva a própria existência da norma. A resistência ocorre menos pela ruptura do interdito do que pela administração estratégica de seus efeitos. Essa reconfiguração também aparece quando o cuidado deixa de significar apenas dedicação aos outros e passa a incluir o cuidado de si. Uma das entrevistadas sintetiza esse movimento ao afirmar: “A igreja sempre me ensinou a cuidar dos outros, né? Mas ninguém nunca me perguntou como eu cuidava de mim”¹¹. O contraste desloca uma das assimetrias mais naturalizadas da feminilidade cristã. A obrigação de cuidar continua presente, mas deixa de ser concebida como exercício unilateral de

¹⁰ Entrevista realizada em 2022 com a Ativista 21.

¹¹ Entrevista realizada com a Ativista 21 em 2022.

abnegação. O autocuidado deixa de representar egoísmo ou insuficiência espiritual e passa a integrar a própria ética do cuidado defendida por essas mulheres.

O mesmo processo pode ser observado nas formas de negociação do poder institucional. A Ativista 21 comenta, em tom irônico: “Se as mulheres querem fazer o chá da primavera e querem dois mil reais da igreja, provavelmente elas vão conseguir porque, ou é fazer o chá da primavera ou o pastor vai ter que cortar o pão da santa ceia o resto do ano”¹². Mais do que uma anedota sobre administração eclesial, a fala revela como o cuidado também produz formas cotidianas de agência. As mulheres aprendem a negociar recursos, explorar fissuras institucionais e utilizar atividades tradicionalmente femininas como instrumentos de pressão política. A agência, nesse caso, não decorre da ocupação formal de posições de autoridade, mas da centralidade que as práticas de cuidado ocupam na reprodução cotidiana da comunidade religiosa.

Ao organizarem atividades tradicionalmente associadas ao trabalho feminino, essas mulheres acumulam formas de autoridade que não derivam do púlpito, do pastorado ou de cargos institucionais, mas da indispensabilidade de seu trabalho para a vida da igreja. O cuidado deixa, assim, de operar apenas como virtude moral e passa também a constituir um recurso político, por meio do qual as ativistas negociam recursos, produzem alianças e ampliam sua capacidade de intervenção no interior da instituição. Entretanto, talvez o deslocamento mais significativo apareça quando as entrevistadas explicam por que continuam frequentando igrejas das quais, muitas vezes, discordam profundamente.

Nas palavras da ativista: “Eu vou porque minhas irmãs estão lá [...]. É o único espaço que elas têm para chorar, para renovar a fé. Eu não posso dar tchau para essa mulher”¹³. Outra participante reforça a mesma ideia: “As mulheres se juntam para salvar outras mulheres [...] do afeto, do cuidado,

¹² Entrevista realizada em 2022.

¹³ Entrevista realizada com a Ativista 26 em 2022.

do orar uma pela outra [...] mas eu vou porque minhas irmãs estão lá”¹⁴. Esses relatos deslocam o próprio significado da permanência discutido ao longo deste artigo. As entrevistadas não permanecem apenas por fidelidade à doutrina, à instituição ou às lideranças religiosas, permanecem porque reconhecem que outras mulheres continuam habitando esses espaços. O pertencimento religioso deixa de ser sustentado exclusivamente pela autoridade institucional e passa a ser produzido também pelas relações de solidariedade construídas entre mulheres. Assim, permanecer na igreja converte-se em uma forma de permanecer com elas.

Esse deslocamento redefine também o próprio objeto do pertencimento cristão, a igreja deixa de aparecer prioritariamente como espaço de adesão doutrinária e passa a ser significada como o lugar onde essas mulheres encontram outras mulheres. O vínculo que sustenta a permanência já não é explicado apenas pela concordância com a instituição, mas pela responsabilidade construída em relação à comunidade feminina que ela abriga. Permanecer, nesse sentido, deixa de significar apenas permanecer na igreja e passa a significar permanecer com aquelas cuja experiência de fé continua sendo produzida nesse espaço.

Entretanto, esse movimento não elimina as ambiguidades do cuidado, ao contrário, evidencia sua complexidade. As mesmas redes que acolhem mulheres também contribuem para preservar instituições que frequentemente reproduzem desigualdades de gênero. O silêncio protege mulheres que abortaram, mas preserva a impossibilidade de falar publicamente sobre o aborto. A permanência fortalece vínculos femininos, mas também garante a continuidade das comunidades religiosas que essas ativistas procuram transformar. O cuidado, portanto, deixa de ser compreendido apenas como virtude moral e passa a operar como uma ferramenta política de permanência: protege, sustenta, cria alianças e amplia as possibilidades de intervenção, mas o faz sem romper completamente com as estruturas que lhe conferem inteligibilidade.

