

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E DIREITO

KAREN DE SALES COLEN

**RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA: sentidos emancipatórios das  
evangélicas feministas à luz da teoria feminista deliberativa**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, na linha de pesquisa Humanidades, Políticas Públicas e Desigualdades, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em Ciências Jurídicas e Sociais, sob a orientação do Prof. Dr. Eder Fernandes Monica e coorientação da Prof.<sup>a</sup> Dra. Fernanda Pontes Pimentel.

NITERÓI  
2019

KAREN DE SALES COLEN

**RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA: sentidos emancipatórios das evangélicas feministas à luz da teoria feminista deliberativa**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, na linha de pesquisa Humanidades, Políticas Públicas e Desigualdades, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em Ciências Jurídicas e Sociais, sob a orientação do Prof. Dr. Eder Fernandes Monica e coorientação da Prof.<sup>a</sup> Dra. Fernanda Pontes Pimentel.

Aprovada em:

**BANCA EXAMINADORA**

---

Dr. Eder Fernandes Monica — Orientador — PPGSD/UFF

---

Dra. Fernanda Pontes Pimentel — Coorientadora — PPGDIN/UFF

---

Dra. Letícia Helena Medeiros Veloso — PPGSD/UFF

---

Dra. Maria das Dores Campos Machado — PPGSS/UFRRJ

Niterói, 26 de fevereiro de 2019.

Ficha catalográfica automática - SDC/BFD  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C689r Colen, Karen de Sales  
RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA: : sentidos emancipatórios das  
evangélicas feministas à luz da teoria feminista deliberativa  
/ Karen de Sales Colen ; Eder Fernandes Monica, orientador ;  
Fernanda Pontes Pimentel, coorientadora. Niterói, 2019.  
217 f.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,  
Niterói, 2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGSD.2019.m.13946851738>

1. Esfera pública. 2. Evangélicas feministas. 3.  
Emancipação. 4. Teoria feminista deliberativa. 5. Produção  
intelectual. I. Monica, Eder Fernandes, orientador. II.  
Pimentel, Fernanda Pontes, coorientadora. III. Universidade  
Federal Fluminense. Faculdade de Direito. IV. Título.

CDD -

## AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo fomento da pesquisa.

A Deus, por renovar as minhas forças todos os dias e pela oportunidade de cursar o Mestrado.

A minha mãe, Kátia Regina Colen, e ao meu pai, Erick Colen, pelo apoio e incentivo. Por compartilharem as minhas trajetórias, fazerem deles os meus sonhos e não medirem esforços para as suas concretizações.

Ao meu melhor amigo e companheiro na vida e no amor, Douglas Nunes, por compreender o quão importante e, por muitas vezes, desgastante, é o investimento na carreira da docência.

Ao meu orientador Eder Fernandes por possibilitar a realização dessa pesquisa. E também pelo carinho, dedicação e paciência que confere ao ofício de ensinar e pesquisar, que tanto me inspiram.

A minha coorientadora Fernanda Pimentel, que mais uma vez tive a honra de encontrar e de poder compartilhar a pesquisa e as perspectivas para o futuro.

À todas as mulheres que contribuíram para a realização dessa pesquisa, incluindo as membras dos grupos Evangélicas pela Igualdade de Gênero, Feministas Cristãs/RJ, Frente Evangélica pela Legalização do Aborto e Ruah.

À todas e todos integrantes do Grupo de Pesquisa Sexualidade, Direito e Democracia, pelo acolhimento, pela parceria em sala de aula e pelas discussões que enriqueceram a minha vida pessoal e profissional.

Às professoras da banca de qualificação, Adriana Vieira e Letícia Veloso, por aceitarem o convite e pelas valiosas contribuições. E à professora Maria das Dores Campos Machado, pelas considerações sobre a pesquisa e por aceitar o convite para participação na banca de defesa.

Às professoras e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito.

A amiga de infância Rebeca Brum pelas orações.

As amigas e aos amigos que dividiram comigo a estada em Macaé e estiveram presentes, de alguma forma, nessa nova etapa, em especial, Jéssica Machado, Juliana Borher, Lucas Pontes, Mariana Domingos e Roberta Alvarenga.

A Angélica Abreu e Naiara Coelho, por dividirem comigo essa desafiadora nova trajetória.

A minha orientadora da graduação, Márcia Duarte, que me acompanhou desde os primeiros passos da vida acadêmica e acreditou na minha escolha.

A todas e todos que, indiretamente, contribuíram para a construção da pesquisa.

*Somente quando [as oprimidas] descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si [mesmas], superando, assim, sua “convivência” com o regime opressor.*

Paulo Freire

[Excerto adaptado para o feminino]

COLEN, Karen de Sales. **RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA: sentidos emancipatórios das evangélicas feministas à luz da teoria feminista deliberativa.** Dissertação de mestrado. Orientação do Prof. Dr. Eder Fernandes Monica e Coorientação da Profª. Dra. Fernanda Pontes Pimentel. Niterói: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, 2019.

## RESUMO

O objetivo da presente pesquisa é observar os sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas feministas e suas implicações na esfera pública brasileira. Articulando feminismos e religião cristã, as evangélicas feministas parecem ter encontrado nas discussões feministas a base para suas reivindicações por igualdade de gênero também no âmbito religioso. Nesse cenário, a teologia feminista cristã tem um papel de destaque. Contudo, considerando que o Brasil é um Estado laico, a hipótese é a de que na esfera pública deliberativa brasileira, esses sentidos emancipatórios são melhor viabilizados a partir da preservação dos canais procedimentais. Os métodos para essa análise, além de compreenderem revisão bibliográfica sobre o conceito habermasiano de esfera pública e as críticas e contribuições advindas da teoria feminista deliberativa, em especial, alguns dos escritos de Nancy Fraser, Seyla Benhabib e Iris Marion Young, partem de verificação empírica por meio de aplicação de questionário virtual em grupo da rede social *Facebook*, entrevista semi-estruturada, observação participante e diário de pesquisa. Assim, a estrutura do texto está disposta a partir dos seguintes eixos principais: debates sobre modernidade, laicidade e esfera pública, caminhos percorridos pela pesquisa empírica e apresentação da aproximação entre feminismos e cristianismo e análise dos sentidos emancipatórios à luz da teoria feminista deliberativa. Como resultado, aponta-se que os sentidos emancipatórios buscados, sejam os identificados pela pesquisa ou quaisquer outros, quando transformados em questões públicas, precisam manter seu caráter político.

**PALAVRAS-CHAVE:** Evangélicas feministas; Emancipação; Esfera pública brasileira; Laicidade; Teoria feminista deliberativa.

COLEN, Karen de Sales. **RELIGION AND PUBLIC SPHERE: emancipatory senses of feminist evangelicals to arise from deliberative feminist theory.** Master's Degree Essay. Orientation by Prof. Doctor Eder Fernandes Monica and Prof. Doctor Fernanda Pontes Pimentel. Niterói: Post-Graduate Program in Sociology and Law from Universidade Federal Fluminense (Fluminense Federal University), 2019.

## **ABSCTRACT**

The objective of the present research is to observe the emancipatory senses sought by the feminist evangelicals and their implications in the Brazilian public sphere. Articulating feminisms and the Christian religion, feminist evangelicals seem to have found feminist discussions as the basis for their claim to gender equality in the religious sphere as well. In this scenario, Christian feminist theology plays a prominent role. However, considering that Brazil is a secular State, the hypothesis is that in the Brazilian deliberative public sphere, these emancipatory meanings are better made possible by preserving the procedural channels. The methods for this analysis, in addition to a bibliographical review of the Habermasian concept of the public sphere and the critiques and contributions of feminist deliberative theory, especially some of the writings of Nancy Fraser, Seyla Benhabib and Iris Marion Young, are based on empirical verification through the application of a virtual social group questionnaire of the social network Facebook, semi-structured interview, participant observation and research diary. Thus, the structure of the text is based on the following main axes: debates on modernity, secularity and the public sphere, paths taken by empirical research and the presentation of the feminism and Christianity approach and analysis of the emancipatory senses in the light of deliberative feminist theory. As a result, it is pointed out that the emancipatory senses sought, whether identified by the research or any others, when transformed into public issues, must maintain their political character.

**KEYWORDS:** Feminist Evangelicals; Emancipation; Brazilian public sphere; Laicity; Deliberative feminist theory.

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 — Faixa etária das feministas evangélicas integrantes do grupo Feministas Cristãs/RJ .....	106
Gráfico 2 — Renda mensal familiar das feministas evangélicas integrantes do grupo Feministas Cristãs/RJ .....	107
Gráfico 3 — Declaração de cor/raça das feministas evangélicas integrantes do grupo Feministas Cristãs/RJ .....	108
Gráfico 4 — Declaração de pertencimento a religião cristã por parte das feministas evangélicas integrantes do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> .....	109
Gráfico 5 — Indicação do primeiro meio de contato com o debate feminista por parte das feministas evangélicas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> .....	112

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Respostas das católicas feministas ao questionário virtual aplicado no grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> .....	211
Quadro 2 – Igreja/Instituição religiosa onde parte das feministas evangélicas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> , são membras .....	197
Quadro 3 – Função específica exercida na igreja/instituição religiosa onde parte das feministas evangélicas, do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> , é membra .....	198
Quadro 4 – Declaração sobre o ramo do cristianismo por parte das feministas evangélicas, do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> .....	110
Quadro 5 – Autoras, nacionais e estrangeiras, com as quais parte das feministas evangélicas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> , tiveram contato total ou parcial com as suas obras .....	113
Quadro 6 – Temas que, a partir de uma perspectiva feminista, as discussões se tornaram possíveis ou foram repensados entre as mulheres evangélicas na opinião de parte das feministas evangélicas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> .....	116
Quadro 7 – Perfil das evangélicas feministas entrevistadas .....	199

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 — Profissões de parte das feministas evangélicas integrantes do grupo Feministas Cristãs, na rede social <i>Facebook</i> .....	196
Tabela 2 — Frequência e integração a igreja/instituição religiosa de parte das feministas evangélicas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> .....	108

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 MODERNIDADE, LAICIDADE E ESFERA PÚBLICA</b> .....	15
1.1 Modernidade e secularização .....	15
1.2 Secularização, laicidade e liberdade religiosa no Brasil .....	20
1.3 Conceito de esfera pública em Jürgen Habermas .....	27
1.3.1 Modelo procedimental, democracia deliberativa e esfera pública deliberativa .....	33
1.4 Críticas e contribuições de feministas deliberativas à concepção habermasiana de esfera pública e democracia deliberativa .....	40
1.5 Debates sobre esfera pública nos contextos latino-americano e brasileiro .....	66
<b>2 PESQUISA E CAMPO: PERCURSOS DE UMA CAMINHADA</b> .....	71
2.1 Contato com o campo de pesquisa .....	71
2.2 Ser afetada pelo campo .....	81
2.3 Aspectos metodológicos da pesquisa de campo .....	84
2.4 Sobre feminismos e cristianismo .....	93
2.4.1 Aproximações e articulações entre feminismos e cristianismo .....	94
2.5 Quem são as evangélicas feministas? Apresentação de dados obtidos por meio de questionário virtual aplicado no grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> .....	104
<b>3 SENTIDOS EMANCIPATÓRIOS E TEORIA FEMINISTA DELIBERATIVA</b> .....	118
3.1 Sobre o conceito de emancipação .....	118
3.2 Percepção das categorias de análise .....	123
3.2.1 “Descobrir-se” feminista — “A igreja me obrigou a ser feminista” .....	125
3.2.2 Autonomia corporal — “É necessário que a sexualidade, o desejo, os fetiches estejam também na reflexão teológica” .....	135
3.2.3 Espaço de fala — “O púlpito não foi feito pra mulher, porque o púlpito é isso, ele é falocêntrico” .....	143
3.2.4 Laicidade do Estado brasileiro — “Ser cristã faz menos diferença, porque como o Estado supostamente deve ser laico, faz diferença se ela é feminista ou não” .....	149
3.3 Sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas feministas e suas implicações na esfera pública brasileira .....	157

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	165
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	171
<b>APÊNDICES</b> .....	184
APÊNDICE A – Modelo de questionário aplicado no grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> .....	185
APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido .....	193
APÊNDICE C – Tabela 1 – Profissões de parte das feministas evangélicas integrantes do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> .....	196
APÊNDICE D – Quadro 2 – Igreja/Instituição religiosa onde parte das feministas evangélicas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> , são membras .....	197
APÊNDICE E – Quadro 3 – Função específica exercida na igreja/instituição religiosa onde é membra .....	198
APÊNDICE F – Quadro 7 – Perfil das evangélicas feministas entrevistadas .....	199
APÊNDICE G – Linha do tempo: laicidade, liberdade religiosa e “feminismo cristão” no Brasil .....	201
<b>ANEXOS</b> .....	208
ANEXO A – Discurso proferido por uma das feministas cristãs na Marcha das Mulheres, realizada em março/2018, no centro do Rio de Janeiro .....	209
ANEXO B – Frases da campanha <i>hashtag</i> IgrejaSemMachismo, realizada pelo grupo Evangélicas pela Igualdade de Gênero, em outubro/2017, na rede social <i>Facebook</i> ....	210
ANEXO C – Quadro 1 – Respostas das católicas feministas ao questionário virtual aplicado no grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social <i>Facebook</i> .....	211
ANEXO D – Adesivos alertando sobre o uso consciente da água colados no espelho de um dos banheiros femininos do Anexo II do Supremo Tribunal Federal .....	214

## INTRODUÇÃO

Os pares “gênero e religião” e “feminismos e teologia” constituem campos de estudos que, apesar de serem considerados controversos e, por vezes, incomunicáveis, são relevantes para a observação das novas dinâmicas sociais, tendo em vista a extensão do debate feminista a espaços não acadêmicos e a presença das religiões de origem cristã na esfera pública. Nesse sentido, há um fato que chama a atenção no cenário brasileiro e latino-americano: a recepção das teorias e militâncias feministas pelas mulheres cristãs. É por meio da articulação entre esses dois campos que elas parecem buscar emancipação.

Nesse sentido, para a presente pesquisa, pontuam-se três aspectos. Primeiro, priorizou-se, na escrita, a apresentação de artigos e substantivos femininos seguidos dos masculinos. Segundo, entendeu-se por “feminismo cristão” um movimento de mulheres cristãs, de cunho progressista, que baseia seus posicionamentos em argumentações feministas. Terceiro, a opção pelo termo “evangélica” se deu em razão da dimensão pública com a qual parte do segmento da religião cristã é identificada no cenário brasileiro. Desse modo, a pesquisa utiliza a expressão “evangélicas feministas”, já que o recorte foi feito em relação as mulheres evangélicas que se declaram feministas. Isto posto, seguem o interesse pelo tema, o problema, a hipótese e a metodologia utilizada.

O interesse na pesquisa remonta à época do estágio na graduação em Direito. No Centro Especializado de Atendimento à Mulher Pérola Bichara Benjamin (Macaé/RJ), pôde-se observar que assim como as violências praticadas contra as mulheres independem de raça, classe, orientação sexual, geração e estado familiar, a religião se mostrou como um marcador social que deveria ser considerado para fins de análise. Muitas mulheres assistidas se declaravam evangélicas e parte delas afirmavam que a violência sofrida havia sido praticada por quem professava a mesma fé. Esses relatos apuraram olhar sobre a forma como se constroem as identidades, na religião cristã, a partir da perspectiva de gênero. Assim, como a interpretação bíblica causa impacto político e social na vida das mulheres, os feminismos, ao que tudo indica, foram recepcionados como crítica da tradição cristã, reorientando discussões e dando visibilidade às dores e às lutas das mulheres evangélicas.

No entanto, a expressão “feministas cristãs” somente se tornou conhecida em 2017, a partir da rede social *Facebook*. Como resultado da pesquisa sobre páginas ou grupos que discutissem gênero e religião fora dos espaços acadêmicos apareceram:

“Feministas Cristãs” (criado em maio/2014), “Feministas Cristãs/RJ” (criado em junho/2016) e “Ruah – ser mulher e a fé” (criada em julho/2017). Participando das páginas virtuais desses grupos, verificou-se que uma de suas características em comum é a construção de um espaço de acolhimento, em que se propicia o contato entre mulheres de diferentes localidades que se identificam, de alguma forma, com uma perspectiva feminista de distintas esferas da vida social em que estão inseridas, incluindo a esfera religiosa. A teologia feminista é um exemplo disso.

Ocorre que a articulação entre cristianismo e feminismos, com a indagação sobre a possibilidade de se declarar cristã e feminista ou, especificamente, evangélica feminista, não é o cerne desta pesquisa. A preocupação está centrada em fatos sociojurídicos e não teológicos. O objetivo, então, não é trabalhar com ou sobre a identidade cristã feminista, mas escrever sobre a emancipação das mulheres evangélicas feministas no espaço público. Para tanto, a realização do evento “Cristianismo e a descriminalização do aborto: desafios e possibilidades da ADPF 442” (Faculdade de Direito – UFF, junho/2018) foi fundamental para a escolha do conceito de “esfera pública”.

Nesse sentido, o problema que norteia a pesquisa é: quais as implicações, na esfera pública brasileira, dos sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas feministas? A hipótese é a de que tais sentidos são melhor viabilizados a partir da preservação dos canais procedimentais. A partir dessas formulações, optou-se por não restringir o trabalho às plataformas digitais, em especial, o *Facebook*, embora tenha sido um instrumento para o contato no plano virtual e físico com algumas mulheres evangélicas feministas residentes no Estado do Rio de Janeiro. Dessa maneira, é preciso compreender como o trabalho foi executado.

Além da realização do evento mencionado em parágrafos anteriores, organizado pelo Grupo de Pesquisa Sexualidade, Direito e Democracia em parceria com a Frente Evangélica pela Legalização do Aborto, a metodologia de pesquisa foi desenvolvida com diferentes recursos. Assim, considerando a complexidade da pesquisa empírica, os métodos escolhidos para a sua realização foram: aplicação de questionário virtual em grupo da rede social *Facebook*, anotação em diário de pesquisa, realização de entrevistas semi-estruturadas e observação participante. Para a escrita de todos os capítulos foi feita revisão bibliográfica, a depender da temática abordada. As obras utilizadas estão, majoritariamente, na versão em espanhol e em português, mas o título e o idioma originais são mencionados em nota de rodapé.

A estruturação dos capítulos foi pensada de modo que a leitora e o leitor possam compreender o desenvolvimento da pesquisa. O primeiro capítulo situa o debate sobre esfera pública e laicidade. O segundo capítulo apresenta os percursos da caminhada em direção ao tema pesquisado, os aspectos metodológicos da pesquisa, a articulação entre feminismos e cristianismo, bem como alguns dados da pesquisa empírica. O terceiro e último capítulo aborda os sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas feministas à luz da teoria feminista deliberativa e suas implicações na esfera pública brasileira. Ao fim, apêndices e anexos complementam as informações constantes no decorrer da pesquisa. Assim, seguem os tópicos abordados pelos capítulos de maneira mais detalhada.

O primeiro capítulo traz alguns aportes teóricos sobre teorias da modernidade e da secularização. Além disso, discute sobre o processo de laicidade e a liberdade religiosa no Brasil. Ademais, para debater sobre o que vem a ser “esfera pública”, foi escolhida a perspectiva habermasiana, que será confrontada com as críticas e as contribuições das teorias feministas deliberativas, em especial, alguns escritos de Nancy Fraser, Seyla Benhabib e Iris Marion Young. Por último, o debate é localizado no contexto brasileiro e latino-americano, a fim de se observarem as particularidades na constituição da esfera pública, que destoa do cenário europeu.

O segundo capítulo apresenta não só a empatia pelo tema, mas também os percursos de toda a caminhada da pesquisa de campo, desde o momento em que se teve conhecimento sobre o “feminismo cristão”. Sendo assim, nos tópicos que compreendem esse capítulo serão descritos o contato com o campo de pesquisa, o fato de eu, enquanto autora, ser afetada pelo campo, as articulações entre feminismos e cristianismo e as escolhas e as justificativas metodológicas da pesquisa empírica. Por fim, expõem-se alguns dados obtidos pela pesquisa empírica, por meio da aplicação de questionário virtual no grupo Feministas Cristãs/RJ, constante da rede social *Facebook*.

Por fim, o terceiro capítulo observa, a partir dos marcos teóricos escolhidos, quais são os sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas feministas e suas implicações na esfera pública brasileira. Para tanto, partindo da noção de emancipação proposta por Nancy Fraser, é exposto o resultado do evento efetuado na Faculdade de Direito (UFF-Niterói), bem como das entrevistas semi-estruturadas realizadas com seis mulheres evangélicas que se declaram feministas. O conteúdo dessas entrevistas é posto em diálogo com a teoria feminista deliberativa apresentada no primeiro capítulo.

Portanto, em um país de maioria cristã (IBGE, Censo 2010), o debate sobre esfera pública é importante para compreender a relação entre laicidade e religião. Ademais, considerando a articulação entre feminismos e cristianismo no cenário brasileiro, é possível identificar alguns dos sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas que se declaram feministas e suas implicações em um espaço público caracterizado como uma estrutura comunicacional. A pesquisa se desenvolve sem desconsiderar que as noções de esfera pública e de democracia estão se rearticulando com o avançar da tecnologia, possibilitando o acesso de novas atrizes e de novos atores no debate público e político, em nível local e também global.

# **1 MODERNIDADE, LAICIDADE E ESFERA PÚBLICA**

Considerando que a temática da religião na esfera pública é constantemente discutida entre autoras e autores das diferentes áreas que compreendem as Ciências Humanas e Sociais, o presente capítulo trará alguns aportes teóricos sobre teorias da modernidade e da secularização. Além disso, discutirá sobre o processo de laicidade e liberdade religiosa no Brasil. Ademais, para debater sobre o que vem a ser “esfera pública”, foi escolhida a perspectiva habermasiana, que será confrontada com as críticas e as contribuições das teorias feministas deliberativas, em especial, alguns escritos de Nancy Fraser, Seyla Benhabib e Iris Marion Young. Por último, o debate será localizado no contexto brasileiro e latino-americano, a fim de se observar em as particularidades na constituição da esfera pública, que destoa do cenário europeu.

## **1.1 Modernidade e secularização**

Autores como Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim, além de Alexis Tocqueville e Georg Simmel, dentre outros, são considerados como “pais fundadores” das modernas ciências sociais no contexto europeu. Como continuadores dessa tradição, podem ser mencionados Talcott Parsons, George Mead e Alfred Schutz, ao lado dos nomes associados a Escola de Frankfurt, tais como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Walter Benjamin. E como intérpretes contemporâneos dessa tradição tem-se Anthony Giddens, Charles Taylor, Pierre Bourdieu, Niklas Luhmann e Jürgen Habermas. (AVRITZER; DOMINGUES, 2000, p. 9).

O campo de estudos desses autores permite perceber que, na articulação entre a teoria social e a teoria da modernidade, um elemento foi eleito como instrumento de análise em suas teorizações: a democracia (Tocqueville), o capitalismo (Marx), o avanço da divisão do trabalho (Durkheim) e a racionalização (Weber e os frankfurtianos). Atualmente, em uma “modernidade tardia” essas abordagens são mais complexas, mas partem das formulações de outros atores que escrevem sobre modernidade, como se pode observar nas obras de Habermas e Giddens. (AVRITZER; DOMINGUES, 2000, p. 9). Veja-se o significado de “modernidade” para esses dois últimos autores.

A teoria da modernidade desenvolvida por Habermas está presente em muitas de suas obras<sup>1</sup>, mas a “modernidade” começou a ser pensada em “O discurso filosófico da modernidade”<sup>2</sup> (1985) e uma teoria passou a ser desenvolvida em sua obra “Teoria da Ação Comunicativa”<sup>3</sup> (1996). Nesta, a teoria da modernidade foi pensada a partir do conceito de “razão comunicativa” e de um novo conceito de sociedade, que abrangesse “sistema” e “mundo da vida”<sup>4</sup>. O objetivo era explicar o nascimento da sociedade ocidental moderna, diagnosticar seus problemas e buscar soluções para a sua superação. Partindo do pensamento iluminista, Habermas toma a modernidade como um “projeto inacabado” e apresenta meios de completá-lo. (FREITAG, 1995, p. 138-139).

Giddens, por sua vez, (1991, p. 11) sugere que a modernidade se refere a “estilo, costume de vida ou organização social” que surgiu na Europa a partir do século XVII, influenciando outras partes do mundo. A modernidade, então, tem como característica a “reflexividade”. (GIDDENS, 1991, p. 49-50). Nas tentativas de compreender as dimensões institucionais da modernidade, o autor escreve sobre globalização e apresenta as concepções de mecanismos de “desencaixe” e de “sistemas abstratos”. E, contrariamente à ideia de uma “pós-modernidade”, ele introduz a noção de “alta modernidade”, tendo em vista que

Nós não nos deslocamos para além da modernidade, porém estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização. [...] Não vivemos ainda num universo social pós-moderno, mas podemos ver mais do que uns poucos relances da emergência de modos de vida e formas de organização social que divergem daquelas criadas pelas instituições modernas. (GIDDENS, 1991, p. 62-63).

Sendo certo que diferentes são as concepções sobre o que é e o que marca o início da modernidade, para a presente pesquisa, parte-se da ideia de que, em alguns países ocidentais, os postulados da racionalidade substituíram, em certa medida, os da tradição religiosa na condução da vida humana por parte do Estado. Isso introduz o debate sobre secularização e laicidade. Eis a importância do conceito de esfera pública para compreender as relações entre laicidade e religião.

A categoria “secular”, segundo Taylor (2012[2011], p. 158-161) se desenvolveu na “cristandade latina”. A secularização foi consequência da Reforma Protestante e se referiu ao momento em que funções, instituições e propriedades foram transferidas do

---

<sup>1</sup> Para uma síntese da formulação de Habermas da teoria da modernidade ver FREITAG, Bárbara. Habermas e a teoria da modernidade. **Cadernos CRH**, Salvador, n. 22, jan./jun. 1995, p. 138-163.

<sup>2</sup> No original alemão: “**Der philosophische Diskurs der Moderne**” (1985).

<sup>3</sup> No original alemão: “**Theorie des kommunikativen Handelns**” (1996).

<sup>4</sup> Esses conceitos serão apresentados nos tópicos que seguem.

controle da Igreja para o dos leigos. Porém, do século XVII em diante, o secular significou o contrário de toda e qualquer reivindicação realizada “em nome de algo transcendente a este mundo e seus interesses.” Essa separação entre “transcendente ou imanente” e “este mundo”, considerada uma das invenções da “cristandade latina”, tornou-se a lente com a qual muitas pessoas passaram a enxergar “as coisas” no Ocidente e, na maioria dos casos, ela foi universalmente aplicada.

A teoria weberiana da secularização, em termos gerais, pode ser caracterizada como a emancipação da esfera secular do âmbito religioso no processo histórico da modernização ocidental que resultou na separação jurídica entre Igreja e Estado. (MONTERO, 2009, p. 8). Não é possível definir o núcleo do que vem a ser a secularização para esse autor (SELL, 2017), mas a concepção anteriormente apresentada é criticada (CASANOVA, 1994; PIERUCCI, 1998; MONTERO, 2003, 2006, 2009) devido a sua insuficiência em explicar esse processo em algumas sociedades, como a brasileira.

As discussões sobre laicidade e secularização foram colocadas novamente em pauta no universo acadêmico quando do maior empenho da Direita Cristã na política norte-americana na década de 1980, da propagação da Teologia da Libertação e do pentecostalismo na América Latina (MARIANO, 2011, p. 239), do uso do *hijab* por mulheres muçulmanas em escolas públicas na França (TAYLOR, 2012[2011], p. 174), da associação entre teocracia e violência, sobretudo, em relação a presença de muçulmanos na Europa (MONTERO, 2013, p. 14) e do aumento do número de parlamentares evangélicos e do crescimento do conservadorismo no Brasil (ALMEIDA, 2017). Assim, passou-se a refletir sobre o lugar, o papel e a importância da religião na modernidade, evidenciando que “o destino da religião na sociedade moderna, os alcances e os limites dos processos de secularização e dessecularização têm sido temas centrais” (MARIZ, 2000, p. 25) em diversas áreas das ciências sociais.

A teoria da secularização, nas Ciências Sociais, foi amplamente difundida pelo sociólogo Peter Berger, em “O dossel sagrado” (1985). Nessa obra, o autor argumenta que o pluralismo religioso enfraquece a religião, haja vista a relativização e a subjetivação dos conteúdos dos discursos religiosos. Contudo, anos mais tarde, o próprio autor apontou equívocos à teoria, afirmando “ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado” e que “toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de “teoria da secularização” está essencialmente equivocada.” (BERGER, 2001[1999], p. 10, aspas do autor).

Nesse sentido, o olhar das pesquisadoras e dos pesquisadores passou a não enxergar mais uma conexão homogênea entre secularização e modernização, a ponto do caso da Europa Ocidental não ser mais um paradigma, mas uma das formas possíveis de desenvolvimento histórico do processo de secularização. (MARIANO, 2011, p. 241). Não por acaso, o sociólogo Shmuel Eisenstadt (2000) propôs o conceito de “modernidades múltiplas”, apontando que o modelo de civilização ocidental não é a única versão da modernidade, haja vista a compreensão da sua variedade. E o sociólogo Casanova (2008, p. 104), por sua vez, acrescentou a existência de “múltiplas e diversas secularizações no Ocidente.”

Assim, a associação entre secularização e modernização é um assunto em constante debate nas Ciências Sociais, não só no tocante a investigação sobre os fenômenos religiosos. Os autores pioneiros da Sociologia alinharam-se com algumas das ideologias secularistas desenvolvidas na Europa, no século XIX — liberalismo, socialismo, positivismo e republicanismo —, e partilharam ideias e valores com os “militantes do livre pensamento e das sociedades secularistas.” Eles consideraram a secularização como “ideal societário” e “projeto político”. (MARIANO, 2011, p. 241-242).

Cumprе ressaltar, no entanto, que a sociologia contemporânea não se eximiu dos pressupostos de ideologias secularistas, razão pela qual se considera que, na relação entre religião e política, a exclusão da religião da esfera pública, sobretudo em relação ao fundamentalismo ou conservadorismo, constituiu uma das bases da democracia, tanto para a garantia da liberdade e tolerância religiosas, quanto para a ampliação dos direitos humanos. (MARIANO, 2011, p. 242).

Por esse ângulo, Taylor (2012[2011], p. 167; 182) argumentou que o “secularismo” tem de ser pensado menos como a relação entre Estado e religião e mais como a “resposta” do Estado democrático às questões que lhe são apresentadas. O Estado tem de proteger, tratar com igualdade e ouvir todas as pessoas, independente de pertencerem ou se identificarem com alguma crença religiosa ou ainda não professarem nenhuma crença. Na visão do autor, a “neutralidade estatal” refere-se a não “favorecer” ou “desfavorecer” posições religiosas ou não religiosas. Dessa forma, sociedades democráticas devem ser organizadas não em torno de uma “religião civil”, mas de uma “filosofia da civilidade”, consagrando três normas expressas na sociedade contemporânea como direitos humanos, igualdade e não discriminação e, democracia.

Mas o que fazer quando posicionamentos religiosos são veiculados na esfera pública? Sobre esse aspecto, Habermas introduziu a ideia de “sociedade pós-secular” em “Fé e saber” (2001), texto que reproduziu o discurso pronunciado na recepção do “Prêmio da Paz” conferido pela Associação de Livreiros da Alemanha, aproximadamente um mês depois do acontecimento de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos. Nessa publicação, o autor expõe que as sociedades seculares devem considerar a influência das comunidades religiosas em seus processos de autocompreensão social. Se assim agirem, serão tidas como sociedades “pós-seculares”. À vista disso, os “cidadãos crentes” e “não crentes” entram em conflito em relação ao pluralismo de suas visões de mundo e quando aprendem a “lidar pacificamente” com essa dissonância, “reconhecem o que significam, em uma sociedade pós-secular, as condições *seculares* da tomada de decisões, estabelecidas pela Constituição.” (HABERMAS, 2013[2001], p. 8, grifo do autor).

E para que os “cidadãos crentes” não sejam excluídos da esfera pública, Habermas propõe o que denomina de “tradução cooperativa de conteúdos religiosos.” Seguindo essa ideia, antes de apresentarem seus argumentos na tentativa do consentimento, tais cidadãos deveriam “traduzir” suas convicções religiosas para uma “linguagem secular” no contexto pluralista das sociedades modernas. Nesse caso, “crentes” e “não crentes” deveriam aceitar a perspectiva do outro. Assim, como “os limites entre argumentos religiosos e seculares são inevitavelmente fluidos”, exige-se essa tarefa cooperativa entre ambos. (HABERMAS, 2013[2001], p.15-16).

Além disso, reescrevendo sobre o assunto, o autor argumenta na obra “Entre naturalismo e religião”<sup>5</sup> que os “cidadãos seculares” não devem negar o potencial de verdade presente nas visões de mundo religiosas, tampouco devem questionar os “cidadãos religiosos” por trazerem elementos religiosos às discussões públicas. E termina dizendo que uma cultura política liberal pode esperar, por parte dos “cidadãos seculares”, a participação na tradução da linguagem religiosa para uma “linguagem publicamente acessível.” (HABERMAS, 2006[2005], p. 119).

Quatro são as críticas recorrentes a essas proposições: a) pessoas com identidades forjadas por elementos religiosos podem não “conseguir” trazer ao debate argumentos seculares, de modo que a exigência de “tradução” pode ser um fardo e, por conseguinte,

---

<sup>5</sup> Esse livro é tradução livre da versão em espanhol HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo y religión.** Traducción de Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlo Velasco. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006. O original foi publicado em alemão sob o título “**Zwischen Naturalismus und Religion**” (2005).

excludente; b) esse fardo não é requerido aos “cidadãos seculares”, apesar de que eles deveriam ajudar os “cidadãos religiosos” no processo de “tradução”; c) ao que tudo indica, tal auxílio seria esperado em nome da solidariedade e uma vez que o Estado não pode impor “cargas desiguais” sobre os cidadãos; d) só que não há fundamento para demandar “tradução” aos “cidadãos seculares”, visto que eles não são responsáveis pela eventual “incapacidade” de “tradução” por parte dos “cidadãos crentes”. (BRUM, 2015, p. 133-134).

Além disso, sobre o debate entre Habermas e Ratzinger — o Papa Bento XVI —, Dierken (2014, p. 10) argumenta que ambos acreditam nas alianças entre razão e religião, pois elas seriam capazes de “traduzir reciprocamente determinações contrárias” da sua relação. Para haver esse papel de tradução, seria necessário que a religião implicasse conteúdos de razão e esta, por sua vez, deveria estar aberta à religião. Contudo, enquanto Habermas defende a diferença entre “fé e saber” e confere à religião o seu significado cultural na modernidade em razão da sua “estranheza”, Ratzinger não consegue conceber a razão independente da religião e da sua fé em Deus.

Certo é que as visões religiosas seguem permeando o espaço público e que o pluralismo não enfraqueceu a religião, como supôs Berger em “Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista” (2017). E mais, o próprio conceito de secularização e o de laicidade são utilizados de forma estratégica por grupos religiosos e secularistas em meio a disputas culturais e políticas. (MARIANO, 2011, p. 243). Diante disso, para aprofundar o debate, apresentam-se a ausência de consenso sobre os termos mencionados, o desenvolvimento do processo de secularização e laicidade no Brasil, bem como a presença da religião cristã na esfera pública brasileira.

## **1.2 Secularização, laicidade e liberdade religiosa no Brasil**

A utilização do termo “secularização” e seus correlatos, secularismo, secular e secularista, é predominante na literatura escrita em inglês e em alemão. Contudo, em espanhol, francês e português, tal termo é intercambiado com “laicidade” e suas derivações, laico, laicista e laicização. Estes últimos estão presentes nos debates acadêmicos e políticos que envolvem as relações entre religião e política e Igreja e Estado. (MARIANO, 2011, p. 243-244).

A laicidade tem sua origem no século XVIII, quando regimes jurídico-políticos substituíram a visão metafísica e teocrática por um modelo de governo baseado na

soberania popular e na garantia das liberdades individuais. O secularismo, por sua vez, distinto do regime jurídico do Estado, refere-se a doutrina política de uma sociedade, em relação a sua emancipação do religioso. Portanto, a categoria secular diz respeito a forma como o Ocidente demarcou, em oposição ao período medieval, sua modernidade e religião. (MONTERO, 2013, p. 14).

Há quem utilize o termo secularização no lugar de secularismo ou apresente significados que se complementam. Secularização, segundo Mariano (2011, p. 244), diz respeito a redução da presença ou influência de instituições, crenças e práticas religiosas nas instituições jurídicas e políticas, enquanto Montero (2016, p. 147) aponta que o conceito versa não só sobre o “processo social e histórico da diferenciação das esferas”, mas também “da privatização da religião”. Casanova (1994, p. 211), partindo da ideia de que estava ocorrendo a “desprivatização da religião no mundo moderno”, escreveu que a teoria da secularização é composta de três proposições “diferentes, desiguais e não integradas”, a saber: “secularização como diferenciação das esferas seculares das instituições e normas religiosas; como o declínio das crenças e práticas religiosas e, como marginalização da religião para uma esfera privatizada.”

Sobre essas proposições, Casanova (1994, p. 212-216) registrou que a primeira tese, a secularização como diferenciação, é o núcleo da teoria da secularização. Entretanto, ele mesmo asseverou que a diferenciação e a emancipação entre as esferas seculares e religiosas aumentam o número de “religiões públicas”, isto é, grupos ou movimentos religiosos que disputam, com grupos seculares, espaço e poder na esfera pública. Desse modo, a “privatização religiosa não é uma tendência estrutural moderna [...], mas uma opção”, o que significa que essa diferença não implicou que a religião estivesse limitada ao espaço privado, mas chamou a atenção para os limites da secularização da sociedade, do Estado e da política.

Pierucci (2008, p. 12) argumenta que o importa é a secularização do Estado “como ordem jurídica”:

Em vez de ficarmos a nos agastar girando em falso em torno de uma controvérsia insolúvel a respeito da extensão maior ou menor da secularização entendida como secularização da vida das pessoas, ou mesmo, vá lá, da secularização cultural, seja lá o que isso queira dizer, creio que só teremos a ganhar, tanto no plano teórico quanto no prático, se voltarmos a pensar que *a secularização que importa em primeiro, [...] a secularização que importa antes de tudo, repito, é a secularização do Estado como ordem jurídica.* (Grifos do autor).

O autor (2004, 2008) chama a atenção para o declínio das tradições religiosas e a necessidade de se desenvolver uma “sociologia da modernidade religiosa.” A “modernidade religiosa” se caracteriza, em resumo pela “secularização no plano jurídico-estatal, liberdade religiosa no plano individual e agito religioso no plano cultural.” (PIERUCCI, 2008, p. 15). Contudo, algumas insuficiências teóricas são apontadas aos textos de Pierucci<sup>6</sup> e, no caso brasileiro, não se pode olvidar que mesmo com a separação entre Igreja e Estado — que será abordada mais adiante —, hipótese na qual leis revisáveis e não divinamente relevadas regulam a vida em sociedade, há a convivência e o crescimento de um segmento religioso — evangélico — em um país que se propõe laico.

Nesse caso, Montero (2006, p. 49) alega que no lugar de se admitir a privatização da prática religiosa, deve-se identificar os aspectos que as formas religiosas assumiram em cada sociedade, de acordo com as suas maneiras de diferenciar e articular a esfera pública do Estado e a esfera privada da sociedade. Ademais, afirma que no caso brasileiro, o processo de separação entre Igreja e Estado posicionou a religião na sociedade civil. Portanto, a constituição de Estados seculares não tem como consequência imediata a privatização da religião no espaço doméstico e familiar.

A questão de diferenciar ou não os conceitos — laicidade e secularização — e suas derivações constitui uma disputa teórica entre pesquisadoras e pesquisadores espanhóis, ingleses, franceses, latino-americanos<sup>7</sup> e portugueses. (MARIANO, 2011, p. 245). Não cabe aqui optar por um ou outro, mas demarcar as suas semelhanças e delimitações conceituais. Sendo assim, importa refletir sobre o desenvolvimento desses processos no cenário brasileiro.

Em primeiro lugar, não há como negar a hegemonia histórica da religião cristã no contexto brasileiro. No período colonial, os benefícios concedidos pelo Padroado Real à Coroa Portuguesa, ao longo de três séculos, consolidaram o catolicismo na sociedade. Nesse sentido, de acordo com Montero (2011, p. 1), três foram as consequências para a formação do campo religioso e da esfera pública contemporânea, a saber:

Em primeiro lugar, tornou o Catolicismo a linguagem política da colônia e do regime imperial [...]. Em segundo lugar, a vastidão do território a ser controlado quando comparados à escassez dos meios eclesiásticos e estatais levou ao florescimento de uma fé cristã popular relativamente autônoma [...]. Em terceiro lugar, em função do caráter estatal do catolicismo, a religião cristã se tornou o paradigma de referência para avaliar, controlar e educar toda espécie de prática

---

<sup>6</sup> GODOY; BUTIGNOL (2017) trazem um tópico sintetizando as contribuições de Pierucci ao estudo das religiões no Brasil e outro, com as críticas ao seu pensamento.

<sup>7</sup> De acordo com Taylor (2012, p. 158), “secular” é uma palavra originada na “cristandade latina”.

popular tanto no campo religioso, quanto no espaço público das cidades. Catequese e Civilização foram percebidas como políticas públicas intercambiáveis até pelo menos a primeira metade do século XX.

Essas particularidades históricas, que integraram a formação do Estado nacional brasileiro, permitem a análise de que diferentemente de outros Estados europeus, como o francês, não haviam outras religiões na sociedade brasileira. Desse modo, a República não instituiu o pluralismo religioso, mas a secularização, haja vista que, até a primeira metade do século XX, práticas mágicas e danças de possessão não eram reconhecidas como religiosas, mas eram consideradas como “costumes in-civilizados”. (MONTERO, 2011, p. 2).

Essa repressão era feita em nome das leis penais e sanitárias, que deveriam assegurar a moralidade pública e a saúde individual. (MONTERO, 2011, p. 2). O cenário dessa repressão somente mudou quando, por exemplo, o espiritismo, a umbanda<sup>8</sup> e o candomblé foram reconhecidos como religião, nas décadas de 1920 a 1960. O processo de descriminalização de práticas mediúnicas espíritas ocorreu mediante debate jurídico e, no caso da possessão, em torno da discussão entre as ciências médicas e antropológicas. Então, foi nesse contexto de repressão médico-legal e da passagem da “magia” à nível de “religião”, que se construiu o pluralismo religioso no Brasil. (MONTERO, 2006).

No tocante a laicidade, veja-se o que dispuseram as Constituições<sup>9</sup> do Brasil:

- a) **1824** — A Constituição Política do Império do Brasil, em seu artigo 5º, estabelecia que: “a Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo”;
- b) **1891** — A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, a primeira constituição republicana, oficializou a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico. Foram estabelecidas: a liberdade de culto (arts. 11 e 72, §§3º e 7º); a laicização do ensino público (art. 6º); o casamento civil (72, §4º); a impossibilidade de subvenção oficial a qualquer culto ou igreja (art. 72, §7º); a secularização dos cemitérios (art. 72, §5º), além da transferência da atribuição de

---

<sup>8</sup> De acordo com Montero (2006, p. 53) os terreiros de umbanda, para não sofrerem perseguições policiais, eram registrados em cartório como “espíritas”.

<sup>9</sup> Somente as Cartas Constituintes de 1891 e 1937 não fizeram menção à proteção de Deus em seus preâmbulos, como encontrado nas Constituições de 1934, 1946, 1967 e 1988. Ocorre que o preâmbulo não tem força de lei e não estabelece nenhum vínculo com qualquer grupo religioso, ainda que haja uma funcionalidade simbólica nessa expressão.

emissão de atestados de óbito e de certidão de nascimento, do clero católico para o Estado;

- c) **1934** — A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil manteve o caráter secular dos cemitérios (art. 113, 7); previu que o casamento religioso poderia ter os mesmos efeitos do casamento civil, desde que não contrariasse a ordem pública e os bons costumes (art.146); dispôs sobre a assistência religiosa em hospitais, penitenciárias, expedições militares e outros estabelecimentos oficiais, sem ônus para os cofres públicos (art. 113, 6) e, que o ensino religioso teria natureza facultativa, de acordo com a confissão da aluna ou do aluno, manifestada pelos responsáveis (art. 153);
- d) **1937** — A Constituição dos Estados Unidos do Brasil, em relação às Constituições anteriores, não evocou a proteção de Deus em seu preâmbulo;
- e) **1946** — A Constituição dos Estados Unidos do Brasil normatizou a questão da separação entre Igreja e Estado, dispondo que as associações religiosas adquiririam personalidade jurídica na forma da lei civil (art. 141, §7º); previu o direito da trabalhadora e do trabalhador gozar de feriados religiosos (art. 157, VI); sistematizou os efeitos do casamento religioso, que teria efeitos civis se observados os impedimentos e as prescrições da lei e se fosse inscrito no Registro Público (art. 163, §1º) e incluiu a escusa de consciência no dispositivo sobre a determinação da impossibilidade da privação de direitos por motivo de crença religiosa (art. 141, §8º);
- f) **1967**, Constituição da República Federativa do Brasil e Emenda Constitucional **1/69** — não trouxeram grandes inovações no que diz respeito à laicidade;
- g) **1988** — A Constituição da República Federativa do Brasil manteve: a liberdade de consciência, crença e culto (art. 5º, VI); a assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva (art. 5º, VII); a impossibilidade de privação de direitos por motivo de crença religiosa, salvo se a cidadã e o cidadão as invocarem para se eximir de obrigação legal a todos imposta (art. 5º, VIII); a separação entre Igreja e Estado (art. 19, I); a imunidade tributária aos templos de qualquer culto (art. 150, VI, 'b'); o ensino religioso de caráter facultativo (art. 210, §1º) e a possibilidade do casamento religioso ter efeito civil (art. 226, §2º).

A Constituição de 1891 foi considerada um marco, pois estabeleceu a separação entre Igreja (Católica) e Estado. Todas as Cartas Magnas que a sucederam dispuseram sobre a vedação em “estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos

religiosos” e em manter “relações de dependência ou aliança” com qualquer culto religioso ou igreja ou os seus representantes, ressalvado o interesse público. Entretanto, os debates contemporâneos não se eximem de questionar essa suposta neutralidade do Estado. (MARIANO, 2011; ORO, 2011; VITORINO, 2018).

A Constituição de 1988, conhecida como Constituição cidadã, assim como as Cartas que a antecederam, não se referiu aos termos “laico” ou laicidade”, mas é assente que o seu artigo 19 instituiu a separação entre Igreja e Estado. Ocorre que é em nome dessa mesma laicidade que grupos religiosos, sobretudo evangélicos, defendem o seu direito à liberdade religiosa de “condenar” a homossexualidade e a prática do aborto e, ao contrário, integrantes do movimento LGBTQI<sup>10</sup> requerem a criminalização da homofobia, incluindo os discursos religiosos, o que implicaria a adoção, em certa medida, de limites legais ao exercício da liberdade religiosa. (MARIANO; ORO, 2013, p. 4).

Na América Latina, todos os países, incluindo Cuba, asseguram em seu ordenamento jurídico a liberdade religiosa e, em geral, privilegiam a Igreja Católica, sendo mais influenciados por líderes religiosos se comparados aos Estados europeus. (MARIANO; ORO, 2013, p. 4). Diferentes, então, são as percepções que “fiéis” e “simpatizantes” têm sobre a liberdade religiosa nos contextos brasileiro e latino-americano. Só que especificamente no Brasil, a religião é o componente mais relevante da construção individual e da inserção social de seus cidadãos. (ORO, 2011, p. 231-232).

A invocação à proteção de Deus no preâmbulo, por exemplo, e as consequentes polêmicas geradas nas Assembleias Constituintes de 1933/1934, 1946, 1987/1988, mostram que a menção a Deus é constantemente utilizada por líderes religiosos como instrumento “retórico e político” de legitimação do uso de símbolos religiosos em repartições públicas, bem como de afirmação de que tanto o país, quanto o povo brasileiro são cristãos. (RANQUETAT JÚNIOR, 2013). E, nesse sentido, não se pode olvidar que lideranças católicas constituíram um *lobby* para requerer e garantir: a invocação a Deus nas Cartas Magnas, os feriados religiosos, a construção da estátua do Cristo Redentor no Rio de Janeiro e a promoção de Nossa Senhora Aparecida à padroeira do país. (MARIANO; ORO, 2013, p. 8).

---

<sup>10</sup> LGBTQI: Lésbicas, Gays, Transexuais, Travestis, Transgêneros, Queer e Intersexuais. Contudo, em sua linguagem oficial, a Organização das Nações Unidas (ONU) utiliza a expressão LGBTI, referindo-se a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexo. Disponível em: < <https://nacoesunidas.org/tema/lgbti/>> Acesso em: 2 fev. 2019.

Esse cenário seria alterado quando da “explosão pentecostal”, que protagonizou a expansão de um cenário religioso pluralista marcado pela competição religiosa por mercado. Igrejas pentecostais se fizeram presentes nos bairros pobres e periféricos e começaram a transformar “rebanhos religiosos em curais eleitorais e pastores em cabos eleitorais, a criar e a comandar partidos políticos.” Juntamente com os católicos, se colocaram na posição de “guardiães da moralidade tradicional” e, por conseguinte, em contraposição à descriminalização do aborto, à união civil de pessoas do mesmo sexo e às demandas de igualdade de direitos por parte da população LGBTQI. (MARIANO; ORO, 2013, p. 8-9).