¹⁴ Entrevista realizada com a Ativista 26 em 2022.

As entrevistas sugerem, portanto, que o principal deslocamento não consiste na rejeição do cuidado como virtude cristã, mas na transformação de sua função social. O cuidado deixa de operar prioritariamente como prática voltada à manutenção da família, da autoridade religiosa ou da ordem doméstica e passa a organizar relações de solidariedade entre mulheres. Com isso, modifica-se também o próprio ideal de feminilidade cristã: a “boa mulher” deixa de ser reconhecida apenas por sua dedicação ao marido, aos filhos ou à igreja e passa a ser identificada pela capacidade de acolher, proteger e sustentar outras mulheres em suas experiências de vulnerabilidade

“MEU CORPO É TEMPLO PORQUE É SAGRADO E
PRAZEROSO, E PORQUE É MEU”: EROTIZANDO A FÉ,
SACRALIZANDO O PRAZER

Nas seções anteriores, a maternidade e o cuidado apareceram como importantes critérios de definição da feminilidade cristã, o corpo constitui talvez seu terreno de disputa mais sensível. Ao longo da tradição cristã, especialmente em suas vertentes mais conservadoras, a experiência corporal feminina foi frequentemente associada à vigilância moral, ao controle da sexualidade e à contenção do desejo. As entrevistas analisadas, entretanto, mostram que as ativistas não recusam a linguagem religiosa que atribui caráter sagrado ao corpo. O deslocamento ocorre em outro plano, o corpo continua sendo templo, mas sua sacralidade deixa de depender da renúncia ao prazer e passa a ser reivindicada justamente por meio da autonomia sobre ele. Esse movimento aparece de forma particularmente clara nas falas das Ativistas 21 e 20, respectivamente:

A gente cresceu ouvindo que o corpo é templo, mas só no sentido de negar o prazer. Hoje eu digo: meu corpo é templo porque é sagrado e prazeroso, porque é meu. Eu aprendi que meu corpo não é impuro.

Eu posso desejar, eu posso sentir prazer, e isso não me separa de Deus. Isso foi libertador.¹⁵

À primeira vista, trata-se apenas de uma redefinição da conhecida metáfora cristã do “corpo como templo”. Entretanto, as entrevistadas produzem um deslocamento mais ousado. A sacralidade deixa de ser construída pela disciplina do desejo e passa a incorporar o prazer como dimensão legítima da experiência religiosa. Nenhuma das entrevistadas abandona a gramática da fé, ambas continuam mobilizando categorias centrais do cristianismo – templo, Deus, sagrado –, mas recusam a articulação histórica que vinculou essas categorias à negação da autonomia corporal feminina. O prazer deixa de aparecer como ameaça à espiritualidade e passa a constituir uma das formas possíveis de experimentar o sagrado.

A disputa torna-se ainda mais intensa na fala da Ativista 19, mulher negra, trans, casada e mãe: “Eles não entenderam. Para eles, isso [dizer que Jesus foi um homem trans] é uma afronta, porque tudo que é voltado para as pessoas trans tem uma conotação sexual [...]. Nos sexualizaram”¹⁶. Nesse caso, o conflito ultrapassa a moral sexual e alcança o próprio imaginário cristão. Ao propor que Jesus possa ser pensado a partir da experiência trans, a entrevistada não reivindica apenas reconhecimento para identidades dissidentes, também reivindica autoridade para produzir novas interpretações sobre a própria figura de Cristo. O corpo deixa de ser apenas objeto da disciplina religiosa e passa a constituir um lugar legítimo de elaboração teológica. A reação que ela descreve revela precisamente o limite dessa disputa: a sexualização permanente das identidades trans funciona como mecanismo de deslegitimação de sua autoridade religiosa.

Não é casual que a entrevistada identifique a sexualização como principal mecanismo de deslegitimação. Ao reduzir pessoas trans à sexualidade, torna-se mais difícil reconhecê-las como sujeitos capazes de reivindicar

¹⁵ Entrevistas realizadas em 2022.