Nessa continuação, é preciso observar que, mesmo que a laicidade guarde relação com a tensão entre catolicismo e Estado brasileiro (ORO, 2011; MONTERO, 2013; GIUMBELLI, 2013), o aumento do número do segmento evangélico e, por sua vez, do conservadorismo (ALMEIDA, 2017) trouxe mudanças na ocupação do espaço público — político-partidário e na mídia eletrônica. (MARIANO; ORO, 2013, p. 9). A questão do aborto é um exemplo disso. Reuniram-se em torno desse tema católicos e evangélicos “pró-vida”, mesmo com suas divergências e disputas religiosas, contra a suposta “cultura da morte”. (MACHADO, 2013). Membros da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) se opõem, inclusive, às permissões legais de tal prática — resultante de estupro (artigo 128, I, Código Penal), que acarrete risco à vida da gestante (artigo 128, II, Código Penal) e em caso de feto anencefálicos (ADPF 54). (MACHADO, 2013).

Evangélicos, católicos e laicos estão em constante disputa em meio a liberdade religiosa, que é o princípio fundamental da laicidade. Ocorre que esse dispositivo jurídico, por si só, não assegura o fim da discriminação religiosa, seja positiva ou negativa, por parte do Estado. A laicidade, portanto, não gera como consequência a secularização, mas a antecede. O Estado brasileiro, a Igreja Católica e o segmento evangélico seguem mantendo relações de proximidade, sendo essa a “laicidade à brasileira”. (ORO, 2011, p. 234-235). Assim, sendo evidente a presença e a influência das religiões cristãs na esfera pública, é preciso compreender o que esse conceito significa. Para tanto, optou-se pela concepção habermasiana.

### 1.3 Conceito de esfera pública em Jürgen Habermas

O autor Jürgen Habermas é comumente associado a Teoria Crítica como integrante da “segunda geração” da Escola de Frankfurt<sup>11</sup>. Essa expressão, “teoria crítica”, surgiu para denominar o tipo de teoria desenvolvido pelos pesquisadores ligados ao Instituto de Pesquisas Sociais<sup>12</sup> e é atribuída ao texto “Teoria tradicional e teoria crítica”, de Max Horkheimer, publicado em 1937 pela revista do Instituto. A Teoria Crítica, que teve como referência as obras de Karl Marx e o marxismo, é um programa que se contrapõe às teorias tradicionais. Enquanto para essa última o objetivo é classificar o objeto para poder manejá-lo para fins de dominação da natureza, na teoria crítica o intuito é transformar o objeto, compreendendo-o, com a intenção de emancipá-lo de todas as formas de dominação e de reconciliá-lo com a natureza. (FLECK, 2017, p. 100-101;111).

Além disso, a teoria desenvolvida pelos teóricos críticos<sup>13</sup> nasce com as inquietações de cidadãos e cidadãos. Desse modo, a teoria crítica também se caracteriza pelo alto nível de reflexividade e, por este motivo, precisa ser consciente de suas intervenções nos debates públicos. Ademais, é necessário compreender o contexto e as relações de força em que está inserida. Esses são os eixos que se entrecruzam entre os teóricos da chamada “primeira geração”. (FLECK, 2017, p. 116.) Contudo, certo é, de acordo com Terra e Repa (2011, p. 245) que a ideia de “escola” confere uma “homogeneidade doutrinária” a distintos autores e, ao mesmo tempo, esconde a sua interdisciplinariedade.

No entanto, na visão de Fleck (2017, p. 116-117) pode-se observar que há rupturas e contrastes com as “segunda e terceira gerações”. Habermas, no fim da década de 1960, apontou uma virada epistêmica que se concretizou na década de 1980, com a publicação de “Teoria da Ação Comunicativa” ou “Teoria do agir comunicativo”. Nesse caso, a teoria crítica, ao invés de se preocupar diretamente com o objeto, passou a se ocupar com as condições de possibilidade para basear, normativamente, a sua crítica social. A

---

<sup>11</sup> A Escola de Frankfurt não é uma escola, propriamente dita, mas constitui um grupo de pesquisadores que se reuniam nessa cidade alemã e criaram o Instituto de Pesquisa Social, na década de 1920, vinculado a Universidade de Frankfurt. De acordo com Nobre (2003, p. 8), a Escola de Frankfurt “designa [...] uma forma de intervenção político-intelectual (mas não partidária) no debate público alemão do pós-guerra, tanto no âmbito acadêmico, como no da esfera pública entendida mais amplamente.”

<sup>12</sup> No original alemão: “Institut für Sozialforschung”.

<sup>13</sup> Freyenhagen (2017, p. 357) sugere a seguinte classificação das gerações de pensadores associados a Escola de Frankfurt: Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse como autores da primeira geração; Habermas, como autor de destaque da segunda geração e, Axel Honneth como membro proeminente da terceira geração. Nobre (2003, p. 10) concorda em que é possível incluir Habermas como representante da segunda geração.

fundamentação de critérios normativos é que deveriam ancorar a crítica social e não mais a identificação das tendências sociais.

Antes da publicação da década de 1980, Habermas ficou amplamente conhecido por reconstituir a noção de esfera pública a partir da sociedade liberal burguesa em seu livro “Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa” (1962). Tal conceito foi rearticulado ao longo de suas demais obras, tais como “Teoria do agir comunicativo” (1981), “Direito e democracia: entre facticidade e validade” (1992) e “A inclusão do outro: estudos de teoria política” (1996). Entretanto, a presente pesquisa não aprofundará o debate com base em todo o desenvolvimento do conceito de “esfera pública” ao longo de mais de 30 anos de produção teórica<sup>14</sup>, mas irá apresentá-lo brevemente, a partir da tradução de suas obras para a língua portuguesa, a fim de dialogar com a proposta do marco teórico, quer seja, a teoria feminista deliberativa.

Uma das principais contribuições atribuídas a Habermas, portanto, diz respeito a reformulação do conceito de “esfera pública” (*Öffentlichkeit*), que tem origem em sua tese de livre-docência apresentada à Faculdade de Filosofia de Marburg e publicada, na década de 1960, como “Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa<sup>15</sup>.” De acordo com o autor, os termos “público” e “esfera pública” têm inúmeros significados. Na cidade-estado grega, “o caráter público constituiu-se na conversação (*lexis*).” E a participação na esfera pública, por parte dos cidadãos livres (*koiné*), estava condicionada à sua autonomia privada como “senhores da casa” (*oikos*), ou seja, a sua autonomia na esfera privada. (HABERMAS, 2003[1962], p. 13-14).

Nesse sentido, a posição na cidade-estado grega (*pólis*) estava atrelada a posição de “déspota doméstico” (*oikos-despotes* ou *pater familias*), em que a esfera pública da *pólis* grega se contrapunha como um espaço de “liberdade e continuidade.” A *pólis*, então, espaço comum ao *koiné*, oferecia o reconhecimento das virtudes na esfera pública, a partir das suas manifestações. (HABERMAS, 2003[1962], p. 14-16).

Ao longo da Idade Média, as categorias “público” e “privado” integraram as definições no Direito Romano, sendo a “esfera pública” designada como *res publica*. No entanto, tais categorias só tiveram aplicação processual jurídica com “o surgimento do

---

<sup>14</sup> Com as referências de Habermas aos escritos de Alfred Schütz, Edmund Husserl, Emile Durkheim, George Mead, Hegel, Immanuel Kant, Karl Marx, Max Weber, Niklas Luhmann, Talcott Parsons, dentre outros autores.

<sup>15</sup> Traduzido do original alemão: “**Strukturwandel der Öffentlichkeit**” (1962).

Estado moderno e com aquela esfera da sociedade civil separada dele.” Ocorre que, até os dias atuais, a esfera pública é tida como um “princípio organizacional do ordenamento político.” (HABERMAS, 2003[1962], 16-17).

Para escrever sobre esse conceito, a análise teórica de Habermas recaiu sobre a formação e decadência da esfera pública burguesa, demarcando a sua dimensão histórica. De acordo com Silva (2001, p. 120), Habermas privilegiou essa esfera haja vista a sua predominância nos séculos XVIII, XIX e XX<sup>16</sup>. Para Habermas, a esfera pública burguesa era constituída por pessoas privadas que se reuniam enquanto um público, para manifestarem sua opinião sobre temas de interesse geral e seus problemas em comum. Dito de outro modo, a esfera pública burguesa podia ser entendida como a esfera de pessoas privadas que se relacionavam entre si, na esfera pública, como público. (HABERMAS, 2003[1962], p. 43). É nesse sentido que, baseado na possibilidade da racionalização da argumentação, se concebeu a noção de “opinião pública”.

Além disso, escrevendo sobre a estrutura da esfera pública burguesa no século XVIII, o autor chamou a atenção para o que denominou de “esfera pública literária” (*literarische Öffentlichkeit*):

A “cidade” não é apenas o centro vital da sociedade burguesa [...] ela caracteriza, antes de mais nada, uma primeira esfera pública literária que encontra as suas instituições nos *coffee-houses*, nos *salons* e nas comunidades de comensais. Os herdeiros daquela sociedade de aristocratas humanistas, em contato com os intelectuais burgueses que logo passam a transformar as suas conversações sociais em aberta crítica, rebentam a ponte existente entre a forma que restava de uma sociedade decadente, a corte, e a forma primeira de uma nova: a esfera pública burguesa. (HABERMAS, 2003[1962], p. 45, grifos do autor).

A “esfera literária” a que o autor se referiu no excerto acima dá origem a chamada “esfera pública política” (*politische Öffentlichkeit*), que por meio da “opinião pública”, intermediava as relações entre o Estado e a sociedade civil burguesa. (HABERMAS, 2003[1962], p. 46). A esfera pública política surgiu do encontro entre os herdeiros da sociedade aristocrata e humanista e a camada intelectual da burguesia. A esfera pública burguesa constituiu-se, então, como uma instância em que se tornou possível problematizar os assuntos de interesse geral que antes eram monopolizados pela igreja e pelo Estado, compreendendo a “publicidade crítica” da esfera pública burguesa. (SILVA, 2001, p. 123).

---

<sup>16</sup> Silva (2001, p. 136) aponta que esses três momentos correspondem ao “surgimento, expansão e declínio ou descaracterização” da esfera pública burguesa.

Na camada mais “ampla” da esfera pública burguesa, a esfera do “público” surgiu como “ampliação” e “suplementação” da esfera privada. (HABERMAS, 2003[1962], p. 67). A esfera privada compreenderia o setor de troca de mercadorias, o trabalho social e também a família — patriarcal burguesa —, com sua “esfera íntima” — local em que historicamente nasceu a “privacidade”. (HABERMAS, 2003[1962], p. 46). Nesse sentido, pensando sobre as “estruturas sociais da esfera pública”, Habermas escreve que quando os “indivíduos conscientizados” se apropriam da esfera pública e a transformam em uma esfera em que a crítica é dirigida ao poder do Estado, há uma “refuncionalização” (*Umfunktionierung*) da esfera pública literária, com as “experiências da privacidade do público” ingressando na esfera pública política. (HABERMAS, 2003[1962], p. 68).

Originada no âmbito da família burguesa patriarcal, “a experiência de uma privacidade orientada para um público” (SILVA, 2001, p. 125), foi fundamental para a constituição de uma esfera pública política. Nesse interim, Habermas (2003[1962], p. 68) afirma que,

[As camadas burguesas] constituem o público que, daquelas antigas instituições dos cafés, dos salões, das comunidades de comensais, há muito já se emancipou e agora é mantido reunido através da instância mediadora da imprensa e de sua crítica profissional. Constituem a esfera pública de uma argumentação literária, em que a subjetividade oriunda da intimidade pequeno-familiar se comunica consigo mesma para se entender a si própria.

As diferentes instituições da esfera pública burguesa, como os cafés, eram espaços em que os artigos produzidos “pela imprensa e sua crítica profissional” (HABERMAS, 2003[1962], p. 68) eram discutidos. Porém, como esses jornais também publicavam cartas de leitores, o espaço de sociabilidade também era palco de debates sobre o que era escrito pelo próprio público. Mas qual era esse público? Participavam da esfera pública literária mulheres, homens e proprietários privados, ao passo que, na esfera pública política, mulheres e homens não-proprietários — ou “dependentes” — estavam excluídos<sup>17</sup>. (HABERMAS, 2003[1962], p. 73).

Nesse sentido, a temática da “esfera pública moderna”, se comparada com a antiga, foi transportada de um grupo de cidadãos que agem em conjunto para uma sociedade que debate publicamente. (HABERMAS, 2003[1962], p. 68-69). De acordo com Habermas (2003[1962], p. 69), “a tarefa política da esfera pública burguesa”, até aqui, era a de regulamentar “a sociedade civil — por oposição da *res publica*. ” Assim, a

---

<sup>17</sup> A exclusão de determinados grupos é uma das questões que permeará a crítica feminista ao conceito habermasiano de esfera pública.

esfera pública burguesa desenvolveu uma consciência política que, contrariamente ao absolutismo monárquico, objetivou não só conceber e exigir leis de caráter genérico e abstrato, como também afirmar que a “opinião pública” era a única fonte de legitimação das leis. (HABERMAS, 2003[1962], p. 71).

Avançando sobre o conceito de esfera pública, o debate volta a aparecer na obra “Direito e democracia: entre facticidade e validade<sup>18</sup>” (1997[1992]), no qual Habermas escreveu que a esfera pública não pode ser compreendida como “instituição”, “organização” ou “sistema”, mas como uma “rede adequada para a comunicação de conteúdo, tomadas de posição e opiniões”, em que “os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas” reunidas em temas específicos. (HABERMAS, 1997[1992], v. II, p. 92).

Nesse sentido, a esfera pública é reproduzida por meio do “agir comunicativo”, em que é necessária uma linguagem comum ou “natural”, para manter a compreensão geral da “prática comunicativa” corrente no cotidiano. (HABERMAS, 1997[1992], v. II, p. 92). A concepção sobre esse “agir” deriva de seu livro publicado em dois volumes, “Teoria do agir comunicativo<sup>19</sup>” (2012[1981]). Nessa obra, que é anterior a “Direito e democracia”, o autor escreve que a “ação comunicativa” ocorre quando

[...] os planos de ação dos atores envolvidos são coordenados não por meio de cálculos egocêntricos do êxito que se quer obter, mas por meio de **atos de entendimento**. No agir comunicativo os participantes não se orientam em primeira linha pelo êxito de si mesmos; perseguem seus fins individuais sob a condição de que sejam capazes de conciliar seus diversos planos de ação com base em definições comuns sobre a situação vivida. (HABERMAS, 2012[1981], v. I, p. 496, grifo nosso).

Por “entendimento” compreende-se um comum acordo que é racionalmente motivado e perseguido pelos participantes das interações comunicativas. (HABERMAS, 2012[1981], v. I, p. 147). Então, para Habermas (2012[1981], v. I, p. 497), a ação comunicativa tem origem na interação entre dois ou mais sujeitos capazes de falar e agir, que estabelecem relações interpessoais para compreenderem as situações vivenciadas em um determinado contexto social e orientarem suas ações por meio de um “entendimento”. Esse “entendimento” é construído intersubjetivamente no “mundo da vida” (*Lebenswelt*). (HABERMAS, 2012[1981], v. I, p. 138).

---

<sup>18</sup> Traduzido do original alemão: **Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats** (1992).

<sup>19</sup> Traduzido do original alemão: **Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationallität und gesellschaftliche Rationalisierung**. Band. I (1981) e **Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft**. Band. II (1981).

Sobre o conceito de “mundo da vida”, em “Teoria do agir comunicativo”, Habermas (2012[1981], v. I, p. 139) argumenta que

O mundo da vida acumula o trabalho interpretativo prestado pelas gerações precedentes; ele é o contrapeso conservador que se opõe ao risco do dissenso, que surge com todo processo atual de entendimento. Pois as pessoas que agem comunicativamente podem alcançar um entendimento apenas acerca de posicionamentos positivos ou negativos sobre pretensões de validade criticáveis.

O “mundo da vida”, para o autor alemão, é o cenário do “agir comunicativo” em que acontecem os atos de fala por meio dos quais, comunicativamente, as pessoas alcançam o “entendimento”. O “mundo da vida”, aberto ao dissenso, também é uma fonte de interpretações para essas pessoas e a esfera pública, por sua vez, é característica do “mundo da vida”. Ainda sobre esse conceito, Habermas faz uma distinção entre “mundo da vida” e “sistema”, no segundo volume de seu livro “Teoria do agir comunicativo” e em seu livro “Direito e democracia”.

Sobre a diferenciação<sup>20</sup> acima referida, Lubenow (2010, p. 229-230) escreve que, enquanto em “Teoria do agir comunicativo”, a esfera pública é característica do mundo da vida, tendo um “caráter defensivo” por assegurar sua autonomia frente ao sistema administrado; em “Direito e democracia”, a esfera pública tem um “caráter ofensivo” diante dos processos formais mediados institucionalmente. Vale o destaque para o fato de que, nessa última obra, a ênfase reside nos processos de institucionalização. Sendo assim, Habermas passa a compreender que os processos de comunicação e de tomadas de decisão estão inseridos em uma esfera pública que permite a inserção, no sistema político, dos conflitos oriundos da sociedade civil.

É a “sociedade civil”, composta por “movimentos, organizações e associações”, que informam ao Estado sobre seus interesses gerais e problemas comuns. Isso significa que o “núcleo” da sociedade civil — “associações e organizações livres, não estatais e não econômicas” — forma uma “associação que institucionaliza os discursos” do público de pessoas privadas, “capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas” (HABERMAS, 1997[1992], v. II, p. 99-100) e transportando-os para o sistema político.

Em relação ao sistema político, Habermas escreve sobre a circulação do poder regulado pelo Estado de direito, em que os processos de comunicação e de tomadas de

---

<sup>20</sup> Habermas discute tal diferenciação a partir das propostas de Niklas Luhmann e Talcott Parsons.

decisão estão orientados no eixo centro-periferia (HABERMAS, 1997[1992], v. II, p. 85), conforme se pode observar:

O núcleo do sistema político é formado pelos seguintes complexos institucionais, já conhecidos: a administração (incluindo o governo), o judiciário e a formação democrática da opinião e da vontade (incluindo as corporações parlamentares, eleições políticas, concorrência entre partidos, etc.). Portanto, esse centro, que se perfila perante uma periferia ramificada, através de competências formais de decisão e de prerrogativas reais, é formado de modo “poliárquico”. No interior do núcleo, a “capacidade de ação” varia, dependendo da “densidade” da complexidade organizatória. O complexo parlamentar é o que se encontra mais aberto para a percepção e a tematização de problemas sociais; porém, comparado ao complexo administrativo, ele possui uma capacidade menor de elaborar problemas. Nas margens da administração forma-se uma espécie de periferia *interna*, que abrange instituições variadas, dotadas de tipos diferentes de direitos de auto-administração ou de funções estatais delegadas, de controle ou de soberania (universidades, sistemas de seguros, representações de corporações, câmaras, associações beneficentes, fundações, etc.). Tomado em seu conjunto, o núcleo possui uma periferia *exterior*, a qual se bifurca, grosso modo, em *compradores e fornecedores*. (HABERMAS, 1997[1992], v. II, p. 86, grifos do autor).

Portanto, a leitura do excerto acima permite a compreensão de que os processos de comunicação e decisão “estão ancorados no componente social do mundo da vida” (HABERMAS, 1997[1992], v. II, p. 85), em que os conflitos da “periferia” são inseridos no “sistema político” por meio da esfera pública. Tal sistema já não é mais concebido de maneira “autopoiética”, mas de forma “poliárquica”. Isso demonstra o foco direcionado para a institucionalização. O processo de normatização, iniciado pela formação da opinião e da vontade em esferas públicas informais, desemboca nas instâncias formais de deliberação por meio da via procedimental. E essa desobstrução à institucionalização repousa no conceito de democracia procedimental e deliberativa. (LUBENOW, 2010, p. 230).

Diante do exposto, o tópico seguinte conterà a exposição do conceito de democracia procedimental e deliberativa, com destaque para a noção de esfera pública deliberativa.

### **1.3.1 Modelo procedimental, democracia deliberativa e esfera pública deliberativa**

Não obstante Habermas não ter sido o pioneiro a escrever sobre deliberação, ele é o autor que se destaca na defesa da teoria deliberativa de democracia, de modo que, após seu livro “Direito e democracia”, publicado originalmente em 1992, procede a maior parte

da literatura que discute sobre democracia deliberativa. Nessa obra, o autor se volta à questão da “institucionalização”, orientado pelo paradigma procedimental de democracia. Por esta razão, a preocupação está centrada nos pressupostos, nos arranjos institucionais e nos instrumentos de controle político, para observar como a formação discursiva da opinião e da vontade pode ser institucionalizada. (LUBENOW, 2010, p. 230-231).

Nesse sentido, pensando em uma teoria da democracia em termos institucionais, a noção de política deliberativa parte de duas tradições teórico-políticas, quer sejam, as concepções liberal e republicana. Assim, Habermas propõe um modelo normativo alternativo, o procedimental, comparando, nesses três modelos, o processo de formação democrática da opinião e da vontade políticas. Além disso, como a diferença entre os dois primeiros modelos reside no papel do processo democrático, também há distinções quanto a compreensão sobre as seguintes concepções: cidadão, direito e processo político. (HABERMAS, 2002[1996]). Dessa forma, para dissertar sobre o assunto, recorre-se ao seu livro mais recente “A inclusão do outro: estudos de teoria política”<sup>21</sup> (2002[1996]), em sua tradução para a língua portuguesa.

No modelo liberal, o processo democrático está voltado ao interesse da sociedade, de modo que a política tem a função de reunir e impor os interesses sociais por meio do “poder político para fins coletivos.” Na concepção republicana, por sua vez, a política é elemento constitutivo do “processo de coletivização social”, isto é, como “forma de reflexão sobre um contexto de vida ético.” Nesse caso, tem-se como fonte da “integração social” não somente o poder administrativo e o interesse particular, mas também a “solidariedade”. Ao estabelecimento da vontade política direcionado ao “entendimento mútuo” almejado pelo viés comunicativo, admite-se uma “base social” que independa da administração pública e da “mobilidade socioeconômica privada” e que, ao mesmo tempo, impossibilite a “comunicação política” de ser absorvida pelo Estado e pelo mercado. A esse “desacoplamento” equivale uma “retroalimentação” do poder administrativo pelo poder comunicativo derivados do processo de formação da opinião e da vontade políticas. (HABERMAS, 2002[1996], p. 269-271).

Dos dois modelos normativos apresentados — liberal e republicano — surgem outras diferenciações. Em relação ao conceito de cidadã/cidadão, no modelo liberal, o seu *status* é definido à medida dos direitos individuais de que dispõem diante dos demais cidadãos e do Estado. Eles são portadores de direitos subjetivos — direitos negativos —,

---

<sup>21</sup> Traduzido do original alemão: **Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie** (1996).

que garantem espaço de ação livre de coação externa. Os direitos políticos oferecem aos cidadãos a oportunidade de validar seus interesses e transformá-los em uma “vontade política que exerça influência sobre a administração.” Dessa maneira, as cidadãs e os cidadãos — membros do Estado — têm a possibilidade de controlar o exercício do poder estatal em prol dos seus interesses na sociedade. (HABERMAS, 2002[1996], p. 271).

Na concepção republicana, os direitos de “comunicação”, “participação” e de “comunicação política” são direitos positivos. Eles garantem a participação em uma ação comum, de modo que as cidadãs e os cidadãos se tornam “sujeitos politicamente responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais.” A força do poder estatal democrático tem origem no poder gerado comunicativamente pelas cidadãs e pelos cidadãos e é legitimado pelo fato de defender a práxis das suas autodeterminações por meio da “institucionalização da liberdade pública.” A justificação do Estado está na garantia de um “processo inclusivo” de formação da opinião e da vontade, em que “cidadãos livres e iguais chegam ao acordo mútuo quanto a quais devem ser os objetivos e normas” que coincidam com o interesse comum. (HABERMAS, 2002[1996], p. 272-273).

No tocante ao conceito de direito, o sentido de uma ordem jurídica, para a concepção liberal, consiste em verificar, caso a caso, quais são os direitos cabíveis aos indivíduos. É a “lei jurídica maior” que oportuniza as “estruturas transcendentais” e as “limitações de poder” necessárias para cumprir, o quão satisfatório for, os distintos e divergentes interesses das cidadãs e dos cidadãos. No modelo republicano, esses direitos subjetivos decorrem de uma ordem jurídica objetiva, que possibilite e assegure “a integridade de um convívio equitativo, autônomo e fundamentado sobre o respeito mútuo.” O objetivo da comunidade — o seu “bem comum” — consiste “no sucesso de seu esforço político por definir, estabelecer, tornar efetivo e manter vigente o conjunto [de leis] mais adequadas às condições e costumes dessa comunidade.” (HABERMAS, 2002[1996], p. 273-274).

No que diz respeito a natureza do processo político de formação da vontade, para a noção liberal, a política é uma luta por posições que possibilite desfrutar do poder administrativo. O processo de formação da opinião e da vontade políticas, em meio à opinião pública e o parlamento, é definido pela “concorrência entre agentes coletivos” em relação a posições de poder. E o resultado final desse processo é medido pela “concordância dos cidadãos em relação a pessoas e programas”, quantificado em votos.

As eleitoras e os eleitores são os responsáveis por permitir o acesso a posições de poder pelos quais os partidos políticos lutam. (HABERMAS, 2002[1996], p. 275).

Por seu turno, para o modelo republicano, a formação da opinião e da vontade políticas, em meio à opinião pública e o parlamento, está ligada às estruturas de “comunicação pública” e orientada ao “entendimento mútuo”, sendo a “interlocação”, o paradigma da autodeterminação das cidadãs e dos cidadãos. Assim, o discurso político ou embate de opiniões na arena política tem “força legitimadora” para autorizar a ocupação de posições de poder e “força vinculativa” perante esse modo de exercício de “dominação política”. O poder administrativo somente pode ser aplicado como consequência do processo democrático em que são originadas políticas e leis. (HABERMAS, 2002[1996], p. 275-276).

A essas duas concepções de democracia que, nos Estados Unidos, dominam o debate entre os chamados “liberais” e “comunitaristas”, Habermas propõe, alternativamente, um terceiro modelo: o procedimental, denominado de “política deliberativa”. (HABERMAS, 2002[1996], p. 269). O conceito de política deliberativa considera a pluralidade de formas comunicativas na qual se pode constituir uma vontade comum

não apenas pelo *auto-entendimento mútuo de caráter ético*, mas também pela busca do equilíbrio entre interesses divergentes e do estabelecimento de *acordos*, da checagem da coerência *jurídica*, de uma escolha de instrumentos *racional e voltada a um fim específico* e por meio, enfim, de uma fundamentação *moral*. (HABERMAS, 2002[1996], p. 276, grifos do autor).

Nesse interim, observa-se que tudo dependerá das circunstâncias de comunicação e de procedimento. Essas são as responsáveis por conferir legitimidade para a formação institucionalizada da opinião e da vontade. Então, o terceiro modelo de democracia apresentado por Habermas está fundamentado nas condições de comunicação, diante das quais supõe-se que o processo político seja capaz de obter resultados racionais, por se cumprir de modo deliberativo. O conceito procedimental da política deliberativa é tomado, portanto, como o centro normativo da teoria sobre a democracia. (HABERMAS, 2002[1996], p. 277).

Esta compreensão do processo democrático tem conotações normativas mais fortes do que o modelo liberal e menos fortes se comparada à concepção republicana, assumindo elementos de ambas as partes. De um lado, como no republicanismo, o processo de formação da opinião e da vontade ocupa uma posição central, em que a efetivação de uma política deliberativa depende da institucionalização dos seus

procedimentos. Por outro lado, conforme o modelo liberal, é respeitado o limite entre sociedade e Estado. A sociedade civil, como “fundamento social das opiniões públicas autônomas”, é distinguida dos sistemas econômicos de ação e da administração pública. (HABERMAS, 2002[1996], p. 280-281).

Diante disso, a teoria do discurso se apoia na intersubjetividade presente na maneira institucionalizada de aconselhamentos em corporações parlamentares e na rede de comunicação constituída pela opinião pública de viés político. Essas “comunicações sem sujeito” formam arenas nas quais ocorrem a formação — mais ou menos — racional da opinião e da vontade a respeito de matérias pendentes de regulamentação e de temas de relevância geral. A formação informal de opinião se modifica em decisões eletivas institucionalizadas e em resoluções legislativas, por meio das quais o poder comunicativo é transformado em poder administrativo. (HABERMAS, 2002[1996], p. 280-281).

Dessa percepção democrática, resulta a exigência normativa de “deslocamento dos pesos” entre os três recursos, “dinheiro, poder administrativo e solidariedade”, pelos quais as sociedades modernas satisfazem sua necessidade de integridade e direcionamento. Sendo assim, as implicações normativas resultantes são: o poder socialmente integrativo da solidariedade precisa ser desenvolvido com base em opiniões públicas autônomas e na formação da opinião e da vontade, extraída por meio de procedimentos institucionalizados pela via jurídico-estatal. Ademais, tal poder precisa ser capaz de se contrapor aos outros dois poderes — ao dinheiro e ao poder administrativo. (HABERMAS, 2002[1996], p. 281).

A partir dessa concepção também é possível reformular o que se compreende por “legitimação” e “soberania popular”. (HABERMAS, 2002[1996], p. 281-282). Para o modelo liberal, o exercício do poder político é exclusivamente legitimado pela formação democrática da vontade. As eleições conferem a licença para a tomada do poder governamental e este, por sua vez, justifica o uso do poder diante da opinião pública e do parlamento. A formação democrática da vontade, segundo a concepção republicana, tem a incumbência de constituir a sociedade enquanto uma coletividade política. O governo, que é parte de uma comunidade política que se autoadministra, não só está investido de poder para o exercício de um mandato, mas também está comprometido, programaticamente, com a execução de políticas. (HABERMAS, 2002[1996], p. 281-282).

Em alternativa, no modelo procedimental, os procedimentos e os pressupostos comunicacionais da formação democrática da opinião e da vontade constituem

importantes canais da “racionalização discursiva” das decisões e da administração de um governo vinculados ao direito e à lei. Nesse caso, a “racionalização” é mais do que a legitimação e menos do que a ato de constituição do poder. Em vista disso, a opinião pública modificada em poder gerado pela via comunicativa, de acordo com procedimentos democráticos, não pode “dominar”, mas tão somente “direcionar” o uso do poder administrativo para determinados canais. (HABERMAS, 2002[1996], p. 282).

No que diz respeito à soberania popular, para a concepção liberal, no Estado democrático de direito, o poder estatal que emana do povo só é exercido por meio de eleições, votações e organismos do poder legislativo, executivo e da jurisdição, a exemplo do que está disposto no artigo 20, §2º, da Lei Fundamental da República Federal da Alemanha/1949. No entanto, para o modelo republicano, o povo é o portador da soberania que, em princípio, não se pode delegar, isto é, na qualidade de soberano, não é plausível que o povo se deixe representar. Nessa situação, o poder constituinte é originado na “práxis autodeterminativa de seus cidadãos” e não de seus representantes. (HABERMAS, 2002[1996], p. 282-283).

Em contrapartida, ao conceito de discurso na democracia coincide a imagem de uma “sociedade descentralizada”, que constata, identifica e busca a resolução de problemas pertinentes à sociedade como um todo. A comunidade jurídica organizada desaparece em formas de comunicação destituídas de sujeito, as quais regulam o fluxo da formação discursiva da opinião e da vontade, de maneira que seus resultados, passíveis de falibilidade, revistam-se da suposição de racionalidade. Assim sendo, a ideia de soberania popular é interpretada de forma intersubjetiva. Tal soberania só é abarcada pelo “processo democrático” e pela “implementação jurídica de seus pressupostos comunicacionais”, se quiser conferir autovalidação enquanto poder gerado comunicativamente. (HABERMAS, 2002[1996], p. 283).

Seguindo esse raciocínio, a leitura da democracia pelo olhar da teoria do discurso está ligada a uma “abordagem distanciada” para a qual o sistema político não constitui o centro ou o topo da sociedade, tampouco o modelo que determina sua “marca estrutural”, mas um sistema de ação ao lado de outros “campos de ação legitimamente ordenados.” A política deliberativa, portanto, realizada em consonância com os procedimentos convencionais — formação institucionalizada — ou informais — redes de opinião pública — da formação democrática da opinião e da vontade guardam relação com contextos cooperativo e racionalizado. A esses contextos, Habermas se refere aos recursos de um “universo vital” — cultura política libertadora, socialização política esclarecida e

iniciativas de associações formadoras de opinião —, do qual os processos comunicativos de viés político, que passam pelo filtro deliberativo, são dependentes. (HABERMAS, 2002[1996], p. 284).

Isto posto, conforme Habermas (1997[1992], v. II, p. 8) explicitou em “Direito e democracia”, o “processo da política deliberativa constitui o âmago do processo democrático”, sendo a esfera pública a chave desse processo. Assim, a esfera pública

[...] se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. [...] Descobrimos que o mundo da vida é um reservatório para interações simples; e os sistemas de ação e de saber especializados, que se formam no interior do mundo da vida, continuam vinculados a ele. Eles se ligam a funções gerais de reprodução do mundo da vida (como é o caso da religião, da escola e da família), ou a diferentes aspectos de validade do saber comunicado através da linguagem comum (como é o caso da ciência, da moral e da arte). Todavia, a esfera pública não se especializa em nenhuma destas direções; por isso quando abrange questões politicamente relevantes, ela deixa ao cargo do sistema político a elaboração especializada. A esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com *o espaço social* gerado no agir comunicativo, não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana. (HABERMAS, 1997[1992], v. II, p. 92, grifos do autor).

A esfera pública é, portanto, um espaço em que não se restringe a comunicação e a deliberação pública e que, por sua vez, seus elementos constitutivos não podem ser estabelecidos, limitados ou antecipados. De igual modo, se caracteriza como um espaço indefinido quanto aos conteúdos e aos indivíduos e grupos que nele podem constar. Quando Habermas propõe o modelo procedimental, em que o “horizonte” da esfera pública é delineado pelos processos de filtragem e interpretação acerca de assuntos que advém de outras esferas públicas — formais e informais —, é nele que se concretiza a normatividade da esfera pública deliberativa.

Todavia, quando a Teoria Crítica é recepcionada pelos feminismos, algumas autoras repensam as proposições de Habermas, apresentando suas críticas e contribuições. Essas novas considerações serão apresentadas a partir da teoria feminista deliberativa.

#### 1.4 Críticas e contribuições de feministas deliberativas à concepção habermasiana de esfera pública e democracia deliberativa

As formulações teóricas de Habermas<sup>22</sup>, ao longo dos anos, sofreram críticas por parte de autoras que escrevem a partir de perspectivas feministas. Dentre elas, esse tópico se aterá a algumas das produções teóricas, em ordem não cronológica, de Iris Marion Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib, frequentemente associadas a teoria feminista deliberativa. Tais autoras estão ligadas a Teoria Política e a Filosofia. (BENHABIB; CORNELL, 1987). Fraser e Benhabib, inclusive, são consideradas “filhas” de Habermas, devido a expansão da “terceira geração” da Escola de Frankfurt para além da Alemanha e, por conseguinte, são herdeiras da Teoria Crítica. (FREYENHAGEN, 2017, p. 357). Portanto, as críticas e as contribuições que seguem dizem respeito a concepção habermasiana de esfera pública e democracia deliberativa, bem como sobre seus desdobramentos.

A recepção da Teoria Crítica pelos feminismos, em especial, pelo feminismo alemão se centralizou na busca pela razão, envolvendo a teoria crítica e toda a questão do domínio da razão sobre a natureza. Diferentemente, o acolhimento dessa teoria pelo feminismo norte-americano esteve focado nos escritos de Habermas, nos problemas da modernidade e no diálogo e na discussão com as teorias psicanalíticas da diferença e da pós-modernidade. Autoras como Nancy Fraser e Seyla Benhabib, por exemplo, representaram o desenvolvimento de um feminismo teórico a partir do feminismo “ilustrado” e do feminismo da igualdade. (CAMPILLO, 1993, p. 31).

Uma das premissas da teoria feminista, explicitada por Benhabib, representa bem o programa da teoria crítica feminista<sup>23</sup>:

Os sistemas sexo-gênero historicamente conhecidos têm contribuído para a opressão e exploração das mulheres. A tarefa da teoria crítica feminista é revelar esse fato, e desenvolver uma teoria que seja emancipatória e reflexiva, que possa ajudar as mulheres em suas lutas para vencer a opressão e a exploração. A teoria feminista pode contribuir para isso de duas maneiras: desenvolvendo uma *análise explicativa-diagnóstica* da opressão das mulheres através da história, da cultura e sociedades, e manifestando uma *crítica previsiva-utópica* das normas e valores da nossa sociedade e cultura atuais, de modo a

---

<sup>22</sup> Habermas, em “Teoria do Agir Comunicativo” (1996), argumenta que o movimento feminista tem caráter ofensivo, haja vista que, na luta contra a ordem patriarcal, busca transformações sociais e a continuidade da modernidade.

<sup>23</sup> Os feminismos impactam a teoria política a partir da década de 1980. O feminismo permitiu a discussão de temas centrais da teoria política como democracia, justiça, igualdade, cidadania e autonomia, por exemplo, recolocando os seus termos. (MIGUEL; BIROLI, 2012, p. 9).

projetar novos modos de aglutinação, de relacionamento entre nós e com a natureza do futuro. Enquanto o primeiro aspecto da teoria feminista exige estudo crítico, social-científico, o segundo é sobretudo normativo e filosófico: implica o esclarecimento de princípios morais e políticos, no nível metaético, referente à sua *lógica da justificação* e no nível substantivo normativo, com relutância a seu conteúdo concreto. (BENHABIB, 1987, p. 91, grifos da autora).

No trecho acima, Benhabib destaca a opressão e a exploração das mulheres e considera que a teoria é um instrumento para combatê-las, promovendo uma análise “explicativa-diagnóstica” das formas de dominação e a construção novas maneiras de se relacionar na vida em sociedade. Nesse segmento, a teoria crítica feminista é concebida em níveis metaéticos e concretos. Para poder compreender um pouco mais sobre o que propõe, nos parágrafos que se sucedem estão expostas algumas formulações.

A autora norte-americana Nancy Fraser (1987[1985], p. 39;45), em seu texto “Que é crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e o gênero”<sup>24</sup>, ao analisar o livro “Teoria do agir comunicativo” e outros escritos correlatos, afirma que o modelo de Habermas tem deficiências empíricas, pois não consegue alcançar as diferentes dimensões da dominação masculina nas sociedades modernas. O questionamento central do seu artigo, que interpreta a obra de Habermas a partir da perspectiva da ausência, está baseado nas questões de gênero, para verificar o que é ou que não é crítico em sua teoria social.

O primeiro ponto analisado por Fraser (1987[1985], p. 39-40) diz respeito a distinção, feita por Habermas, entre “reprodução simbólica” e “reprodução material”. A primeira abrange a socialização dos indivíduos, com a transmissão de tradições culturais, enquanto a segunda, compreende o que o autor denomina de “trabalho social” — troca entre indivíduos, com o meio ambiente físico e outros sistemas. Nesse sentido, as atividades e práticas da esfera do trabalho remunerado atendem à função de “reprodução material” e as atividades e prática da esfera do trabalho não remunerado, à função de “reprodução simbólica”. Fraser chama a atenção para o fato de que o trabalho não remunerado é frequentemente exercido pelas mulheres no espaço doméstico, a exemplo da criação de filhos, e que essa função não deve ser interpretada como uma “espécie natural”, como se somente a elas correspondessem esse tipo de papel e atividade.

A autora propõe, no entanto, que a interpretação seja realizada pelo ponto de vista “contextual-pragmático”, porque a prática de criar filhos não só regula a interação das crianças com outras pessoas — “construção da identidade” —, mas também com o próprio

---

<sup>24</sup> Esse artigo foi originalmente publicado em *New German Critique*, n. 35, no ano de 1985.

ambiente físico — “sobrevivência”. Nesse caso, se constitui como uma atividade de “aspecto duplo”, de reproduções simbólica e material, em que o “conteúdo” da prática de criação de filhos forma, mantém e modifica as identidades sociais dos indivíduos direta ou indiretamente envolvidos. E mais importante do que essa constatação, é o fato de que Fraser escreve que essa categorização em “espécies naturais” poderia ser usada para legitimar a “separação institucional” entre o trabalho remunerado e a criação de filhos — trabalho não remunerado —, o que, na visão de muitas feministas, é o pilar das formas modernas de subordinação das mulheres. (FRASER, 1987[1985], p. 40-41).

Seguindo com essa análise, mas sob o enfoque dos contextos de ação socialmente e sistematicamente integrados, Fraser (1987[1985], p. 44) tem a seguinte compreensão sobre a separação entre “sistema” e “mundo da vida” proposta por Habermas. A sociedade moderna teria uma estrutura institucional dualista. De um lado, estariam as ordens institucionais do “mundo da vida”, domínios socialmente integrados, especializados na “reprodução simbólica”. E, de outro lado, estariam os “sistemas”, domínios sistemicamente integrados, especializados na “reprodução material”. Isso significa que família nuclear e esfera pública estão localizadas de um lado e, economia capitalista — chamada por Fraser de “economia oficial” — e Estado administrativo moderno, de outro.

Ocorre que essa compreensão de família nuclear como domínio de “reprodução simbólica” e de trabalho remunerado como domínio de “reprodução material” acaba por ofuscar que o trabalho doméstico também é um espaço de trabalho, apesar de não ser remunerado e, comumente, não reconhecido. Além disso, invisibiliza que tanto no trabalho doméstico, quanto no trabalho remunerado, às mulheres são atribuídas funções tidas como “femininas”. E, por fim, não consideram que em ambas as esferas — da vida pública e da vida privada —, as mulheres são colocadas em posições de subordinação aos homens. (FRASER, 1987[1985], p. 45).

Para Habermas, na visão de Fraser (1987[1985], p. 49), o “mundo da vida” está dividido em duas esferas na sociedade capitalista clássica. A “esfera privada” em que há laços da família nuclear com o sistema econômico oficial. Ocorrem intercâmbios entre os papéis de trabalhador e consumidor, que ligam a economia oficial à família nuclear no âmbito do dinheiro. A família nuclear surge em relação a economia capitalista e a “esfera pública”, como espaço de participação política, debate e formação de opinião, vinculado ao sistema administrativo do Estado. As trocas recíprocas se dão entre o papel de cidadão e de cliente — no capitalismo tardio do Estado de bem-estar —, que ligam, no âmbito do poder, o Estado com as instituições de opinião pública.

Esse dualismo público/privado, para Habermas, se dá em uma relação estabelecida em quatro pontos: família, economia capitalista, Estado e esfera pública. Há uma superação público/privado no “sistema” — Estado e economia capitalista — e também no “mundo da vida” — família ou esfera privada e espaço da formação da opinião e formação política ou esfera pública. Ademais, os papéis de trabalhador e consumidor ligaram a economia oficial, a economia privada e a família privada, ao passo que os papéis de cidadão e cliente, relacionaram o Estado e as instituições de opinião pública. Desse modo, o autor faz uma elaborada exposição sobre as relações institucionais nas sociedades capitalistas clássicas. (FRASER, 1987[1985], p. 49-50).

No entanto, Fraser (1987[1985], p. 50-51) aponta lacunas no que diz respeito a uma percepção de gênero. E é importante demarcar a questão de gênero, porque nas sociedades capitalistas clássicas, dominadas por homens, o papel de trabalhador é atribuído ao homem. A identidade masculina está ligada a seu papel de provedor do lar: “masculinidade é em grande parte uma questão de sair de casa todos os dias para comparecer a um lugar de trabalho remunerado e voltar com um salário que mantém os dependentes. ” Isso explicaria, por exemplo, o porquê de as mulheres receberem um salário inferior, ainda que executem as mesmas funções laborais de um homem. O papel de trabalhador, que liga a economia capitalista à família privada nas sociedades capitalistas, está elaborado em meio a uma identidade de gênero masculina e a ideia de “dinheiro neutro”.

O papel de consumidor, que liga a família à economia capitalista, estabelece o vínculo em meio a identidade de gênero feminina, já que, além de as mulheres serem as “companheiras do trabalhador e parceiras no capitalismo”, a divisão sexual do trabalho determina que elas comprem e preparem bens e serviços para o consumo doméstico. O papel de cidadão, por sua vez, que vincula o Estado à esfera pública de formação da opinião e da vontade — e ambos com a família e a economia capitalista —, não é instituído sob a ideia de poder neutro em relação ao gênero, mas designado como masculino. Se isso for pensado em termos de poder, é o poder da dominação masculina, exercido “como expressão da masculinidade. ” (FRASER, 1987[1985], p. 51-53).

Se esse é o cidadão que participa do debate político e da formação da opinião e da vontade, das quais dependem as capacidades de “consentir e falar”, em uma participação que se pressupõe estabelecida em igualdade de condições com outros indivíduos, não restam dúvidas: são capacidades associadas à masculinidade. E, como tais, são negadas

às mulheres e consideradas incomuns ou “estranhas” ao que se compreende por “feminilidade”. (FRASER, 1987[1985], p. 52).

Diante disso, a questão de gênero — ou identidade de gênero, como ela escreve — é identificada por Fraser como o meio de intercâmbio entre todos os âmbitos da vida: trabalho remunerado, administração estatal, cidadania e relacionamentos familiares. Nesse sentido, a dominação masculina que os perpassa não é acidental, já que a estrutura institucional do sistema capitalista clássico é operada por papéis designados a cada sexo, na ideia de separação entre os pares trabalho remunerado e Estado e criação de filhos e “prendas domésticas femininas”. A autora aponta, então, a necessidade de um arcabouço teórico-crítico sensível às questões de gênero na teoria social crítica, com uma intersecção entre gênero, política e economia política. (FRASER, 1987[1985], p. 53-54).

Na visão de Fraser, as noções de trabalhador, consumidor e salário são conceitos “econômicos de gênero” e a concepção de cidadania, um conceito “político dotado de gênero”. Portanto, uma transformação emancipadora das sociedades capitalistas dominadas pelos homens requer uma transformação nas relações entre as esferas domésticas, econômica, estatal e pública-política, atentando-se às questões relacionadas com os papéis de gênero e com ditas instituições. (FRASER, 1987[1985], p. 54-55).

Na leitura de Fraser (1987[1985], p. 57-58) sobre a exposição de Habermas no tocante ao capitalismo de bem-estar<sup>25</sup>, o potencial emancipatório dos movimentos sociais é medido em relação a “descolonização do mundo da vida”. Esta abrange três aspectos:

[...] primeiro, a remoção dos mecanismos de integração sistêmica das esferas de reprodução simbólica; segundo, a substituição de alguns contextos normativamente assegurados por contextos comunicativamente conseguidos; e terceiro, a criação de instituições democráticas novas, capazes de firmar o controle do mundo da vida sobre o Estado e sistema econômicos oficiais.

Nesse caso, o “fundamentalismo religioso”, que defende normas do “mundo da vida” tradicional em contraposição a intromissão do “sistema”, não são considerados emancipatórios, pois combatem o segundo e não aceitam o terceiro aspectos de “descolonização”.

A “chave” para a emancipação, de acordo com Fraser (1987[1985], p. 62), estaria no segundo elemento proposto por Habermas, hipótese na qual a autora aponta que o

---

<sup>25</sup> O capitalismo de bem-estar é consequência da instabilidade e das crises do capitalismo clássico. Ele realinha as relações entre Estado e economia, em que o Estado assume a função de “gerenciar a crise”, por meio de estratégias keynesianas de “substituição de mercado que criam um setor público.” O capitalismo de bem-estar ultrapassa a separação entre público e privado “no nível dos sistemas.” (FRASER, 1987, p. 55-56).

movimento de mulheres e o movimento feminista, juntamente com outras instituições aliadas, estão na luta pelos “contextos comunicativamente conseguidos.” São disputas pelos significados de “mulher”, “feminilidade”, “homem”, “masculinidade”; sobre a interpretação das necessidades e da construção social dos corpos das mulheres e, no que diz respeito as “normas do gênero” que regulam e modelam os principais papéis sociais institucionais — trabalhador, consumidor, cidadão, cliente e criador de filhos.

Diante disso, a autora (1987[1985], p. 63; 70; 73) aponta que as mulheres feministas estão lutando para “redistribuir e democratizar” o acesso aos instrumentos de interpretação e comunicação e também o controle sobre esses meios. A luta pela autonomia tem um sentido especial, segundo Fraser, já que é em prol da participação, em igualdade de condição com os homens, de todos os tipos de interação social, incluindo a deliberação política e a tomada de decisões. Assim sendo, é necessário substituir os contextos de ação que foram garantidos normativamente por outros alternativos, assegurados por intermédio da comunicação, bem como se atentar para as formas de dominação masculina que vinculam o “sistema” — as instituições sistêmicas — ao “mundo da vida” e às mulheres. Diante disso, como Fraser pensa a questão da esfera pública para uma teoria crítica feminista?