¹⁶ Entrevista realizada em 2022.

interpretações legítimas sobre a fé. O corpo passa, assim, a eclipsar a palavra, antes mesmo que sua leitura sobre Cristo seja debatida, sua condição corporal já opera como fundamento para sua desqualificação. A disputa deixa de recair apenas sobre a legitimidade de sua identidade de gênero e passa a envolver sua própria autoridade para interpretar o cristianismo. Essa disputa também atravessa práticas aparentemente ordinárias da vida religiosa. As entrevistadas relatam restrições relacionadas ao uso de calças, batom, brincos ou determinados tipos de vestimenta, além da constante responsabilização das mulheres pela violência que sofrem:

A gente deposita a esperança da nossa segurança na nossa vestimenta [...] a mulher vive com medo, não pode se vestir por conta do olhar que nos objetiva. Não podia furar a orelha, usar batom, usar calça. A roupa que a gente veste está fora do contexto bíblico.

Mais do que regras sobre aparência, essas falas evidenciam que a estética constitui uma ferramenta de disciplinamento dos corpos femininos. Vestir-se, adornar-se ou apresentar-se publicamente deixa de ser apenas uma escolha individual e passa a funcionar como marcador de legitimidade religiosa. A disciplina do corpo opera, assim, por meio de pequenas regulações cotidianas que articulam moralidade, sexualidade e autoridade espiritual. Essa lógica aparece de forma condensada na fala da Ativista 7, cis, negra, da Igreja Batista, cinquenta e três anos: “Eu nunca fui aquela que estava quietinha no banco com cabelo alisado”¹⁷. Nessa enunciação, o cabelo alisado não remete apenas a uma escolha estética, mas a um ideal de feminilidade historicamente racializado, no qual docilidade, respeitabilidade e branquitude aparecem como atributos mutuamente reforçados. A recusa desse padrão desloca, simultaneamente, expectativas de gênero e de raça, desestabilizando a associação entre a “boa mulher cristã” e um modelo feminino marcado pela contenção corporal, pela obediência e pela aproximação aos padrões estéticos brancos.

¹⁷ Entrevista realizada em 2022.

As entrevistas sugerem, portanto, que o principal deslocamento não consiste na dessacralização do corpo, mas na transformação dos sentidos atribuídos à sua sacralidade. O corpo permanece como espaço de encontro com Deus, porém deixa de ser legitimado prioritariamente pela contenção do desejo, pela disciplina da aparência ou pela submissão a normas de gênero. A experiência corporal passa a constituir um lugar legítimo de elaboração da fé, no qual prazer, identidade de gênero, raça e autonomia deixam de ser compreendidos como ameaças à espiritualidade e passam a integrar diferentes formas de viver o cristianismo.

“MILITAR NA FÉ”: A DISPUTA PELA AUTORIDADE DE FALAR EM NOME DO CRISTIANISMO

As análises desenvolvidas até aqui mostraram que os significados da maternidade, do cuidado e do corpo constituem importantes terrenos de disputa da feminilidade cristã. As ativistas não permanecem na tradição cristã apenas para defender direitos das mulheres, reinterpretar passagens bíblicas ou reivindicar outras formas de viver a feminilidade. Permanecem porque reconhecem que abandonar inteiramente esse universo simbólico significaria abrir mão da possibilidade de disputar quem pode falar legitimamente em nome da fé. Essa permanência, contudo, assume formas distintas, para algumas, implica continuar ocupando a igreja como espaço de intervenção e impedir que ela seja inteiramente apropriada por interpretações conservadoras. Para outras, realiza-se fora da instituição, por meio de coletivos, redes e novas comunidades de fé que continuam reivindicando o cristianismo como horizonte de pertencimento (Vieira, 2025).

Nesse sentido, “militar na fé” não designa apenas uma modalidade de ativismo religioso, mas uma estratégia pela qual a permanência deixa de representar acomodação e passa a constituir uma forma de disputar os próprios critérios de autoridade no interior do cristianismo. Permanecer importa porque é a partir dessa posição que determinadas interpretações

podem disputar reconhecimento como interpretações cristãs, e não apenas como críticas dirigidas ao cristianismo desde seu exterior. A disputa desloca-se, assim, da ocupação dos espaços para os critérios que autorizam determinadas vozes a falar em nome da tradição. Essa compreensão aparece de forma recorrente nas entrevistas, ao afirmar “entrei na igreja para militar” ou “militar na fé é ficar e disputar o espaço”¹⁸, as Ativistas 16 e 9 produzem um deslocamento importante na própria ideia de militância. Diferentemente de perspectivas que associam a emancipação feminina ao afastamento das instituições religiosas, as entrevistadas compreendem que a transformação do cristianismo depende precisamente da permanência em seu interior.