Em seu texto “Pensando de novo a esfera pública: uma contribuição à crítica das democracias existentes<sup>26</sup>”, Fraser (1997, p. 95-97) escreve que o conceito habermasiano de “esfera pública”, que começou a ser desenvolvido em “Mudança estrutural da esfera pública” (1962), serve como fonte para os estudiosos sobre os limites da democracia nas sociedades de capitalismo tardio. E, além disso, soluciona algumas confusões em torno desse conceito, como o caso de muitas feministas que o atribuem um significado “menos útil” ao defini-lo como o que está “fora” da esfera doméstica. Nesse caso, se misturam três elementos analiticamente diferentes: Estado, economia oficial de trabalho remunerado e os espaços de discurso público. A consequência “prática política” é a ocultação do questionamento de que se os “assuntos de gênero” forem submetidos à lógica do mercado e à gestão do Estado, isso realmente promoveria a libertação das mulheres.

---

<sup>26</sup> Esse artigo é traduzido livremente da versão em espanhol constante do livro FRASER, Nancy. **Justicia interrumpida: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”**. Siglo del Hombre Editores, 1997, p. 95-133. Tal livro foi publicado originalmente em inglês, em 1997, sob o título “**Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition**”.

A noção de “esfera pública” desenvolvida por Habermas é um instrumento que pode solucionar esse problema, tendo em vista que distingue o Estado, o mercado econômico e as associações democráticas, sendo indispensável à teoria social crítica e à prática política democrática. No entanto, tal formulação não é satisfatória e, na visão de Fraser, precisa ser reconstruída criticamente para poder teorizar sobre os limites das democracias existentes. Uma das críticas centrais é a de que Habermas “idealizou” a esfera pública burguesa, como “o público”, talvez por não ter analisado outras esferas públicas que não fossem liberais ou burguesas. Além disso, Fraser concorda com autoras e autores<sup>27</sup> da historiografia revisionista que afirmam que tal esfera foi baseada em exclusões, dentre as quais se destacam a questão de gênero (Joan Landes), de classe (Geoff Eley) e de raça<sup>28</sup> (Elizabeth Brooks-Higginbotham). (FRASER, 1997, p. 97-105).

Entretanto, Fraser aponta que os revisionistas não reivindicam o conceito de “esfera pública” — burguesa, machista e de supremacia branca —, mas questionam quatro de seus pressupostos centrais formulados por Habermas: a) a igualdade social não é necessária à democracia; b) é preferível uma esfera pública única em vez de uma “rede múltipla de públicos”; c) o debate no espaço público deve ser restrito ao “bem comum”; d) uma esfera pública democrática e operante exige a separação entre Estado e sociedade civil. (FRASER, 1997, p. 107-108).

Sobre os pressupostos acima referidos, a autora (1997) escreve o seguinte:

- a) Habermas apresentou uma concepção de “esfera pública” que é aberta e acessível a todos (norma de publicidade), em que todas e todos interagissem como se fossem social e economicamente iguais. Isso não só não se concretizou, como as desigualdades sociais das interlocutoras e dos interlocutores não foram eliminadas ou postas de lado, pois os “protocolos de estilo e decoro” marginalizavam as mulheres brancas e negras, os homens negros e das classes plebeias, impedindo-os de participarem como iguais. Essa exclusão informal ocorria mesmo nos casos em que as pessoas estavam formalmente autorizadas a participar. Porém, é preciso considerar, como afirmou Mansbridge (1990, p. 127 *apud* Fraser, 1997, p. 110), que mesmo que

---

<sup>27</sup> Em seu texto, Fraser (1997, p. 100-106) cita Joan Landes, Mary Ryan, Elizabeth Brooks-Higginbotham e Geoff Eley.

<sup>28</sup> Brooks-Higginbotham menciona que, nos Estados Unidos, no período compreendido entre 1880 e 1920, os “negros” construíram a esfera pública na “igreja negra”, já que eram excluídos de todos os espaços públicos discursivos em que os “brancos” participavam. Nesse espaço, onde o modelo liberal negou a possibilidade de sua existência, eles denunciavam o racismo norte-americano e pensavam em estratégias antirracistas. (BROOKS-HIGGINBOTHAM, 1993 *apud* Fraser, 1997, p. 104).

esses grupos participassem das interações discursivas, a deliberação poderia mascarar formas de dominação e subordinação. Assim, Fraser sugere que a eliminação das desigualdades é condição *sine qua non* para a paridade de participação, hipótese na qual a teoria crítica deveria visibilizar as maneiras pelas quais a desigualdade social contamina a esfera pública e a interação discursiva; (p. 108-113);

- b) Nos espaços em que persiste a desigualdade social, os processos de deliberação tendem a operar com vantagem para os grupos dominantes e em desvantagem para os grupos subordinados — mulheres brancas e negras, trabalhadoras e trabalhadores, homens negros, gays e lésbicas. Tais grupos demonstraram que é vantajoso construir públicos alternativos, a que Fraser denomina “contra-públicos subalternos<sup>29</sup>”: espaços discursivos paralelos em que se criam e circulam “contra-discursos” e são formuladas interpretações próprias sobre suas identidades, interesses e necessidades. Os “contra-públicos subalternos” contribuem para a ampliação do espaço discursivo e por também serem um cenário de reagrupamento, esse caráter dialético resulta no seu potencial emancipatório. Essa análise é feita a partir da noção de uma “sociedade estratificada<sup>30</sup>”; (p. 113-118);
- b.1) Mas, se em uma situação hipotética, estivéssemos diante de uma diversidade cultural e da ausência de desigualdades sociais seria preferível uma esfera pública única ou uma multiplicidade de públicos? Seria indispensável considerar que, a participação na esfera pública, a partir da “fala com a sua própria voz” proporciona a formação de identidades sociais. Uma “sociedade igualitária e multicultural” deveria incluir uma multiplicidade de públicos, que apresentem diferentes valores e retóricas. Nesse seguimento, a autora defende a ideia de conjugar igualdade social, diversidade cultural e democracia participativa; (p. 118-122);
- c) Seja como for, é imprescindível observar a figura da/do “participante”, pois só quem participa da esfera pública é quem pode definir o que é ou o que não

---

<sup>29</sup> Fraser (1997, p. 115) o exemplifica com o movimento feminista norte-americano do século XX, que criou termos específicos para descrever a realidade social das mulheres, tais como: “sexismo”, “dupla jornada”, “assédio sexual” e “estupro marital”.

<sup>30</sup> As “sociedades estratificadas”, de acordo com Fraser (1997, p. 114), correspondem às sociedades “cujo marco institucional básico gera grupos sociais desiguais, que se encontram em relações estruturais de dominação e subordinação.”

é de interesse comum. Tal interesse é designado por meio da “confrontação discursiva”. No entanto, mesmo que mulheres brancas e negras, homens negros, trabalhadoras e trabalhadores, gays e lésbicas sejam incluídos como participantes na esfera pública, essa participação pode ser obstaculizada por concepções de privacidade econômica e doméstica-familiar no alcance do debate, que exclui interesses e assuntos tidos como privados, de modo que a teoria crítica deveria se atentar, séria e criticamente, aos termos privado e público; (p. 122-127);

- d) Por conseguinte, o modelo liberal de esfera pública burguesa não é adequado para a teoria crítica contemporânea, sendo necessária uma “concepção pós-burguesa” para poder se pensar na promoção de “públicos débeis” — aqueles cuja prática deliberativa consiste unicamente na formação da opinião —, “públicos fortes” — aqueles responsáveis pela tomada de decisões — e “públicos híbridos”, pois o caráter débil de algumas esferas públicas em sociedades de capitalismo tardio retira da “opinião pública” a sua força prática. (p. 128-132).

Anos mais tarde, Fraser (2015[2001]) volta a repensar a questão das relações sociais no plano político em “A política feminista na era do reconhecimento: uma aproximação bidimensional a justiça de gênero”<sup>31</sup>, texto em que propõe um conceito bidimensional de gênero<sup>32</sup>. A autora entende que as feministas precisam pensar uma concepção de gênero que abarque duas problemáticas: uma centrada no trabalho associada com o feminismo socialista e outra centrada na cultura e associada ao feminismo pós-marxista. Ao mesmo tempo, seria necessário considerar duas dimensões analiticamente diferentes de sexismo, uma centrada na distribuição e outra, no reconhecimento, já que é preciso abordar o conceito de gênero de maneira “bifocal”, por meio dessas duas dimensões do ordenamento social. (FRASER, 2015[2001], p. 192).

A partir de uma “perspectiva distributiva” seria possível identificar formas de injustiça específicas de gênero: divisão entre trabalho produtivo remunerado e trabalho reprodutivo e doméstico não remunerado e, divisão dentro do trabalho remunerado — trabalho ocupados por homens são melhor remunerados. É uma diferença bem similar a

---

<sup>31</sup> Esse artigo é traduzido livremente da versão em espanhol constante do livro FRASER, Nancy. **Fortunas del Feminismo**. Traficantes de sueños, 2015, p. 189-205. A versão original, no entanto, foi publicada pela primeira vez em francês, em **Actuel Marx**, n. 30, no ano de 2001.

<sup>32</sup> Fraser (2015, p. 194) sugere que a maioria das injustiças podem ser compreendidas bidimensionalmente.

de classe, enraizada na estrutura econômica da sociedade, que gera formas de injustiça distributiva. (FRASER, 2015[2001], p. 192).

A “perspectiva do reconhecimento”, por seu turno, permitiria a compreensão de que o gênero codifica padrões culturais de interpretação e avaliação dominantes. Um desses padrões de injustiça de gênero é o “androcentrismo”, um padrão cultural institucionalizado que privilegia o que é masculino, em detrimento do que é feminino, ou de tudo o que é direcionado às mulheres. Está codificado na área jurídica, de políticas públicas e na área da saúde, impregnando também a cultura popular e as relações sociais cotidianas. Nesse caso, as mulheres sofrem “formas de subordinação de *status* específicas de gênero”, tais como: violência doméstica, exclusão de participação na esfera pública ou em espaços deliberativos. A falta de reconhecimento provoca a prática dessas injustiças. É uma diferença de *status*, que não pode ser transpassada somente pela redistribuição. (FRASER, 2015[2001], p. 192-193).

Diante desses dois apontamentos, Fraser reconhece que o gênero é uma categoria ou um conceito bidimensional: tem um viés político-econômico (redistribuição) e um viés cultural-discursivo (reconhecimento). Cada um desses aspectos guarda a sua independência em relação ao outro, de modo que seria preciso modificar tanto a estrutura econômica, quanto a ordem de *status* da sociedade para atenuar a injustiça de gênero. Portanto, “o gênero não só é uma diferença construída simultaneamente a partir de diferenças econômicas e padrões de valor cultural institucionalizados, mas a má distribuição e a falta de reconhecimento são fundamentais para o sexismo.” (FRASER, 2015[2001], p. 193-194).

Importante contribuição para pensar a forma como se manifestam as injustiças sob o ponto de vista estrutural, o que inclui as diferentes esferas públicas que se constituem na sociedade, está no artigo “As cinco caras da opressão”<sup>33</sup>. Nele Iris Marion Young (2000[1990]), autora norte-americana, escreve que a justiça não só se refere a distribuição, mas também deve abarcar as condições institucionais fundamentais para “o desenvolvimento e exercício das capacidades individuais, da comunicação coletiva e da cooperação.” (YOUNG, 2000[1990], p.71-72).

---

<sup>33</sup> Esse artigo é tradução livre da versão em espanhol “Las cinco caras de la opresión” publicada em YOUNG, Iris Marion. **La Justicia y la Política de la Diferencia**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000, p 71-113. A versão original, em inglês foi publicada como “**Justice and the Politics of Difference**”. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Nesse caso, a injustiça se manifesta nas formas de “opressão” e de “dominação”. Mas é a “opressão” a categoria central no discurso político na leitura dos movimentos sociais emancipatórios contemporâneos — socialistas; feministas; ativistas indígenas, negras e negros, gays e lésbicas. É preciso reconhecer que o “discurso da opressão” faz parte da experiência social de todos os indivíduos. Para tanto, a autora apresenta como a opressão se manifesta, dividida em cinco categorias: exploração, marginalização, carência de poder, imperialismo cultural e violência. (YOUNG, 2000[1990], p.72-73).

A opressão é analisada sob o ponto de vista estrutural. Está presente em normas, hábitos e símbolos da sociedade e implica relações entre grupos. As cinco “caras” ou tipos que a autora propõe surgem da reflexão sobre a condição dos grupos sociais. Sem poder conferir uma única definição para “opressão”, as cinco categorias servem para descrever uma ou mais opressões vivenciadas por qualquer “grupo social” que, por sua vez, não compreende meramente um coletivo de pessoas, mas um coletivo que compartilha uma “identidade”. Essa identidade individual, tomando a ideia da ação comunicativa de Habermas (1981), é resultado da interação linguística e prática. Então, nesses grupos, compartilham-se características e consequências de determinadas ações na sociedade. (YOUNG, 2000[1990], p. 74-85).

Em síntese, essas são as configurações das formas de opressão que Young (2000[1990]) formula:

- a) “Exploração”: presente nos processos sociais que “transferem energia” de um grupo a outro, produzindo desiguais distribuições. A exploração das mulheres, uma exploração de gênero, tem dois aspectos: a transferência dos frutos do trabalho material, incluindo o trabalho doméstico não remunerado, aos homens. Gênero, classe e raça são estruturas de opressão; (p. 86-93);
- b) “Marginalização”: marginalizadas são as pessoas excluídas da participação na vida em sociedade. Elas são colocadas em posição social inferior e são privadas dos benefícios que gozam os outros integrantes dessa mesma sociedade — como o acesso a serviços urbanos de qualidade; (p. 94-98);
- c) “Carência de poder”: compreende o impedimento ou o ato de dificultar o desenvolvimento das capacidades individuais, a falta de reconhecimento de autonomia para a tomada de decisões e a exposição a um tratamento não respeitável em razão do *status*. Essas injustiças associadas a carência de poder dizem respeito a divisão do trabalho, assim como as injustiças decorrentes da

exploração e da marginalização. Os “sem poder” estão submetidos às classes dominantes; (p. 98-102);

- d) “Imperialismo cultural”: pretender universalizar a experiência e a cultura de um grupo (dominante) e as imporem como norma aos outros grupos (dominados); (p. 102-106);
- e) “Violência”: a violência é um fenômeno de injustiça social, que deve ser considerado pela teoria moral, em razão do seu caráter “sistemático” — é dirigida a membras e membros de um grupo em razão de seu pertencimento a esse grupo — e de sua existência enquanto “prática social” — todas e todos sabem que é uma prática recorrente. (p.106-110).

A aplicação desses critérios estão para além do aspecto distributivo. As cinco categorias propostas pela autora são formas de opressão que acometem diferentes grupos sociais de distintas maneiras. Além disso, servem como critérios objetivos para avaliar a afirmação de que indivíduos e grupos estão sendo oprimidos e também como e em que medida isso ocorre. Basta a presença de um desses tipos de opressão para dizer que um grupo está oprimido. Essas opressões se conjugam e se manifestam nas relações sociais entre os grupos e devem ser contempladas pelas teorias da justiça. (YOUNG, 2000 [1990], p. 110-113).

Pouco tempo depois, Fraser, então, repensa sua teoria e sugere uma perspectiva tridimensional da justiça, em “Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado”<sup>34</sup>. A autora demonstra que as discussões sobre justiça estão sendo transformadas devido a globalização, transpondo-se o “enquadramento Keynesiano-Westfaliano”, que significa que tais discussões estavam adstritas aos Estados territoriais modernos, ou seja, nas relações entre os cidadãos, em que os debates sobre justiça deveriam se submeter às discussões internas. Essa lógica se aplicava a dois tipos de reivindicações por justiça: redistribuição (socioeconômica) e reconhecimento (legal ou cultural). Ocorre que, partindo da ideia do Estado moderno territorial como uma unidade e de seus cidadãos como referência, os argumentos se concentravam no *que* os cidadãos deviam uns aos outros — igualdade formal, igualdade de oportunidades, igualdade no acesso a recursos e respeito a participação paritária —, sem se preocupar em discutir sobre *quem*, o que acabava por corresponder a todas/os as/aos cidadãs/cidadãos nacionais. (FRASER, 2009[2005], p. 11-13).

---

<sup>34</sup> Esse texto foi publicado originalmente em **New Left Review**, n. 36, nov./dez. 2005.

No entanto, com o processo de globalização, viu-se que as decisões tomadas em um Estado territorial — ou por corporações transnacionais, especuladores financeiros internacionais ou organizações supra e internacionais — impactavam outros a sua volta. Desse modo, o “enquadramento Keynesiano-Westfaliano” foi repensado, de modo que, com a “desestabilização da prévia estrutura de formulação de demandas públicas”, houve uma mudança na maneira como se discute a justiça social. Tanto as reivindicações por redistribuição, quanto as por reconhecimento estavam além do Estado territorial — a exemplo do slogan “os direitos das mulheres são direitos humanos”, como é o caso da mutilação genital feminina<sup>35</sup>. Então, se antes somente se discutia o *que*, agora passou a se perguntar “*quem* deve contar como membro e *qual* é a comunidade relevante.” O *que* e o *quem* estão em disputa. (FRASER, 2009[2005], p. 13-16, grifos da autora).

Segundo a autora (2009[2005], p. 16-17), as discussões sobre justiça apresentam um duplo caráter: questões de primeira ordem relativas a substância (“o que constitui o respeito igualitário, quais tipos de diferenças merecem reconhecimento público e por quais meios?”) e questões de segunda ordem relativas ao meta-nível, ou seja, ao “enquadramento” (“quem são os sujeitos relevantes titulares de uma justa distribuição ou de um reconhecimento recíproco?”). É por este motivo que, pensando nas questões de “enquadramento”, Fraser menciona que a teoria da justiça social deve ser pensada tridimensionalmente: “incorporando a dimensão política da representação ao lado da dimensão econômica da distribuição e da dimensão cultural do reconhecimento”. Além do *que* e do *quem*, a autora escreve sobre a questão do *como* e coloca que o “enquadramento Keynesiano-Westfaliano” deve se tornar “justiça democrática pós-Westfaliana.”

Nesse texto, Fraser reconhece, portanto, a existência de uma terceira dimensão da justiça: o político. Além da “má distribuição ou injustiça distributiva” e da “desigualdade de *status* ou falso reconhecimento”, a terceira espécie de injustiça, que representa obstáculo a participação paritária, é a “falsa representação”. As fronteiras políticas e/ou regras decisórias funcionam de modo a negar à alguns indivíduos a possibilidade de participar como um par, em relação aos demais, na interação social. É uma dimensão política da justiça, em que o problema reside no pertencimento social — inclusão ou exclusão da comunidade. (FRASER, 2009[2005], p. 19-20).

---

<sup>35</sup> Aqui há uma discussão sobre multiculturalismo que não se adentrará na presente pesquisa.

Não que reconhecimento e distribuição não sejam políticos por serem permeados por poder, mas o político a que Fraser se refere “diz respeito à natureza da jurisdição do Estado e das regras de decisão pelas quais ele estrutura as disputas sociais.” Isto significa que Fraser identifica a questão do pertencimento social: a representação. Esta dimensão coloca em pauta se as relações de representação são justas ou não, se há paridade de participação nas deliberações públicas e nas tomadas de decisão. Portanto, o político mostra como as demandas por distribuição e reconhecimento se apresentam e são conduzidas. Nesse caso, representação, distribuição e reconhecimento são dimensões da justiça que estão entrelaçadas, por mais que apresentem suas distinções. (FRASER, 2009[2005], p. 20-21).

Considerando que a falsa representação é uma característica política da injustiça e que esta pode ocorrer independentemente da “má distribuição” ou do “falso reconhecimento”, Fraser apresenta dois diferentes níveis da falsa representação, considerados como “injustiças meta-políticas” ou “meta-injustiças”. O primeiro nível corresponde a “falsa representação política-comum/política-ordinária”, em que a injustiça ocorre quando as regras de decisão política negam a alguns dos incluídos a chance de participar plenamente como pares com os demais na vida social. E o segundo nível, diz respeito ao “mau enquadramento”, em que a injustiça acontece quando as fronteiras das comunidades são estabelecidas de modo a excluir todas as chances de uma pessoa de participar dos debates autorizados sobre a justiça. É um caso de “meta-injustiça”, pois as questões sobre a justiça são colocadas de maneira que, erroneamente, excluem alguns indivíduos da possibilidade de apresentarem as suas reivindicações de justiça — de primeira ordem. Os indivíduos também podem ser colocados como sujeitos da justiça em outra comunidade política, sendo impedidos de participarem em debates específicos e, até mesmo ser excluídos de qualquer comunidade política. (FRASER, 2009[2005], p. 21-23).

Os dois níveis de injustiças colocados acima permitem a compreensão de que há mais um nível ou que os outros dois estão interligados: “mau enquadramento como falsa representação”. A injustiça é verificada quando se percebe que o “enquadramento Keynesiano-Westfaliano” se auto-isola, protegendo do alcance da justiça os que estão fora dos limites nacionais, de modo a excluir “as questões sobre justiça do processo democrático transnacional de tomada de decisão” e, por conseguinte, beneficiando determinados grupos em desfavor dos “pobres e desprezados”, em razão do fracionamento do espaço político. Diante dessas considerações, Fraser reforça a sua tese

de que a questão da justiça deve ser vista de forma tridimensional: “nenhuma redistribuição ou reconhecimento sem representação.” É pensando nisso que a autora questiona: “como podemos integrar lutas contra a má distribuição, o falso reconhecimento e a falsa representação dentro de um enquadramento pós-westfaliano?” (FRASER, 2009[2005], p. 23-25).

Para pensar a política do enquadramento em um mundo globalizado, é preciso que tal política democratize o processo de estabelecimento do enquadramento. Para Fraser (2009[2005], p. 26-27), a política de enquadramento diz respeito ao “aspecto do estabelecimento das fronteiras do político – estabelecer e consolidar, contestar e revisar a divisão oficial do espaço político.” Essa política concerne a questão do *quem*. A política do enquadramento pode ter duas formas: “política afirmativa” — aqueles que a praticam aceitam o princípio da territorialidade estatal como base para constituir o *quem* da justiça, ou seja, aceitam que um dado grupo de indivíduos é um sujeito da justiça por residir em um mesmo Estado moderno — e “abordagem transformativa” — não descarta o princípio da territorialidade, mas considera que o espaço não é estático, mas dinâmico; as injustiças ocorrem nos “espaços dos fluxos” e não nos “espaços dos lugares”. (FRASER, 2009[2005], p. 27-28).

Diante dessas duas formas, postulou-se uma terceira possibilidade para pensar a reparação do mau enquadramento em um mundo globalizado, um enquadramento “pós-westfaliano”, que é o princípio de todos os afetados: todas e todos afetados por uma estrutura social ou por uma instituição têm o “*status* moral” de sujeitos da justiça. (FRASER, 2009[2005], p. 29). Ocorre que, de acordo com a autora (2009[2005], p. 30), “como é [possível] restringir a ideia de afetação ao ponto em que ela se torne um padrão operacionalizável para acessar a justiça de vários enquadramentos?” Ela mesmo responde dizendo que o princípio de todas e todo afetados

[...] deve ser interpretado dialogicamente, através da troca de argumentos na deliberação democrática, [...] devendo ser observado que, para se evitar injustiças, a reputação [moral] deve ser conferida aos não membros e aos não participantes significativamente afetados pela instituição ou prática em questão. Assim, os africanos subsaarianos, que têm sido involuntariamente desconectados da economia global, contam como sujeitos da justiça em relação a ela, mesmo se eles atualmente dela não participam. (FRASER, 2009[2005], p. 31).

Pensando, então, a possibilidade de instituições da justiça democrática “pós-westfaliana”, Fraser identifica um terceiro nível de injustiça política, já apresentado no tópico acima. É a falsa representação metapolítica, que ocorre quando os Estados e as

elites transnacionais negam voz àquelas e àqueles afetados no processo de estabelecimento do enquadramento e impedem a criação de “arenas democráticas” onde suas reivindicações poderiam ser avaliadas. Assim, Fraser conclui que, em um mundo globalizado, as lutas por justiça devem caminhar junto com as lutas por democracia metapolítica e que, inclusive nesse nível, não há redistribuição ou reconhecimento sem representação. (FRASER, 2009[2005], p. 33-34).

Nesse sentido, a globalização politiza a questão do *quem*. E, é pensando nessa perspectiva globalizada, que a autora sugere que é a visão da justiça como “paridade de participação” a que fornece a reflexividade necessária. O modelo de participação paritária é capaz de problematizar substância e procedimento e, portanto, demonstra “tanto as injustas condições de fundo que distorcem o aparentemente democrático processo de tomada de decisão, quanto os procedimentos não democráticos que geram resultados substantivamente desiguais.” Essa é a norma que se adequa à abordagem da justiça democrática “pós-westfaliana” abordada nesse texto. (FRASER, 2009[2005], p. 35-37).