Nesse caminho, permanecer deixa de significar fidelidade passiva à instituição e passa a constituir uma forma de intervenção política sobre seus próprios significados. Essa disputa aparece de maneira particularmente evidente na relação com a Bíblia, a Ativista 21 afirma: “Eu leio a Bíblia com um olhar crítico. Procuro textos que falam de amor, acolhimento e igualdade para confrontar as leituras que justificam o controle sobre as mulheres”¹⁹. A fala evidencia que o conflito não se estabelece em torno da autoridade da Escritura, mas sobre quem pode interpretá-la legitimamente. A entrevistada não reivindica outra Bíblia nem propõe abandonar sua centralidade na experiência cristã. Ao contrário, preserva sua autoridade, mas recusa o monopólio das interpretações historicamente legitimadas pelas lideranças religiosas. A disputa, portanto, não ocorre contra a tradição bíblica, mas sobre o direito de produzir interpretações igualmente reconhecidas como cristãs.

O problema deixa de ser “o que a Bíblia diz” e passa a ser “quem está autorizado a dizer o que ela significa”. A disputa desloca-se do conteúdo da interpretação para os critérios que legitimam determinados intérpretes em detrimento de outros. Essa reivindicação alcança um de seus pontos mais radicais na fala da Ativista 19: “Se eu sair, deixo o espaço para quem quer apagar nossa existência [...] militar na fé é ocupar o púlpito, o conselho,

¹⁸ Entrevistas realizadas em 2023 e 2022 com as Ativistas 16 e 9, respectivamente.

¹⁹ Entrevista realizada em 2022.

a rua, e dizer: ‘nós também somos igreja’”²⁰. A força desse enunciado não reside apenas na defesa da permanência, ao afirmar que “nós também somos igreja”, a entrevistada desloca os próprios limites da comunidade cristã, sua reivindicação não consiste apenas em permanecer apesar da exclusão, mas em disputar quem pode representar legitimamente a igreja.

O conflito deixa de ser apenas institucional e passa a incidir sobre a própria definição do cristianismo. O púlpito, o conselho e os espaços públicos deixam de ser compreendidos apenas como lugares de participação, tornam-se arenas nas quais se disputa a autoridade para definir quem pertence à comunidade de fé e quais experiências podem ser reconhecidas como autenticamente cristãs. Ao afirmar “nós também somos igreja”, a entrevistada não solicita inclusão em uma comunidade previamente definida, mas intervém na própria definição da comunidade. O pertencimento deixa de ser um requisito estabelecido anteriormente à disputa e passa a constituir um de seus principais objetos. Em outras palavras, a questão já não é apenas quem pertence à igreja, mas quem possui autoridade para definir o que a igreja é.

Essa dimensão coletiva da disputa também aparece na constituição dos próprios grupos feministas cristãos. Como relata a Ativista 15: “A gente começou se encontrando para conversar [...] e terminou criando um espaço para pautar direitos reprodutivos e combate à violência de gênero dentro das igrejas [...]. Não é só um grupo de amigas, é uma trincheira”²¹. O deslocamento descrito pela entrevistada revela que esses coletivos deixam de constituir apenas espaços de acolhimento e compartilhamento de experiências para se afirmarem também como espaços de intervenção política no campo religioso. A militância deixa, assim, de ser atributo exclusivamente individual e passa a constituir uma prática coletiva de produção de novos lugares de fala no interior do cristianismo.

Essa compreensão torna-se ainda mais explícita na reflexão da Ativista 6: “O cristianismo é a nossa língua-mãe [...] não dá para deixar em casa nossa

²⁰ Entrevista realizada em 2022.

²¹ Entrevista realizada em 2023.

religião”²². A metáfora da “língua-mãe” sintetiza uma condição presente em praticamente todas as trajetórias analisadas nesta pesquisa. A fé não aparece como instrumento circunstancial de mobilização política nem como identidade secundária, constitui o próprio horizonte de inteligibilidade a partir do qual essas mulheres interpretam o mundo, elaboram sua crítica e formulam suas reivindicações. “Militar na fé” não significa instrumentalizar o cristianismo em favor de uma agenda feminista previamente definida, significa reconhecer que a própria crítica continua sendo formulada na linguagem da tradição religiosa. A disputa não é produzida do exterior do cristianismo, mas desde seu interior.

Essa posição aparece condensada em outra formulação recorrente entre as entrevistadas: “atores religiosos podem fazer política laica”²³. A afirmação mobiliza um dos temas mais controversos da teoria política contemporânea. A noção de laicidade está longe de possuir um significado unívoco e reúne interpretações diversas acerca das relações entre Estado, religião e espaço público (ver Montero, 2013). Não cabe, nos limites deste artigo, reconstruir esse amplo debate. Interessa, antes, compreender o sentido que essa categoria assume no discurso das ativistas. Longe de reivindicar a confessionalização do Estado ou a supremacia de uma moral religiosa sobre a esfera pública, as entrevistadas recusam uma compreensão da laicidade que identificaria a participação política de sujeitos religiosos com uma ameaça à democracia. O argumento consiste em afirmar que a experiência religiosa não desqualifica, por si só, a participação no debate público. A laicidade passa, assim, a ser compreendida menos como exclusão da religião e mais como um princípio capaz de garantir a convivência entre diferentes formas de produzir sentidos no espaço público.

As entrevistas sugerem, portanto, que “militar na fé” não significa apenas permanecer nas igrejas, ocupar cargos religiosos ou defender pautas feministas a partir de uma identidade cristã. Trata-se de uma estratégia de

²² Entrevista realizada em 2022.

²³ Entrevista realizada em 2022.

intervenção sobre os próprios critérios que organizam a autoridade religiosa. Ao reivindicarem o direito de interpretar a Bíblia, produzir teologia, ocupar espaços institucionais, fundar coletivos ou construir comunidades de fé fora das igrejas, essas mulheres disputam quem pode falar legitimamente em nome do cristianismo. O principal deslocamento não consiste, portanto, na substituição de uma tradição por outra, mas na recusa do monopólio conservador sobre a definição do que significa ser cristã. “Militar na fé” passa a designar, nesse sentido, uma forma de permanecer na tradição para disputar seus próprios significados.

ARTICULAÇÕES CONTINGENTES E A DISPUTA PELO CRISTIANISMO

As análises desenvolvidas neste artigo permitem sustentar que a principal disputa travada pelas ativistas cristãs feministas não recai apenas sobre maternidade, cuidado, corpo ou participação das mulheres nas igrejas. Esses diferentes conflitos constituem expressões de uma disputa mais ampla pela autoridade de definir quem pode representar legitimamente o cristianismo contemporâneo ou quem pode ser considerada como uma “verdadeira cristã”. As feminilidades aparecem, assim, menos como objeto da disputa do que como um de seus principais terrenos de realização. As ativistas não propõem o abandono da maternidade, do cuidado ou da fé, mas recusam que esses elementos permaneçam organizados por uma única forma legítima de viver o cristianismo. Em outras palavras, o cristianismo não é disputado apesar das feminilidades, mas precisamente através delas.

Sob essa perspectiva, o cristianismo deixa de ser compreendido como um conjunto estável de doutrinas, normas ou interpretações previamente definidas e passa a ser analisado como um campo de disputas em torno da produção de sentidos. As quatro dimensões examinadas neste artigo, maternidade, cuidado, corpo e militância, revelam diferentes expressões de um mesmo mecanismo discursivo. Em todas elas, as ativistas preservam

significantes centrais da tradição cristã, mas deslocam as articulações que lhes conferem inteligibilidade. A maternidade deixa de organizar necessariamente a feminilidade; o cuidado deixa de legitimar prioritariamente relações de submissão; o corpo deixa de ser sacralizado apenas pela disciplina do desejo; e a militância transforma a permanência em estratégia de disputa pela autoridade de interpretar o cristianismo. O que se modifica, portanto, não são os repertórios simbólicos da tradição, mas as relações que passam a estabelecer entre si.

Essa dinâmica permite também dialogar com um deslocamento importante produzido pelos estudos feministas da religião. Se autoras como Mahmood (2005) demonstraram que mulheres religiosas exercem formas de agência que não dependem da ruptura com a tradição, as trajetórias analisadas neste artigo permitem pensar como essas formas de agência operam. Os resultados sugerem que, no caso do ativismo cristão feminista brasileiro, a agência não se manifesta apenas na permanência no cristianismo, mas na disputa contínua pelos critérios que autorizam determinadas interpretações a serem reconhecidas como legitimamente cristãs. Permanecer não constitui apenas uma condição de pertencimento, constitui uma posição discursiva a partir da qual se torna possível rearticular significados, produzir novas leituras da tradição e disputar a autoridade de falar em seu nome.