Seguindo com a análise, a autora turca Seyla Benhabib, por seu turno, escreveu em “Modelos de espaço público – Hannah Arendt, a tradição liberal e Jürgen Habermas”<sup>36</sup> sobre o modelo habermasiano de “espaço público” ou “esfera pública” discursiva, que tem como questão central a legitimidade democrática nas sociedades capitalistas avançadas. Tal modelo é tratado com base na teoria política normativa e analisado a partir da seguinte indagação: se possui recursos suficientes para averiguar a transformação da política nas sociedades. Após a leitura de Benhabib sobre o modelo discursivo, este é explorado com base nas críticas feministas acerca da distinção entre público e privado. (BENHABIB, 2006[1992], p. 105-106).

Desde sua obra “Mudança estrutural da esfera pública” (1962), Habermas analisou o desenvolvimento das sociedades modernas a partir da extensão da “esfera de participação pública.” No mundo moderno, a tradição cultural perdeu sua legitimidade enquanto uma tradição válida por orientar a atuação dos indivíduos no passado. Agora, a legitimidade tem como pré-requisito o princípio da participação, em que cada âmbito — sociedade, personalidade e cultura — no funcionamento da vida institucional, na formação de personalidade e na continuidade da tradição cultural, a contribuição reflexiva dos

---

<sup>36</sup> Esse texto é traduzido livremente da versão em espanhol “Modelos de espacio público – Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas”, constante do livro BENHABIB, Seyla. **El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y pós-modernismo**. Editorial Gedisa, 2006, p. 105-138. A versão original foi publicada em **Situating the Self**, 1992.

indivíduos é fundamental. Assim, a participação é entendida como uma atividade que pode ser efetuada nos contextos social e cultural. (BENHABIB, 2006[1992], p. 121-122).

Essa noção de participação, com ênfase na determinação das “normas de ação” por meio do “debate prático” de todos os que por elas são afetados, proporciona uma nova concepção de espaço público. Criam-se procedimentos pelos quais as afetadas e os afetados pelas normas sociais gerais e decisões políticas coletivas podem intervir em sua “formulação, estipulação e adoção.” Nesse interim, a esfera pública “aparece” onde e quando as afetadas e os afetados começam um discurso prático, avaliando a validade dessas normas e decisões. Desse modo, o modelo discursivo de legitimidade e a visão discursiva de espaço público são procedimentais. O diálogo normativo se estabelece mediante “condições ideais de fala”, que se restringem, normativamente, por condições de “respeito moral universal e de reciprocidade igualitária<sup>37</sup>.” Essas restrições impostas ao discurso, que também estão sujeitas a reivindicação discursiva, evitam os dilemas que nascem dos “resultados políticos majoritários.” (BENHABIB, 2006[1992], p. 122-124).

Sobre esse assunto, Benhabib aponta que há uma tensão, compartilhada pelos teóricos comunicativos ou discursivos, entre a vontade de que o diálogo sem limites não esteja submetido às restrições liberais tradicionais e o fato de não permitir que os procedimentos de decisão pela maioria corrompam as liberdades e os direitos. Nesse caso, a autora discorda de John Rawls e Kenneth Baynes, respectivamente, por não crer que hajam temas que devam estar “fora do limite” ou que devam ser eliminados da pauta do discurso. (BENHABIB, 2006[1992], p. 124).

Os direitos humanos, civis e políticos são um exemplo de temas que nunca estão “fora” da controvérsia e do debate público. São normas institucionais que constituem e regulam o debate nas sociedades democráticas e não podem ser eliminadas por decisão de uma maioria simples. Embora não se possa mudar esses direitos sem procedimentos jurídicos e políticos, sempre se está discutindo sobre “seus significados, alcances e jurisdição.” (BENHABIB, 2006[1992], p. 124-125). Portanto, de acordo com Benhabib,

---

<sup>37</sup> À medida que a teoria da ética discursiva considera “os participantes como seres livres e iguais, igualmente habilitados a participar naqueles discursos que determinam as normas que irão afetar suas vidas, parte de uma concepção de pessoas como seres portadores de “direitos morais”, [...] ou seja, “o direito ao respeito moral universal.” [...] Assim, “no interior da teoria do discurso, cada indivíduo tem os mesmos direitos simétricos a atos de fala diversos, de introduzir tópicos novos e exigir reflexão sobre os pressupostos do diálogo”, por exemplo. A isso Benhabib denomina “princípio da reciprocidade igualitária”. De acordo com a autora, as normas de respeito moral universal e de reciprocidade igualitária “são direitos morais, visto que são atributos que cabem aos indivíduos à medida que os vemos como pessoas morais.” (BENHABIB, 2007, p. 65).

a teoria discursiva sobre a legitimidade e o espaço público transcende então a oposição tradicional da política majoritária frente as garantias liberais de direito e liberdades básicas, na medida em que as condições normativas do discurso são, como os direitos e liberdades básicos, regras do jogo que podem ser questionadas dentro do mesmo [jogo], mas só na medida em que um primeiro aceite respeitá-las e formar parte dela. (BENHABIB, 2006[1992], p. 125).

Perpassada a exposição sobre os modelos discursivos de legitimidade e de esfera pública formulados por Habermas que, na visão de Benhabib (2006[1992], p. 125) é o que melhor reflete o desempenho do debate democrático se comparado aos modelos arendtiano — tradição da virtude republicana ou cívica descrita como modelo agonista — e liberal — “ordem pública justa e estável” como centro do pensamento político, descrita como modelo legalista —, seguem as limitações de tais modelos discursivos, a partir de uma leitura das críticas feministas à separação entre público e privado.

Na visão de Benhabib (2006[1992], p. 126), todas as teorias da publicidade, do espaço e do diálogo públicos devem pressupor uma distinção entre público e privado. Na tradição do pensamento político ocidental e até os dias de hoje, a distinção entre ambas as esferas relegou determinados assuntos e atividades tidos como femininos — trabalho doméstico, reprodução, criação e cuidado de crianças, de idosos e de doentes — ao domínio doméstico, mantendo as mulheres fora do debate público. Essas questões são consideradas como assuntos de “vida boa”, de valores e interesses “não generalizáveis”, tendo sido, por conseguinte, tratadas como “naturais”, “imutáveis” e inacessíveis à análise discursiva. Por esta razão, questionar a diferenciação do “discurso moral e político contemporâneo”, na medida em que privatiza essas questões, é fundamental para torná-las públicas.

Três diferentes dimensões são mencionadas pela tradição moderna de pensamento político: a “privacidade”, os “direitos de privacidade” e a “esfera privada”. A primeira é compreendida como a “esfera da consciência moral e religiosa”, em que o próprio indivíduo é quem decide como deve conduzir a sua vida, de acordo com a sua própria consciência e visão de mundo. Como resultado da separação entre Igreja e Estado e dos avanços da ciência, o significado da vida com base na fé foi considerado racionalmente “irresolúvel”. A segunda dimensão acompanhou o “estabelecimento final” da separação entre Igreja e Estado, com os “direitos de privacidade” relativos às liberdades econômicas. Com o declínio da economia de subsistência e o surgimento de mercados nacionais, a privacidade foi entendida como não intervenção do Estado político nas

relações mercantis, bem como na não interferência no livre mercado da força de trabalho. (BENHABIB, 2006[1992], p. 126-127).

A terceira dimensão, a “esfera privada” ou “íntima”, é percebida como o domínio do lar. As tensões entre a busca do “cidadão varão burguês” pelos seus direitos de autonomia nas esferas religiosa e econômica contra o Estado e as relações não consensuais e não igualitárias estabelecidas no espaço doméstico, restringiam as questões de justiça à esfera pública, enquanto se considerava que a esfera privada estava fora do âmbito da justiça. A reunião das liberdades religiosas e econômicas com a “liberdade de intimidade” sob o desígnio de “questões privadas de vida boa”, tiveram duas consequências, a saber, a teria moral e política normativa, incluindo a ética discursiva de Habermas, omitiu as diferenças de gênero, das experiências dos sujeitos “masculinos” e “femininos” em todos os domínios da vida e não considerou como existentes as relações de poder que se estabelecem na “esfera íntima”. (BENHABIB, 2006[1992], p. 127).

O conceito de “intimidade” não permitiu a visualização, tal como Fraser demonstrou, de que o trabalho das mulheres na esfera privada não é considerado trabalho e, portanto, não é remunerado. E, além disso, que as normas que regulam a divisão sexual do trabalho no espaço doméstico, foram colocadas “fora do alcance da justiça.” Por isso é que o movimento de mulheres e o movimento feminista têm tornado os assuntos privados em “questões públicas de justiça”, de modo que a separação entre público/privado e entre questões de justiça e de “vida boa”, tem sido “renegociada”, “reinterpretada” e “rearticulada”. O objetivo de Benhabib em levantar esses pontos não é somente o de criticar as formulações da teoria crítica de Habermas, mas o de evidenciar uma área em que há uma falha conceitual e uma ausência de questionamento político nos debates contemporâneos. (BENHABIB, 2006[1992], p. 128).

O modo tradicional de separar as esferas pública e privada integraram um discurso que “legitima” a opressão e a exploração de mulheres no espaço doméstico. Porém, o modelo discursivo, que parte da reciprocidade igualitária e elabora a democratização das normas sociais, não pode objetar a democratização das normas familiares, tampouco as normas que também regulam a divisão sexual do trabalho no âmbito do lar. (BENHABIB, 2006[1992], p. 128). Nesse caso,

[...] se nos discursos a agenda da conversação é radicalmente aberta, se os participantes podem analisar criticamente e questionar qualquer e todos os assuntos, então, não há maneira de predefinir a natureza das questões em debate no sentido de que são assuntos públicos de justiça frente a assuntos privados de vida boa. As distinções entre justiça e vida boa, entre normas e valores ou interesses e necessidades, são

“subsequentes” e não prévias ao processo de formação da vontade discursiva. (BENHABIB, 2006[1992], p. 128, aspas da autora).

Benhabib concorda com Fraser quando da impossibilidade de antever a “natureza” dos assuntos que serão debatidos; que o modelo habermasiano de esfera pública privilegia discursos racionalistas diante de outras maneiras de expressão pública mais evocatórias e, denota certa timidez pelo fato de minimizar o papel e a posição dos sujeitos em um mesmo público. No entanto, Benhabib compreende que nenhum desses elementos afetam o “princípio” da esfera pública, que é essencial para a “justificação” da política democrática. E, ademais, discorda de Fraser quanto a sua leitura sobre os “múltiplos públicos”, pois, na percepção de Benhabib, distintos e múltiplos são os públicos que discutem diferentes assuntos e Habermas, nesse sentido, não teria proposto uma esfera pública monista.<sup>38</sup> (BENHABIB, 2006[1992], p. 137).

No que diz respeito às questões de justiça, o “movimento pela libertação das mulheres” e a ética discursiva sustentam que somente as relações de reciprocidade igualitária, em que hajam respeito mútuo e compartilhamento dos encargos por parte das envolvidas e dos envolvidos podem ser considerados “justos” do ponto de vista moral. As relações convencionais e o que se espera dos “papéis” de esposa/marido, mães/pais e filhas/filhos se abrem, assim, ao “questionamento”, a “renegociação” e a “redefinição”. De acordo com a autora, é o processo discursivo “sem restrições” e sem “cálculos morais” que permite reestabelecer as fronteiras entre as questões de justiça e de “vida boa”, os interesses públicos e as necessidades privadas e os valores privados e as normas públicas compartilhadas, tendo sido questionados os seus tradicionais significados. (BENHABIB, 2006[1992], p. 129).

Entretanto, não só a teoria discursiva deve ser confrontada com as reivindicações feministas, mas também a própria teoria feminista carece de um modelo de espaço e de discurso públicos. A crítica feminista ao modelo de “esfera pública” formulado por Habermas deve ser complementada por uma teoria crítica feminista de esfera pública. Esse modelo crítico é fundamental para traçar o limite entre “judicialização” (*Verrechtlichung*) e o “fazer público”, no sentido de tornar acessível ao debate “a reflexão, a ação e a transformação político-moral.” Tornar públicas questões de preocupação e interesse comuns significa convertê-las em modo acessível à formação discursiva da vontade e, desse modo, democratizá-las. O modelo discursivo é compatível

---

<sup>38</sup> Benhabib (2006, p. 137), nesse ponto, menciona o seguinte exemplo: a esfera pública do debate sobre a pornografia infantil é diferente da esfera pública que discute a política exterior.

com o anseio emancipador dos novos movimentos sociais, como o de mulheres, em que se pode questionar os “dualismos normativos” sob o viés do “contexto e subtexto de gênero.” (BENHABIB, 2006[1992], p. 130-132).

Portanto, o objetivo de Benhabib está longe de lamentar a invisibilidade das questões de gênero no pensamento contemporâneo, porque o seu objetivo é indagar quais são as consequências dessa invisibilidade para as teorias morais universalistas ou da esfera pública. A exclusão das mulheres na formulação e análise dessas teorias por parte de alguns autores aponta uma “omissão política” e um “déficit epistemológico”. Por este motivo, Benhabib sugere uma interação dialética entre a teoria feminista e o modelo habermasiano de esfera pública, a fim de reconstruir tal modelo incorporando as críticas feministas e, desse modo, possibilitar que estas repensem sobre esferas públicas alternativas. (BENHABIB, 2006[1992], p. 27) E quanto ao modelo de democracia deliberativa, o que pensa Benhabib?

Em relação a democracia deliberativa, em “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”<sup>39</sup>, Benhabib (2007[1996], p. 47-48) escreve que as sociedades democráticas modernas devem assegurar que a “legitimidade”, o “bem-estar econômico” e a “identidade coletiva” coexistam de forma equilibrada. Tais demandas são consideradas “bens públicos”, tendo em vista que “sua realização é considerada valiosa e desejável pela maioria dos membros dessas sociedades.” Contudo, o que interessa a autora é o “bem da legitimidade”, já que esta deve ser concebida como a consequência de uma deliberação livre e não constrangida de todas e todos acerca de questões de interesse comum. Assim, argumenta que a esfera pública de deliberação sobre preocupações comuns é fundamental para a legitimidade das instituições democráticas.

Para Benhabib (2007[1996], p. 48), a democracia é

[...] um modelo para a organização do exercício público e coletivo do poder nas principais instituições de uma sociedade com base no princípio segundo o qual as decisões que atingem o bem-estar de uma coletividade podem ser vistas como o resultado de um procedimento de deliberação livre e racional entre indivíduos considerados iguais política e moralmente.

O excerto acima permite a compreensão de que conceito de democracia descrito pela autora privilegia o modelo deliberativo, que permite a reflexividade relativa às preferências e opiniões individuais. Esse processo de “articular boas razões em público”

---

<sup>39</sup> Esse texto foi publicado originalmente sob o título “Toward a deliberative model of democratic legitimacy” em BENHABIB, Seyla (ed.). **Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political**, Princeton University Press, 1996, p. 67-94.

coloca o indivíduo na posição de pensar e questionar o que seria uma “boa razão” para todas e todos os envolvidos, de modo que passe a refletir sob o ponto de vista de todas e todos os envolvidos “a quem se suplica o consentimento. ” Nenhuma pessoa pode convencer os outros em público sobre o seu posicionamento se não for capaz de explicar por que aquilo que parece ser, para ela, “bom, plausível, justo e conveniente” também pode ser considerado assim por todos os envolvidos. Portanto, “argumentar a partir do ponto de vista de todos os envolvidos” requer coerência sobre suas próprias concepções e uma “mentalidade ampliada”<sup>40</sup>, como colocou Hannah Arendt. (BENHABIB, 2007[1996], p. 54-55).

É procedimentalista esse modelo deliberativo de democracia, já que reforçam práticas e procedimentos institucionais para alcançar decisões sobre temas que seriam obrigatórios a todas e todos. Diante disso, Benhabib menciona três elementos adicionais sobre essa noção de democracia: (BENHABIB, 2007[1996], p. 56-58).

- a) “Pluralismo de valores”. O desafio para a racionalidade democrática é chegar a formulações aceitáveis no que diz respeito ao bem comum. Não se pode, por exemplo, solucionar um conflito entre “sistemas de valores” e “concepções do bem” por intermédio de códigos morais ou religiosos, sem correr o risco de violar liberdades fundamentais. Os acordos não devem ser buscados no nível das “convicções substantivas”, mas nos “procedimentos, processos e práticas” de efetuação e de reexame das convicções. Assim, o procedimentalismo é uma resposta racional diante de conflitos de valores no âmbito substantivo;
- b) “Conflito de interesses na vida social”. Os procedimentos democráticos têm que certificar que as “condições de cooperação mútua” são legítimas, ainda que os interesses de indivíduos ou grupos sejam afetados negativamente. Tais procedimentos podem ser considerados como métodos para “articular, peneirar e ponderar” esses conflitos. Modelos procedimentalistas de democracia proporcionam a articulação de conflitos de interesses sob “condições de cooperação social mutuamente aceitáveis; ”
- c) “Pluralismo de modos de associação”. Todas e todos os atingidos têm o direito de articular as suas convicções. Esses “modos de associação” podem compreender movimentos sociais, partidos políticos, iniciativas de cidadãs e cidadãos, associações voluntárias e etc. É essencial, em um modelo

---

<sup>40</sup> ARENDT, Hannah. **The crisis in culture**, Between past and future: six exercises in political thought, p. 220-221.

deliberativo de democracia, que se priorize uma “esfera pública de redes justapostas e mutuamente entrelaçadas”, bem como associações de “deliberação, contestação e argumentação.”

Ocorre que essas considerações sobre o modelo deliberativo de democracia seguem sendo criticadas pelas teóricas feministas, em razão de não se ampliar, de maneira satisfatória, para ser inclusivo. Em “A imparcialidade e o público cívico: algumas implicações das críticas feministas da teoria moral e política”, Young, tal como Fraser e Benhabib, reconhece que

[...] a distinção entre público e privado tal como aparece na teoria política moderna exprime uma vontade de homogeneidade que exige exclusão de muitas pessoas e grupos, sobretudo mulheres e grupos “racializados”, culturalmente identificados com o corpo, selvageria e irracionalidade. De acordo com a ideia moderna de razão normativa, a noção de público na teoria e prática política moderna designa uma esfera de existência humana na qual os cidadãos exprimem sua racionalidade e universalidade abstraídos de suas situações e necessidades particulares e em oposição ao sentimento. (YOUNG, 1987, p. 83, aspas da autora).

Nesse sentido, Young afirma que não é possível pensar em renovar a “vida pública” a partir da recuperação dos ideais iluministas. Ao contrário, sugere que a distinção entre público e privado não corresponda a uma oposição entre razão — característica associada aos homens — e afetividade e desejo — característica associada às mulheres — ou entre universal e particular. Aliás, em sua crítica a “Teoria do agir comunicativo”, de Habermas, a autora afirma que é preciso considerar as dimensões corporais e afetivas de todas e todos os participantes nos processos de discussão, pois as pessoas não somente “ouvem, assimilam e argumentam sobre a validade dos pronunciamentos”, [...] mas são sensibilizadas pelas expressões e maneiras pelas quais falam umas com as outras. ” Essas considerações seriam importantes para uma ética feminista e para a noção alternativa de “vida pública”, composta por um “público heterogêneo com dimensões estéticas, afetivas e discursivas.” (YOUNG, 1987, p. 69; 83-84).

Além disso, em “Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa”<sup>41</sup>, Young (2001[1996], p. 376-377; 380) distingue democracia deliberativa<sup>42</sup> de “democracia comunicativa”, defendendo essa última proposição. A democracia deliberativa defende o bem comum pressupondo que todas e todos devem abdicar de suas experiências e interesses particulares, ao passo que, na “democracia comunicativa<sup>43</sup>”, as diferenças de “posição social e de perspectiva de identidade” não são abandonadas, mas funcionam como recursos para a razão pública. Para esse modelo de democracia, além da argumentação crítica, outros três elementos são indispensáveis, a saber, “saudação, retórica e narração”.

A “saudação” consiste em gestos não linguísticos, expressões de saudação e despedida que devem “temperar” a interação comunicativa entre as/os participantes que buscam entendimento<sup>44</sup>. Nesse sentido, “o corpo e o respeito pelo corpo devem entrar no ideal da democracia comunicativa.” A “retórica” declara a natureza “situacional” da comunicação, construindo a conexão entre o orador, a plateia e a ocasião, por meio de “significados, conotações ou símbolos específicos.” Em uma discussão, não basta expor argumentos e motivações, é preciso se fazer escutar. A “retórica”, então, atrai e mantém a atenção. (YOUNG, 2001[1996], p. 380-383).

Por último, a “narração” promove o entendimento diante das particularidades apresentadas por indivíduos e grupos, “sem tornar simétricos os que são diferentes.” Isso pode ocorrer de três maneiras: a narração desvela experiências subjetivas dos sujeitos em determinadas situações sociais; explica práticas, símbolos e valores de um grupo ou indivíduo — histórias de um povo — a participantes externos àquela sociedade e, revela o “conhecimento situado” de uma perspectiva social não só sobre a sua vida e história, mas também a respeito de outras configurações que afetam a sua experiência. Assim, a

---

<sup>41</sup> Esse texto é tradução livre da versão em inglês “Communication and the other: beyond deliberative democracy”, constante de BENHABIB, Seyla. (ed.). **Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political**. Princeton University Press, 1996, p. 120-135. Young começou a desenvolver essa concepção de “democracia comunicativa” em “Justice and Communicative Democracy”, In: GOTTLIEB, Roger S. (ed.). **Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics**. Philadelphia: Temple University Press, 1993, p. 23-42.

<sup>42</sup> Young critica os teóricos deliberativos dentre os quais se pode incluir Habermas.

<sup>43</sup> São elementos de unidade fundamentais para uma “democracia comunicativa”: “interdependência significativa”, “respeito formalmente igual” e “procedimentos acordados”. (YOUNG, 2001, p. 376-377).

<sup>44</sup> “Entendimento”, para Young (2001, p. 378) não significa uma “identificação mútua” como propõem os teóricos deliberativos, mas pode significar que “houve uma expressão bem-sucedida de experiências e perspectivas”, em que “parte do que [os participantes] terão entendido é que há coisas além da experiência e perspectiva que transcendem sua própria subjetividade.”

“narrativa” é uma forma de apresentar “necessidade” ou “justificação” no processo argumentativo da discussão democrática. (YOUNG, 2001[1996], p. 383-385).

Portanto, Young (2001[1996], p. 385-386) defende o ideal da “democracia comunicativa” ao invés da democracia deliberativa, por ser mais inclusivo. O primeiro modelo visa solucionar problemas comuns com o recurso de uma pluralidade de perspectivas, de estilos de discurso e de formas de expressar a particularidade de situações sociais. Uma teoria da democracia para o “mundo contemporâneo” precisa dar conta das diferenças de cultura e de posição social. Por este motivo, requer uma concepção de comunicação mais extensa e plural, que abarque a expressão de entendimentos comuns e o reconhecimento de significados, em princípio, não compartilhados entre as/os participantes.

Benhabib (2007[1996], p. 73) discorda de alguns pontos desse modelo de “democracia comunicativa”. Sem os padrões de equidade e imparcialidade, Young não poderia diferenciar a modificação das perspectivas parciais e situadas e os acordos de conveniência ou “unanimidade aparente” firmados sob coerção. Além disso, os modos de comunicação “saudação, retórica e narração” não poderiam se configurar como uma “linguagem pública” nas legislaturas e instituições de uma democracia, tendo em vista que a legitimidade é alcançada por meio da articulação da base das ações e políticas das instituições democráticas, em uma linguagem discursiva que se vale de razões públicas compartilhadas.

Essas razões públicas, nas democracias constitucionais, tomam a forma de afirmações gerais que estão em consonância com o “império da lei” (*rule of law*). O Estado de direito tem a sua própria “estrutura retórica” — geral, aplicável a todas e todos e fundamentada em razões legítimas. Nesse sentido, a tentativa de Young de transformar a linguagem do “império da lei” em uma comunicação “mais parcial, afetiva e contextualizada” teria como efeito: a arbitrariedade — não haveria controle sobre a extensão do poder da saudação —, um caráter caprichoso — nem todas as pessoas são passíveis de compreender as histórias das outras —, e a limitação da justiça social — a retórica persuade os indivíduos e alcança resultados sem a apresentação de uma explicação das razões que as persuadem a seguir determinados cursos de ação e não outros. (BENHABIB, 2007[1996], p. 73-74).

É essencial que haja um “ideal moral de imparcialidade”, tendo em conta que esse é um princípio normativo regulador que deve orientar as deliberações em público e a articulação das razões pelas instituições públicas, a fim de manter o Estado de direito e o

“raciocínio deliberativo sobre o bem comum.” Nesse ponto de vista, como Benhabib considera que o que é imparcial tem de ser assim no melhor interesse para todas e todos, segue Fraser, no sentido de a esfera pública conter múltiplos e heterogêneos públicos. Os “públicos formadores de opinião”, que são diferentes dos “públicos formadores de políticas”, a exemplo dos movimentos sociais, podem repensar e contestar questões controversas a respeito da privacidade, intimidade e sexualidade. No entanto, isso não quer dizer que o resultado desse processo de deliberação culmine em uma lei geral. Portanto, “heterogeneidade, alteridade e diferença” podem encontrar eco em distintas e múltiplas “associações, redes e fóruns de cidadãos” que constituem a vida pública. (BENHABIB, 2007[1996], p. 74-75).

Diante disso, o que Benhabib (2007[1996], p. 79) propõe é um modelo de democracia deliberativa que abarque características da “racionalidade prática”, em que o fundamento para a sua constituição está na possibilidade de deliberação pública livre sobre questões de interesse comum entre todas e todos os interessados. Esses processos de deliberação têm a pretensão de racionalidade por quatro razões: tornam passíveis de avaliação informações importantes, propiciam a expressão de argumentos em que opiniões e crenças podem ser revistas, guiam a elaboração de conclusões passíveis de serem contestadas por “boas razões”, e possibilitam a crítica de seu próprios usos e abusos. Assim sendo, a democracia deliberativa requer uma “rede múltipla, anônima, heterogênea de vários públicos e debates públicos”, que inclua o “outro concreto”<sup>45</sup>.

Mas não existem desafios à democracia deliberativa? Young (2014[2001]) demonstra que sim, em “Desafios ativistas à democracia deliberativa”<sup>46</sup>, ao propor um

---

<sup>45</sup> Em sua teoria, Benhabib apresenta duas concepções, a do “outro generalizado” e a do “outro concreto”. Elas refletem as dicotomias da moderna teoria moral e política entre autonomia e cuidados maternos, independência e vinculação, público e doméstico, e justiça e vida boa. O conteúdo de ambas as concepções é formado por essa caracterização dicotômica. O enfoque do “outro generalizado” requer que enxerguemos todos os indivíduos como um “ser racional habilitado aos mesmos direitos e deveres que gostaríamos de atribuir a nós mesmos.” Presume-se, então, que “o outro” é um ser que também tem “necessidades concretas, desejos e afetos”, assim como nós temos. As normas que regulam as interações entre os indivíduos são públicas e institucionais. E as categorias morais que acompanham essas interações são “direito, obrigação e capacitação”, com os seus correspondentes sentimentos morais, “respeito, dever, valor e dignidade”. Sob o olhar do “outro concreto”, todos os indivíduos devem ser vistos como um ser racional que tem uma “história concreta, identidade e constituição afetivo-emocional”. As interações dos indivíduos são regidas pelas normas privadas e não institucionais. E as categorias morais que acompanham essas interações são “responsabilidade, vinculação e compartilhamento”, com os seus correspondentes sentimentos morais, “amor, cuidado, simpatia e solidariedade”. Essas são distinções críticas e não prescritivas, de modo que Benhabib não pretende escrever sobre uma teoria moral e política que esteja em total consonância com o “outro concreto”. Na visão da autora, é preciso reconhecer a dignidade do “outro generalizado”, ainda que isso não seja suficiente para definir o “ponto de vista moral” nas sociedades modernas. (BENHABIB, 1987, p. 97-106).

<sup>46</sup> Publicado originalmente em **Political Theory**, v. 29, n. 5, out./2001, sob o título “Activist challenges to deliberative democracy”.

debate hipotético ente dois personagens: uma democrata deliberativa e um ativista. A autora aponta que os desafios à democracia deliberativa dizem respeito a quatro aspectos, quais sejam, a divulgação pública dos processos deliberativos, o caráter inclusivo do debate público e aos termos e conteúdo das deliberações. Logo, quanto aos rumos da teoria democrática, incluindo a teoria da democracia deliberativa, Young (2014[2001], p. 209-210) sugere que essa última deva ser tida como uma teoria crítica, que revela as exclusões e as restrições dos processos de tomadas de decisão, colocando em suspeita a legitimidade de suas conclusões. E, além disso, os processos de comunicação democrática devem incluir “manifestações de rua e ocupações, obras musicais e desenhos animados, tanto quanto os discursos parlamentares e cartas ao editor” para, dessa forma, compreender de maneira mais ampla a influência da opinião pública<sup>47</sup>.

Ante o exposto, como os sentidos emancipatórios, à luz da teoria da democracia deliberativa e da teoria feminista deliberativa, buscados pelas evangélicas feministas podem encontrar eco na esfera pública brasileira? Isso será apresentado no próximo capítulo, mas, primeiro, é preciso refletir sobre a concepção de esfera pública no Brasil.

### **1.5 Debates sobre esfera pública nos contextos latino-americano e brasileiro**

Nas pesquisas sobre meios de comunicação, na América Latina, o conceito de esfera pública ou espaço público é um elemento importante. Nesse contexto, predomina a imagem de um “público atomizado e disperso” que se transformou de produtor crítico de cultura em consumidor passivo da indústria cultural, no seio do processo de constituição da sociedade de massas. Aqui, a modernidade se desenvolveu tardiamente, caracterizando a constituição de “um plasma cultural híbrido”, em que as formas culturais tradicionais foram sucumbindo diante dos valores do individualismo e do “desejo de ser moderno”. Essas visões de mundo foram ampliadas e difundidas pelos meios de comunicação às novas massas urbanas. (AVRITZER; COSTA, 2004, p. 717-718).

No tocante a esfera pública política, um traço das sociedades latino-americanas seria a inexistência histórica de um espaço comunicativo, nos moldes do contexto europeu. Na constituição de uma sociedade urbana, são os meios de comunicação de massa que fazem o papel das mediações sociais. Com ênfase na mídia televisiva, em que a

---

<sup>47</sup> Nesse caso, de acordo com Young (2014, p. 210), “os participantes formulam apelos razoáveis à justiça e também expõem as origens e consequências das desigualdades estruturais na lei, os termos hegemônicos do discurso e o ambiente da prática cotidiana.”

linguagem não comporta extensos exercícios argumentativos, mas “enunciados bombásticos”, a política teria seu conteúdo esvaziado. Essa mesma mídia constitui um campo no qual maneiras tradicional-populistas de conquista de lealdade política se mesclam a novas estratégias de alcance do apoio das massas. (AVRITZER; COSTA, 2004, p. 718; 721).

A esfera pública controlada pelos meios de comunicação é porosa quando se trata de absorver e processar os assuntos levantados pelas cidadãs e pelos cidadãos. Além disso, a disseminação de um “jornalismo investigativo” e a preservação da autonomia de quem produz os conteúdos a serem divulgados, tornam os meios de comunicação um “ator” relevante na construção do espaço público na América Latina. (AVRITZER; COSTA, 2004, p. 721).

No Brasil, associações da sociedade civil participaram da construção de um espaço público “poroso e transparente”. Na década de 1970, durante o regime militar, produziram-se “esferas públicas alternativas”<sup>48</sup> para sistematização e divulgação de informações sobre determinados temas, apresentando novas possibilidades de tratamento e interpretação em relação às versões oficiais. Destacam-se, nessa época, a atuação da Igreja Católica, por meio da Comissão Pastoral da Terra e do projeto “Tortura Nunca Mais”; do Dieese (Departamento Intersindical de Estudos e Estatísticas Sociais e Econômicas) e de organizações não governamentais. (COSTA, 1997, p. 187-188).

Nos anos de 1980, no período da redemocratização, houve a “ampliação do espectro de problemas tratados publicamente.” As reivindicações dos movimentos de mulheres — combate à violência contra a mulher, a necessidade de creches e a questão do aborto —, que antes eram considerados temas do âmbito privado, foram deslocados ao espaço público, integrando algumas plataformas políticas. E, ao longo dos anos, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra também trouxe à esfera pública a importância do debate político sobre a reforma agrária. (COSTA, 1997, p. 188-189).

Ademais, ocorreu a “ampliação das possibilidades comunicativas ancoradas no mundo da vida”, por meio do crescimento de novas estruturas associativas. A ênfase dada por Costa (1997, p. 189), segundo ele mesmo afirma, diz respeito ao fortalecimento da base comunicativa do “mundo da vida”. Assim, no interior das práticas coletivas foram

---

<sup>48</sup> Costa (1997) emprega essa expressão no sentido cunhado por Dieter Rucht, em “Esfera pública alternativa e contraperícias” (1988, p. 291), isto é, como “uma oposição a posições técnicas e estruturas de comunicação pública dominantes que vai além de questões pontuais.”

configurados novos espaços de convivência, em que “situações-problema” do cotidiano, para usar o termo de Habermas (2003), são tematizadas.

Por último, Costa (1997, p. 190) salienta a “preservação dos espaços comunicativos primários”, em que estudos antropológicos da década de 1980<sup>49</sup> demonstram que os espaços sociais constituídos em locais de moradia urbana são esferas intermediárias entre os espaços domésticos e públicos. O centro desses espaços sociais, caracterizado pela presença da padaria, do bar, etc., demarca topograficamente o núcleo da interação comunicativa entre os moradores, em que se constitui “o processo de formação de opinião pública paralelo àquele dirigido pelos meios de comunicação de massa.”

Todavia, Perlatto (2012, p. 85) chama a atenção para o fato de que a “esfera pública” e a “sociedade civil”, no Brasil, não se constituíram, como dá a entender, no contexto da redemocratização. Desde o final do século XIX, muitas formas de associação e organização, que não acompanharam os moldes europeus, possibilitaram a formação de discursos públicos que problematizavam questões de ordem comum. Destarte, do final do Império, na época da Primeira República e até o século XX, “esfera pública” e “sociedade civil” têm sido construídas fora do âmbito das estruturas estatais.

O mesmo autor destaca que (2012, p. 85-86; 93), no Brasil, a esfera pública foi constituída de maneira “seletiva”, no tocante a seus participantes e aos temas apresentados, devido a exclusão social, econômica e dos espaços de discussão de muitos grupos sociais. Não que isso implique que o modelo de esfera pública desenvolvido na Europa e no continente norte-americano sejam “tipos ideais”. A configuração que aqui se delineou assumiu mecanismos menos críticos e racionais e mais “expressivistas, carnavalescos e lúdicos, muito mais ancorados na emoção, nos sentimentos, no humor, na ironia e na paródia do que nas palavras de ordem prontas e bem formuladas.”

Ocorre que, pode-se observar no Brasil, “novos atores religiosos e sujeitos políticos” influenciando as proposições de leis e políticas públicas na área da educação, da saúde e dos direitos sexuais e reprodutivos (MARIANO, 2011; MACHADO, 2012; COSTA, 2017), conforme apresentado brevemente em uma linha do tempo<sup>50</sup> em apêndice

---

<sup>49</sup> A exemplo de MAGNANI, J. **Festa no pedaço – Cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1984 e SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 1988.

<sup>50</sup> É uma linha cronológica exemplificativa, que não pretende sugerir que a história ocorre de maneira linear e que, por sua vez, não compreende todos os aspectos concernentes a laicidade, a liberdade religiosa e ao “feminismo cristão” no Brasil.

(APÊNDICE G). E, retornando ao tema dos meios de comunicação, sobretudo em relação a mídia televisiva, progressivo foi o interesse pela concessão de canais de televisão e rádio — sobretudo entre católicos e evangélicos neopentecostais. (MARIANO, 2001, 2005; FONSECA, 2004). Tem-se uma esfera pública política, partidária e televisiva, permeada por aspectos religiosos.

Porém, como é possível avaliar a questão da presença das religiões na vida pública? Montero (2016, p. 141-144) assinala que pressupor que “tudo é público/oficial”, valendo-se da formulação de Pierre Bourdieu em “A dissolução do religioso” (1987), não permite a compreensão do que se faz publicamente em nome da religião. Na controvérsia entre “religiões públicas” e “religiões na esfera pública”, Montero conclui que é preciso considerar que a “religião pública” é consequência das dinâmicas de “publicização” colocadas em prática por atores (religiosos) na disputa pela “atenção pública”.

Assiste-se, nesse sentido, a novas formas de organização e coordenação do que se faz “em público”. O programa “Show da Fé”, da Igreja Internacional da Graça de Deus, comandado pelo missionário R. R. Soares e exibido na Rede Bandeirantes de televisão, é um exemplo utilizado por Montero para elucidar essa questão. Compreende-se o “espaço público” como decorrência de uma ação organizada coletivamente, “um culto ou um show”, supondo diferentes tipos de público. (MONTERO, 2016, p. 144). Assim, nas palavras da autora,

[...] o espaço público não é nem estruturado, nem singular, nem homogêneo. Ele só pode ser compreendido como o resultado daquilo que as diferentes formas de público fazem quando são agenciadas enquanto tal pela ação coletiva. (MONTERO, 2016, p. 145).

Isso posto, quando se observa atores religiosos na arena pública em articulação com outros agentes não-religiosos, vê-se a constituição de um espaço público em que não se suplanta a fronteira religiosa/secular. Todavia, o que vai se tornar público é aquele discurso que está na esfera pública trazendo, para “um público”, um conjunto de “dinâmicas argumentativas e críticas que redimensionam a sua importância política.” (MONTERO, 2016, p. 145).

Nesse sentido, se for tomada a ideia discursiva de espaço público para pensar o contexto latino-americano e brasileiro, Avritzer e Costa (2004, p. 722-723) apontam que é preciso considerar as seguintes críticas e contribuições a esse modelo:

- a) A incorporação de “novos públicos” — novas formas de comportamento e de exercício da sexualidade, por exemplo, confrontam modelos tradicionais de família e de relações de gênero;

- b) O destaque aos “contra-públicos subalternos” (FRASER, 1997) — grupos tradicionalmente excluídos do espaço público denunciam as restrições do espaço político e reivindicam direito de participação, a exemplo do Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra, no Brasil;
- c) A emergência dos “públicos diáspóricos” — públicos que apresentam inserção ambivalente na esfera pública nacional: partilham o espaço, compartilham redes transnacionais e se configuram como agentes de introdução de inovações sociais no cenário nacional, a exemplo das redes transnacionais de movimentos sociais;
- d) A ampliação da “deliberação pública” — em meio a uma esfera pública porosa, é necessário que assuntos e argumentos levantados pelos membros da sociedade encontrem formas institucionais de chegar ao Estado, democratizando-os e tornando-os objetos de controle das cidadãs e dos cidadãos.

Diante dos apontamentos acima, apresentados por Avritzer e Costa, será que os sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas feministas preservam os canais procedimentais? Em um primeiro momento, apresenta-se o contato com o campo de pesquisa, os aspectos metodológicos e a articulação entre feminismos e cristianismo. E, em um segundo momento, expõem-se dados obtidos por meio da aplicação de questionário virtual no grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook*. Esses elementos, juntamente com o que foi apresentado nesse capítulo, são importantes para o que será discutido no terceiro e último capítulo, intitulado “sentidos emancipatórios e teoria feminista deliberativa.”

## **2 PESQUISA E CAMPO: PERCURSOS DE UMA CAMINHADA**

A escolha pela pesquisa de campo segue minha trajetória percorrida na graduação em Direito. Naquela época, este foi um dos procedimentos adotados para a realização de um estudo comparado sobre as redes de serviços públicos de atendimento à mulher vítima de violência doméstica nos municípios de Macaé e São Gonçalo. Apesar dessa experiência anterior, isso não significa que a presente pesquisa de campo não tenha sido realizada com desafios, tendo em vista que coletar dados junto a pessoas, independentemente do campo, requer não só a disposição de tempo destinado à sua preparação e execução, mas também o reconhecimento dos seus limites e das suas insuficiências.

Além disso, a opção pela pesquisa de campo também cumpre as exigências e as expectativas de um programa interdisciplinar como o Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, da Universidade Federal Fluminense, em que a pesquisa se desenvolve. Nesse sentido, ter um capítulo destinado a justificar, a descrever a trajetória e a apresentar alguns dados da pesquisa de campo amplia a forma de produção e obtenção de conhecimento, principalmente, na área jurídica.

Contudo, é preciso admitir as limitações e os desafios de uma pesquisa inspirada no modelo etnográfico sendo realizada por quem tenha formação em Direito e, além disso, em pertencer ao mesmo segmento religioso das interlocutoras da pesquisa. Sendo assim, nos tópicos que seguem serão descritos o contato com o campo de pesquisa, o fato de eu, enquanto autora, ser afetada pelo campo, bem como as escolhas e justificativas metodológicas para esta investigação, apontando o interesse no estudo sobre religião, feminismos e esfera pública. Por fim, expõem-se alguns dados obtidos pela pesquisa empírica, por meio de aplicação de questionário virtual no grupo “Feministas Cristãs/RJ”, da rede social *Facebook*.

### **2.1 Contato com o campo de pesquisa<sup>51</sup>**

O meu ingresso no curso de Direito ocorreu em 2011, na Universidade Federal Fluminense, *campus* Macaé. Dois anos depois, iniciei a minha participação na iniciação científica por meio do projeto de pesquisa intitulado “A análise das políticas públicas de

---

<sup>51</sup> Alguns trechos desse tópico, com a licença da leitora e do leitor, foram escritos em primeira pessoa.

enfrentamento ao tráfico de pessoas”, coordenado pela Professora Giovanna Maria Frisso. Tal projeto inaugurou a caminhada no campo da pesquisa como uma das possibilidades de ampliação do conhecimento e, desde o princípio, revelou os desafios de se fazer pesquisa empírica na área do Direito. Nesta ocasião, o tema escolhido para investigação foi o tráfico de mulheres para fins de exploração sexual, do qual resultou na apresentação dos relatos da pesquisa no “I Seminário de Pesquisa e Extensão da Cidade Universitária: apresentação de trabalhos fomentados pela Fundação Educacional de Macaé (FUNEMAC).”

Em 2014, participei no projeto de pesquisa, “Acesso à Justiça efetivo nos casos de Violência Doméstica contra a Mulher”, coordenado pela Professora Márcia Michele Garcia Duarte. Nesta segunda iniciação científica realizavam-se leituras de material interdisciplinar que envolvessem a temática das violências praticadas contra a mulher. Como resultado, além de propiciar um olhar crítico sobre as formas de dominação e opressão a que as mulheres estão submetidas, as leituras e as discussões contribuíram para a escrita do Trabalho de Conclusão de Curso, um estudo comparado sobre a eficiência das redes de serviço de atendimento à mulher nos Municípios de Macaé e São Gonçalo, municípios que correspondiam ao local da graduação e da residência habitual, respectivamente.

Em relação a estada em Macaé, surgiu a oportunidade de estagiar no Centro Especializado de Atendimento à Mulher Pérola Bichara Benjamin<sup>52</sup>, nos anos de 2015 e 2016. Na ocasião, o Centro precisava de uma estagiária estudante de Direito e encaminhou um ofício à Procuradoria do Município solicitando que uma das discentes ou um dos discentes aprovados em recente concurso fosse encaminhado para a unidade. O pedido não especificava o gênero da estagiária, mas todas e todos sabiam que o espaço de acolhimento era constituído por mulheres<sup>53</sup>. Desse modo, tendo conhecimento da trajetória de pesquisa no âmbito da Faculdade, fui designada para o Centro a fim de auxiliar no atendimento jurídico.

---

<sup>52</sup> Criado em setembro de 2011, o Centro Especializado de Atendimento à Mulher (CEAM) teve sua denominação alterada pela Lei Municipal nº 3.605/2011, para constar o nome de Pérola Bichara Benjamim, uma jovem de 20 anos que foi assassinada por seu ex-namorado. O delito ocorreu na cidade de Macaé, em 2001, e marcou o início das políticas de enfrentamento à violência contra a mulher, com a criação do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher, instituído pela Lei Municipal nº 2.130/2001.

<sup>53</sup> Dentre todas as funções do Centro, somente o serviço de transporte era prestado por um homem. Nesses espaços, é comum que as mulheres exerçam todas as funções relacionadas ao cuidado do outro e a manutenção da limpeza e que hajam homens responsáveis pelo transporte de pessoas.

Durante o período do estágio pude observar que, assim como as violências praticadas contra as mulheres independem de raça, classe, orientação sexual, geração e estado familiar, a religião também se mostrou como um marcador social que deveria ser considerado para fins de análise. Muitas mulheres assistidas se declaravam evangélicas e parte delas afirmavam que a violência sofrida também havia sido praticada por quem professava a mesma fé <sup>54</sup>. Esses relatos apuraram o meu olhar sobre a construção dos papéis de gênero dentro da religião cristã, em que o ato de subordinação da mulher ao homem parece justificar a prática de violências em nome de uma suposta autoridade e hierarquia masculina concedida pelo “poder sagrado.” Assim, como a interpretação bíblica causa impacto político e social na vida das mulheres, os feminismos, ao que tudo indica, foram recepcionados como crítica da tradição cristã, reorientando discussões e dando visibilidade às dores e às lutas das mulheres evangélicas.<sup>55</sup>

Contudo, a expressão “feministas cristãs” somente se tornou conhecida em 2017, a partir da rede social *Facebook*. A pesquisa sobre páginas ou grupos que discutissem gênero e religião fora dos espaços acadêmicos resultou no encontro dos grupos fechados “Feministas Cristãs” (criado em maio/2014) e “Feministas Cristãs/RJ” (criado em junho/2016), bem como da página da comunidade “Ruah – ser mulher e a fé” (criada em julho/2017). O grupo “Feministas Cristãs”, de amplitude nacional, continha por volta de 5.200 mulheres e o “Feministas Cristãs/RJ”, cerca de 560 mulheres. A página “Ruah – ser mulher e a fé”, por sua vez, contava com aproximadamente 800 seguidoras e curtidas.

Integrando esses grupos — “Feministas Cristãs” e “Feministas Cristãs/RJ” — observei que ambos apresentavam pontos em comum: ser exclusivo para mulheres; não aceitar perfis de casal; prezar pelo respeito às diferenças, sobretudo, religiosas e, constituir-se como espaço para a troca de experiências e aconselhamentos. Na classificação do “tipo de grupo”, própria da rede social *Facebook*, o primeiro era descrito como “apoio” e o segundo, como “família”. Nota-se, então, que o objetivo é construir um espaço em que as mulheres se conheçam e se sintam à vontade para dialogar sobre assuntos que não encontrariam eco em outros ambientes, como as instituições religiosas.

---

<sup>54</sup> Em Macaé, dos 206.728 residentes no Município, dentre os quais 104.296 são mulheres, 72.152 se declaram evangélicos (IBGE, Censo 2010).

<sup>55</sup> Veja-se, por exemplo a “Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas cristianas” (TEPALI), que tem como um de seus eixos a busca pela justiça de gênero. Seu sítio eletrônico pode ser acessado em: <<https://www.tepali.org/filosofia/>>. Acesso: 2 fev. 2019.

Vale ressaltar que na descrição do grupo “Feministas Cristãs/RJ” estava escrito que “Jesus era feminista sim.”<sup>56</sup> Essa afirmação parece se justificar na própria explicação sobre o grupo, pois “o Cristo nos enxergou, falou conosco de igual para igual e nos amou.” Foi e ainda é comum ouvir, por parte das feministas cristãs, que Jesus era feminista porque andava, ouvia e se importava com a vida das mulheres. Não obstante ser apresentado como feminista, Jesus, figura masculina, pode ser identificado, pelas declarações das mulheres cristãs, como um apoiador das causas feministas. Assim, novas concepções sobre a aproximação entre feminismo e cristianismo estariam por vir, à medida da inserção no campo.

Na página da comunidade “Ruah – ser mulher e a fé” foi divulgado à época, um evento de mesmo nome. Seriam cinco encontros realizados em Niterói/RJ, de agosto a novembro/2017, que permitiriam às mulheres a troca de suas experiências, conversando sobre “ser mulher e sua relação com a fé cristã.” Tais encontros foram organizados e construídos por um grupo de cinco mulheres — três mulheres brancas e duas mulheres negras —, dentre elas, a criadora do grupo “Feministas Cristãs/RJ”.

O termo *ruah*<sup>57</sup>, conforme consta na página da comunidade, não foi escolhido ao caso, pois significa:

Substantivo feminino da língua hebraica, a Ruah é vento, sopro, ar, alento, respiração, força e fogo. Palavra usada para identificar a terceira pessoa da Trindade, foi traduzida como “espírito” na Bíblia. A **Ruah é o feminino de Deus**, é a força criadora e criativa, o princípio dinâmico de vida, o calor que gera harmonia no caos, a beleza e originalidade de cada criatura: a potência de ser, de viver, de trazer o novo. (Ruah – ser mulher e a fé, 2017, grifo nosso).