Nesse sentido, a contribuição deste artigo consiste em deslocar a própria pergunta que orientou grande parte da literatura sobre religião e feminismo. Em vez de indagar como mulheres conciliam fé e feminismo ou como reinterpretam textos religiosos, proponho compreender como se produzem as condições de autoridade que tornam determinadas interpretações reconhecíveis como cristãs. A partir da articulação entre a teoria do discurso de Laclau e Mouffe (1985), a noção de autoridade discursiva de Maingueneau (2015) e o debate sobre agência inaugurado por Mahmood (2005), argumento que a permanência deixa de representar acomodação para constituir uma forma específica de intervenção política sobre os próprios significados da tradição.

Essa perspectiva também abre novas possibilidades de investigação: Como essas disputas são recebidas pelas diferentes comunidades religiosas?

Em que condições determinadas interpretações conseguem ampliar seu reconhecimento, enquanto outras permanecem marginais? De que modo raça, classe, sexualidade, geração e pertencimento denominacional produzem diferentes possibilidades de intervenção sobre a tradição? E, por fim, em que medida mecanismos semelhantes podem ser observados em outras experiências religiosas ou em outros contextos nacionais? Essas questões sugerem que compreender a agência de mulheres religiosas exige não apenas reconhecer sua existência, mas investigar os processos pelos quais diferentes sujeitos conquistam, negociam ou perdem autoridade para definir os significados legítimos da própria religião.

REFERÊNCIAS

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.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos subalternos. *Revista Estudos Feministas*, v. 25, p. 1035-1054, 2017.

BRAIDOTTI, Rosi. In spite of the times: the postsecular turn in feminism. *Theory, Culture & Society*, v. 25, n. 6, p. 1-24, 2008.

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.

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.

FURLIN, Neiva. *Teologia feminista: insurgência e subjetividades*. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

- GEBARA, Ivone. *Mulher e religião: uma proposta de superação do patriarcado*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- JEFFREYS, Sheila. *Man's Dominion: Religion and the Eclipse of Women's Rights in World Politics*. London: Routledge, 2012.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso, 1985.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, p. 387-396, 2005.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Análise do discurso: princípios e práticas*. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.
- MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist Review*, v. 30, p. 61-88, 1988.
- MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 13-31, 2013.
- NARAYAN, Uma. *Dis-locating cultures*. New York: Routledge, 1997.
- PARSONS, Susan Frank. *Feminism and Christian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- PATTON, Michael Quinn. *Qualitative research & evaluation methods*. 3ª ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2002.
- ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. *Cadernos Pagu*, n. 8/9, p. 51-97, 1997.
- ROSADO-NUNES, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, n. 16, p. 79-96, 2001.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.

SCHIPPERS, Mimi. Recovering the feminine other: masculinity, femininity, and gender hegemony. *Theory and Society*, v. 36, n. 1, p. 85-102, 2007.

SCOTT, Joan. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1990.

TERRA DE DIREITOS; JUSTIÇA GLOBAL. *Violência política de gênero no Brasil: Panorama das violações de direitos humanos entre 1º de novembro de 2022 a 27 de outubro de 2024*. 3ª ed. Curitiba: Terra de Direitos; Justiça Global, 2024. Disponível em: https://www.global.org.br/wp/wp-content/uploads/2024/12/11-25_VIOLENCIA-POLITICA-2024-FN-2.pdf. Acesso em: 10 jun. 2025.

TEIXEIRA, Jaqueline. Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: O desafio Godllywood. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 232-256, dez. 2014.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa; ALMENDAGNA, Isadora; LEITE, Deivit Henrique da Silva. A “Mulher V” como construção do habitus feminino na Igreja Universal do Reino de Deus. *Mediações*, Londrina, v. 29, n. 3, e51027, set./dez. 2024.

OKIN, Susan Moller. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press, 1999.

VIEIRA, Maria Eduarda Antonino. “Defender o Estado laico é o nosso dever e a nossa salvação”: o ativismo cristão feminista no Brasil. 2025. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2025.

WOODHEAD, Linda. *An introduction to Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. *Rever*, n. 1, p. 1-11, 2002.

Recebido em: 26/09/2025

Aprovado em: 05/03/2026