A partir da concepção sobre o feminino de Deus, as propostas dos encontros — ou “vivências”, como também eram chamados os encontros — diziam respeito aos eixos “feminismo, sociedade contemporânea e igreja cristã”: I Encontro: Para não ter medo do

---

<sup>56</sup> “Sou feminista de Jesus” é uma das frases que compôs a imagem de apoio de uma das pré-candidatas a Deputada Estadual do Rio de Janeiro a um pré-candidato a Governador do Estado do Rio de Janeiro, nas eleições de 2018. A pré-candidata em questão, em sua campanha, anunciou ser pastora feminista. Na marcha Cristãos e cristãs contra o ódio, ocorrida no centro do Rio de Janeiro, em outubro/2018, ela afirmou que “Jesus era feminista, porque andava com as mulheres”. Devido a sua agenda, não foi possível encontrá-la para entrevista. Ela foi eleita com pouco mais de 40 mil votos.

<sup>57</sup> Bingemer (1990a, p. 84-89) aponta que é possível perceber traços femininos de Deus na Bíblia por meio das seguintes palavras: “*rahamin*” (descreve a misericórdia de Deus), “*ruah*” (vento, sopro de vida), “*Sophia*” (a sabedoria, “filha de Deus”, por meio da qual Deus media a obra da criação) e “*agape*” (traduzido como “Deus é amor”, a sua virtude é dizer sobre o “amor de Deus” como “um amor de comunhão, inclusivo e global, onde os pobres e os pequenos ocupam os primeiros lugares, onde o masculino e o feminino se ‘casam’ em irradiante e fecunda harmonia”). Na leitura de Rohden (1995, p. 83), Bingemer, ao apresentar uma imagem de Deus em que “princípios” feminino e masculino se atravessam, não consegue desconstruir os dualismos de gênero que caracterizam o pensamento ocidental cristão e acaba reforçando o binarismo feminino x masculino.

feminismo; II Encontro: Vozes feminina: o lugar e os silenciamentos da mulher na igreja; III Encontro: Corpo-templo; IV Encontro: Eu, tu e elas: sobre sororidade, comunhão e relações entre mulheres; V Encontro: Pensando nossos caminhos – último encontro!

As mulheres responsáveis pelas temáticas de cada encontro eram de diferentes áreas, conforme informação das imagens de divulgação do evento: Arquitetura, Comunicação, Direito, Estudos de Mídia, História, Música, Psicologia, Teologia e Teatro. Todas, religiosas ou não, trouxeram suas contribuições sobre o ser mulher a partir da posição que seus corpos ocupam na sociedade. Por fim, o último encontro resultou na criação do coletivo “Ruah”, que não se intitulou como feminista, à época. Essa decisão, dentre outros motivos, se deu em razão de algumas mulheres evangélicas não se familiarizarem com o termo, muitas vezes considerado como causa de “desvio das mulheres.”<sup>58</sup> Desse modo, não se intitular feminista não restringiria o acolhimento dessas mulheres.

Desde o primeiro encontro me apresentei ao grupos de mulheres como pesquisadora e também enquanto mulher cristã, que partilhava de muitas das angústias e dos questionamentos que perpassavam a trajetória de vida de cada uma das presentes<sup>59</sup>, incluindo pastoras e teólogas. Eram mulheres brancas, negras, solteiras, casadas, de 18 a 55 anos, com e sem filhas/os e exercendo diferentes profissões, que compartilhavam as suas experiências e percebiam que não estavam sozinhas na caminhada. Os encontros ocorreram no Espaço Casa Aberta (Ingá/Niterói) ao lado da Igreja Presbiteriana Betânia Litorânea, uma escolha simbólica. Foi nesse espaço de acolhimento onde se identificou o campo de estudo e se tornaram conhecidas algumas das mulheres que contribuiram para a presente pesquisa.

No ano seguinte, em 2018, ocorreu a Marcha das Mulheres, realizada no dia 8 de março. Este foi mais um dos eventos organizados na rede social *Facebook*. As evangélicas feministas estiveram presentes e, juntamente com as demais mulheres, andaram da Praça da Candelária até Praça XV, no centro do Rio de Janeiro. Por meio da oportunidade de falarem e de serem ouvidas pelas manifestantes e por quem passava pelas ruas, as mulheres eram convidadas a divulgarem seus coletivos e suas frentes de luta. Assim, uma das feministas cristãs subiu ao carro de som para fazer seu breve discurso (ANEXO A).

---

<sup>58</sup> A exemplo da notícia “Presença do feminismo nas igrejas é armadilha para desviar mulheres, alerta Marisa Lobo”. Disponível em: <<https://noticias.gospelmais.com.br/feminismo-igrejas-armadilha-marisa-lobo-91022.html>> Acesso em: 2 fev. 2019.

<sup>59</sup> A maioria das presentes e das palestrantes eram mulheres brancas.

Após todas as falas, a marcha seguiu até a Praça XV. No caminho, muitas pessoas tiravam fotos do estandarte do grupo – confeccionado na cor roxa e lilás em que estava escrito “Feministas Cristãs” na cor preta – e questionavam se, enquanto feministas, elas eram a favor do aborto. As respostas eram no sentido de que eram a favor de sua legalização, já que “o corpo é nosso”<sup>60</sup> e são as mulheres quem devem decidir sobre interromper ou não a gravidez. Nesta ocasião, inclusive, estava presente uma das integrantes do grupo “Frente Evangélica pela Legalização do Aborto”<sup>61</sup> (FEPLA) – criado em dezembro/2017 –, que me convidou para uma das reuniões de apresentação da Frente. O objetivo era convidar mais mulheres para integrar o grupo e somar na luta.

Na reunião que ocorreu na mesma semana – em uma livraria localizada no centro do Rio de Janeiro e que se tornou o espaço de muitos encontros que estavam por vir – tomei conhecimento de que a FEPLA é composta por mulheres de diferentes instituições religiosas, que disputam espaços e narrativas com os setores religiosos conservadores, apontando que existe uma diversidade de posicionamentos teológicos e políticos no Cristianismo. Parafraseando o texto bíblico constante de João 8:11<sup>62</sup>, “Mulher...nem eu tampouco te condeno”, a Frente afirma, em seu *folder*, que “Jesus nunca se fez neutro diante de opressões e sempre se levantou contra as leis injustas.” Elas defendem a família, já que “descobrimos que 67% das mulheres que interrompem a gestação no Brasil já são mães” e que “cerca de 25% delas são evangélicas e estão dentro de nossas igrejas<sup>63</sup>.” Assim, criminalizar a interrupção voluntária da gravidez, “condenando essas mulheres ao cárcere”, traria mais dor, culpa e sofrimento às famílias cristãs.

---

<sup>60</sup> Na marcha, uma das músicas cantadas dizia respeito ao aborto: “Legaliza. O corpo é nosso. É nossa escolha. É pela vida das mulheres.”

<sup>61</sup> A página da “Frente Evangélica pela Legalização do Aborto” na rede social *Facebook* tinha, aproximadamente, 4.350 curtidas e seguidores/as em junho/2018. Estes números aumentaram para cerca de 7.100 curtidas e 7.700 seguidores/as em novembro/2018, após a participação da Frente no Festival pela Vida das Mulheres (Brasília/DF), em agosto/2018, e no programa televisivo *Amor&Sexo*, exibido em 13 de novembro de 2018, pela emissora Globo. A página pode ser acessada pelo seguinte endereço eletrônico: <[https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaoaborto/?ref=br\\_rs](https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaoaborto/?ref=br_rs)> e a participação de uma de suas integrantes no programa televisivo *Amor&Sexo* pode ser acessada pelo sítio eletrônico que segue: <<https://gshow.globo.com/programas/amor-e-sexo/episodio/2018/11/13/videos-de-amor-e-sexo-de-terca-feira-13-de-novembro.ghtml>> Acesso em: 14 nov. 2018.

<sup>62</sup> Uma das traduções desse texto bíblico pode ser acessada em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/jo/8>>. Acesso em: 2 fev. 2019.

<sup>63</sup> Ao que tudo indica, esses dados foram extraídos da página eletrônica da Agência Brasileira quando de sua matéria sobre a Pesquisa Nacional de Aborto (PNA) 2016, que pode ser acessada pelo seguinte endereço: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-03/uma-em-cada-cinco-mulheres-fara-um-aborto-ate-os-40-anos-indica-pesquisa>>. Acesso em: 11 dez. 2018. Na tabela apresentada pela PNA (2016) é possível observar as seguintes taxas de aborto segundo a declaração de religião: católica (13%); evangélica/protestante/cristã não católica (10%); outras (16%); não possui religião/ateia (13%); não respondeu (15%). Os resultados dessa pesquisa podem ser consultados em: <<http://www.scielo.br/pdf/csc/v22n2/1413-8123-csc-22-02-0653.pdf>>. Acesso em: 11 dez. 2018.

Após as explanações dos objetivos e das atividades que seriam desenvolvidas pela Frente Evangélica nos meses seguintes, fui convidada a integrar o grupo, ainda que na qualidade de pesquisadora. Fui adicionada a um grupo no aplicativo digital de troca de mensagens (*Whatsapp*), no qual permaneci de março a agosto/2018. Vale ressaltar que, por questões de segurança, o nome do grupo neste aplicativo não tinha relação com a sua denominação na página da rede social *Facebook*. Essa atitude foi tomada após informações sobre um dos encontros se tornarem conhecidas por pessoas alheias ao grupo, resultando no ataque a casa de uma delas. Janelas foram quebradas e mensagens como “o salário do pecado é a morte” — em referência ao texto bíblico de Romanos 6:23<sup>64</sup> — foram pichadas nas paredes. A comunicação de ocorrência foi realizada, mas não houve informações sobre o decorrer desse registro.

No mês de maio/2018, a viagem para São Paulo permitiu a minha participação enquanto ouvinte, no Seminário Internacional “Religião, gênero e sexualidade: ativismos contemporâneos”, realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Unicamp. No Seminário, estava presente uma das fundadoras do grupo Evangélicas pela Igualdade de Gênero<sup>65</sup> (EIG), que repassou por *e-mail* o material de sua palestra — apresentação de slides — para servir como fonte de pesquisa. Neste documento, encontram-se os objetivos do grupo:

Como MOVIMENTO de Mulheres Evangélicas atuamos para uma consciência feminista e política da condição da opressão e exploração sofrida pelas mulheres procurando identificar as relações que sustentam o sistema de dominação seja da ordem cultural-religiosa, econômica e política para desenvolver e compartilhar iniciativas, com **perspectiva ecumênica**, em torno da reflexão sobre violências de gênero.

A partir de uma posição ética e cristã para ampliar o diálogo público por meio do intercâmbio entre instituição religiosa, educacional e setores informais da sociedade, aprofundamos o debate de temas relacionados à violência contra as mulheres, o empoderamento social e a **igualdade de gênero no campo religioso evangélico**, visando alcançar mudanças. (Evangélicas pela Igualdade de Gênero, maio/2018, grifos nossos).

Quando perguntada sobre a consciência feminista, a fundadora da EIG afirmou: “somos feministas, porque somos cristãs. Todas somos Evangélicas pela Igualdade de Gênero. Se você é evangélica, você é EIG”. A sua fala se deu no sentido de que as

---

<sup>64</sup> Uma das traduções desse texto bíblico pode ser acessada em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/rm/6>>. Acesso em: 2 fev. 2019.

<sup>65</sup> As suas páginas virtuais podem ser acessadas pelos seguintes sítios eletrônicos: <https://www.facebook.com/mulhereseig/> e <<http://mulhereseig.com.br/>>

mulheres evangélicas encontraram, na articulação com os feminismos<sup>66</sup>, o fundamento para o combate à violência contra a mulher, entendida como uma violência de gênero. Aliás, assim como as mulheres da FEPLA, ela declarou que “a Bíblia também está em disputa e as mulheres evangélicas e feministas estão no jogo. ”

O termo “igualdade de gênero” é utilizado como estratégia para não afastar aquelas mulheres que não se simpatizam com a palavra feminismo, ainda que ao termo gênero seja atribuída uma conotação negativa por parte do segmento evangélico<sup>67</sup>. Tanto é assim que no início da apresentação de slides, também utilizada para palestras em espaços não acadêmicos, há a seguinte explicação:

Nota de Esclarecimento:  
A EIG – EVANGÉLICAS PELA IGUALDADE DE GÊNERO – NÃO RECONHECE A NARRATIVA “**IDEOLOGIA DE GÊNERO**” PORQUE ELA REPRESENTA A IDEOLOGIA DA DESIGUALDADE, INTOLERÂNCIA E DESRESPEITO. ESSA NARRATIVA FOI CRIADA NO INTERIOR DA IGREJA CATÓLICA E DO MOVIMENTO INTERNACIONAL PRÓ-VIDA-FAMÍLIA E ACOLHIDA PELA BANCADA EVANGÉLICA (ALIADA A DO BOI E DA BALA) NAS QUAIS BOA PARTE DOS EVANGÉLICOS SENTEM-SE REPRESENTADOS OU SÃO, PELA DIDÁTICA DO PÂNICO SOCIAL, A ELA INDUZIDA. A IDEOLOGIA DE GÊNERO É DISTINTA DOS **ESTUDOS DE GÊNERO**. TAL IDEOLOGIA DA DESIGUALDADE VISA OPOR-SE AOS DIREITOS DAS MULHERES E DAS POPULAÇÕES LGBTs REPRODUZINDO E REFORÇANDO A NEGAÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA. (Evangélicas pela Igualdade de Gênero, maio/2018, grifos e letras maiúsculas da autora).

Apesar da repulsa ao termo “feminismo”, que não pode ser mencionado no âmbito de algumas igrejas, segundo relatou uma das fundadoras da EIG no evento ocorrido na Unicamp, o grupo EIG fez a campanha *hashtag* CristãeFeminista<sup>68</sup>, em julho/2017. O questionamento motivador foi sobre a possibilidade de as mulheres serem, ao mesmo tempo, evangélicas e feministas. Nesse sentido, divulgada pela rede social *Facebook*, teólogas, pastoras e demais integrantes de diferentes instituições religiosas responderam as seguintes perguntas: a) você acredita que a bíblia é a palavra de Deus?; b) para você, qual a importância do feminismo?; c) o que te levou a se envolver com o movimento

---

<sup>66</sup> A palavra feminismo é utilizada no plural devido a multiplicidade de suas vertentes, que serão expostas em um dos tópicos seguintes.

<sup>67</sup> De acordo com Maria das Dores Campos Machado (2018), a construção do discurso cristão sobre a “ideologia de gênero” foi formulada por intelectuais católicos/as, na década de 1990, como forma de manifestação contra “as iniciativas das feministas que conseguiram inserir a categoria gênero nos documentos das conferências sociais da ONU.”

<sup>68</sup> Ao que parece, a campanha não se referiu ao termo evangélica, em razão do grupo EIG ter uma proposta interdenominacional e ecumênica, dialogando e atuando diretamente com mulheres católicas, a exemplo da organização não governamental Católicas pelo Direito de Decidir.

feminista? O objetivo era fornecer recursos, material e prático, às mulheres que reivindicam voz e lutam contra as violências praticadas nos espaços doméstico e religioso. Os seis vídeos da campanha, que ensejaram a criação da *hashtag* NãoÉPecadoSerFeminista, podem ser acessados em sua página eletrônica no *YouTube*<sup>69</sup>.

Em contato com o campo, ouvi mais de uma vez que a bíblia não era palavra de Deus, mas: a) “palavras escritas por homens que tentaram silenciar as mulheres” e, b) “palavras que se constituem como uma das formas de se chegar até Deus.” É por esta razão que, em muitos encontros e palestras sobre e com as feministas cristãs, a figura de Deus como mulher e como mãe eram constantemente reafirmadas. Assim, partindo da hipótese de que a bíblia é uma das formas de encontrar a representação feminina de Deus e da concepção de que Jesus era feminista, muitas mulheres evangélicas fundamentam o seu compromisso na luta pela igualdade de gênero.

Além disso, cumpre ressaltar que o grupo EIG se identifica enquanto “ativista digital”, por entender que a *internet* propicia o acolhimento e a orientação de forma mais rápida em casos de violência noticiados por mulheres evangélicas. Veja-se, por exemplo, a campanha lançada em outubro/2017, *hashtag* IgrejaSemMachismo, em razão do grupo ter recebido diversas mensagens<sup>70</sup> em que mulheres citavam frases ditas nos espaços religiosos ou por quem os integram, reforçando a opressão e a violência contra a mulher. Ao que tudo indica, as frases foram proferidas por homens, mas nada impede que também possam ser atribuídas às mulheres, que são passíveis de reproduzirem um discurso machista no âmbito religioso. As frases organizadas em imagem e texto (ANEXO B) serviram para chamar atenção sobre o tema, apontando que tais discursos não são “comuns” e não podem ser naturalizados. As Evangélicas, enquanto ativistas, se colocam à disposição para ouvir e aconselhar mulheres evangélicas sobre os seus direitos. Nas palavras de uma das fundadoras, no evento realizado na Unicamp: “a EIG é uma andorinha só e não faz verão, mas está fazendo primavera na vida de muitas mulheres.”

Seguindo com a descrição sobre o contato com o campo, em junho/2018, foi realizada a mesa “Cristianismo e a descriminalização do aborto: desafios e possibilidades

---

<sup>69</sup> Os vídeos podem ser acessados a partir do seguinte endereço eletrônico: < <https://www.youtube.com/channel/UCG6E6hiVdZbf4wGzkY8DztQ>> Acesso em: 3 set. 2018.

<sup>70</sup> Não houve menção sobre o meio utilizado para o encaminhamento dessas mensagens, se por *Facebook* ou por *e-mail*. A postagem na página da rede social *Facebook*, em 4 de outubro de 2017, somente assinala que as frases recebidas não podiam ser consideradas “comuns” e que se alguma mulher estivesse “em uma situação de agressão”, era preciso denunciar.

da ADPF 442”, na Faculdade de Direito, da Universidade Federal Fluminense<sup>71</sup>. Tal evento foi propiciado pela imersão na “Frente Evangélica pela Legalização do Aborto” e pela divulgação, por parte do Supremo Tribunal Federal, da lista de habilitados como *amicus curiae* no âmbito da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442<sup>72</sup>. O evento foi organizado pelo Grupo de Pesquisa Sexualidade, Direito e Democracia (SDD), coordenado pelo Professor Eder Fernandes Monica, como desdobramento da minha pesquisa de Mestrado.

A mesa do evento foi composta por mulheres brancas e negras e cada palestrante representava uma das seguintes organizações ou grupos: Anis – Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero; Católicas pelo Direito de Decidir; Frente Evangélica pela Legalização do Aborto e Igreja Batista do Caminho. A mediadora representou o Grupo de Estudos Afrofeministas Anastacia Bantu<sup>73</sup> e a mestra de cerimônia, a Universidade, enquanto Professora da Faculdade de Direito.

A Anis, organização feminista sem fins lucrativos, trouxe argumentos sociojurídicos para compor o debate. A organização não governamental Católicas pelo Direito de Decidir e o grupo Frente Evangélica pela Legalização do Aborto, por sua vez, trouxeram um dos posicionamentos políticos e religiosos possíveis em relação a interrupção voluntária da gravidez, hipótese em que não se colocaram como representantes de uma verdade absoluta ou de todo o segmento cristão. Por último, a Igreja Batista do Caminho esteve representada para apresentar como ocorreu a reunião de esclarecimento sobre as falsas narrativas no que diz respeito ao aborto e sobre a possibilidade da Igreja se inscrever como *amicus curiae* na ADPF 442. Estiveram presentes nessa reunião médicas e psicanalistas, membras da Igreja.

Por fim, em agosto/2018 acompanhei o Festival pela Vida das Mulheres, que aconteceu em Brasília, nos dias 3 a 6 de agosto, em razão da audiência pública sobre a ADPF 442. Participei, enquanto ouvinte, de mesas de debate e de rodas de conversa; presenciei a vigília ecumênica organizada pela Frente Evangélica e realizada na frente do

---

<sup>71</sup> O conteúdo das discussões foi gravado e publicado pela Unitevê UFF, em 20 de julho de 2018, pelo seguinte sítio eletrônico: < <https://www.youtube.com/watch?v=tpQcPoaF7q8>>.

<sup>72</sup> A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442 foi ajuizada pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), em março/2017. A Ação discute, no âmbito do Supremo Tribunal Federal, questão relativa à recepção, pela Constituição Federal de 1988, dos artigos 124 e 126 do Código Penal, que criminalizam a interrupção voluntária da gravidez.

<sup>73</sup> O Grupo de Estudos Afrofeministas Anastácia Bantu estuda as relações interseccionais de opressão (gênero, raça, classe, orientação sexual, idade), a partir da perspectiva de mulheres negras. É um dos projetos vinculados ao Grupo de Pesquisa Sexualidade, Direito e Democracia, da Universidade Federal Fluminense. Para mais informações sobre as atividades desenvolvidas pelo Anastácia Bantu, confira < <http://www.sdd.uff.br/index.php/projetos/anastacia-bantu/>>.

Supremo Tribunal Federal e, assisti o segundo dia de audiência junto com as feministas — evangélicas e não evangélicas — no interior do Supremo. A manhã do dia 6 de agosto esteve reservada à exposição dos argumentos de matriz religiosa<sup>74</sup>, contrários e favoráveis à descriminalização do aborto até a décima segunda semana de gestação.

A articulação entre cristianismo e feminismos com a indagação sobre a possibilidade de se declarar cristã e feminista ou, especificamente, evangélica feminista, não é o cerne desta pesquisa. O objetivo não é trabalhar com ou sobre a identidade cristã feminista, mas escrever sobre a emancipação das mulheres evangélicas feministas no espaço público. Nesse sentido, a realização do evento acima mencionado, propiciado pela imersão de março a agosto/2018 na FEPLA, foi fundamental para a escolha do conceito de “esfera pública”.

Diante do exposto, pode-se observar como ocorreram a identificação e o contato com o campo de pesquisa. Todos os dados coletados serão devidamente apresentados nas sessões seguintes e analisados, no último capítulo, de acordo com o referencial teórico escolhido. Entretanto, ressalta-se que o contato com todas essas mulheres não se restringiu a uma generosa contribuição à pesquisa, mas à formação pessoal enquanto mulher e cristã. Os laços se estreitam e as redes seguem se fortalecendo. Por estas razões, o próximo tópico se dedica a expor sobre a possibilidade de se afetar pelo campo, assinalando seus limites e suas vantagens.

## **2.2 Ser afetada pelo campo**

O texto “Ser afetado”, de Jeanne Fravet-Saada (2005[1990]), narra a experiência de sua pesquisa sobre feitiçaria no Bocage francês, especificamente, no que diz respeito ao trabalho de campo sobre “desenfeitiçamento.” A autora aponta que essa pesquisa a fez repensar a noção de afeto, de modo que a mesma descreveu a dimensão central de sua pesquisa empírica: a modalidade de ser afetada. A partir da percepção “observar participando/participar observando”, Fravet-Saada explica que nem tudo pode ser

---

<sup>74</sup> As expositoras e os expositores habilitados a participar da audiência pública na manhã do dia 6 de agosto foram: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Conselho Nacional do Laicato do Brasil na Arquidiocese de Aracaju/SE, Convenção Geral das Assembleias de Deus, Convenção Batista Brasileira, Instituto de Estudos da Religião, Sociedade Budista do Brasil, Federação Espírita Brasileira, União dos Juristas Católicos de São Paulo (UJUCASP), Católicas pelo Direito de Decidir, Associação dos Juristas Evangélicos (ANAJURE), Confederação Israelita do Brasil, Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS) e Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro. As expositoras e os expositores da Sociedade Budista do Brasil e da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro não estiveram presentes.

empiricamente observado se a pesquisadora e/ou o pesquisador não se permitirem participar do campo e ser afetado por ele. Assim, os camponeses do Bocage só começaram a conversar com a pesquisadora quando pensaram que ela havia sido ““pega” pela feitiçaria.” (FRAVET-SAADA, 2005, p. 157).

A participação se transformou em um instrumento de conhecimento. Essa metodologia de pesquisa foi realizada com a consciência de que a sua inserção em campo não consistiria em uma “aventura pessoal”, mas em uma escolha metodológica que a permitiria escrever sobre desenfeitiçamento a partir da sua própria experiência com a feitiçaria e não de conhecimentos científicos. A autora, então, fez seus registros em diário de campo após os encontros com enfeitiçados e desenfeitiçadores<sup>75</sup>, desconsiderando seus posicionamentos privados e suas subjetividades, a não ser que sua vida pessoal fosse evocada por seus interlocutores. (FRAVET-SAADA, 2005, p. 157-158).

Essa experiência permitiu que Fravet-Saada reconsiderasse a posição de pesquisador de um etnógrafo, já que em alguns trabalhos da antropologia era comum a promoção da palavra do pesquisador e a desqualificação da palavra do nativo. Além disso, como mencionado, a autora reconsiderou a noção de afeto, pois “participar” e ser afetada não teve relação com “uma operação de conhecimento por empatia”, mas com a ocupação de um lugar que afeta pesquisadora e pesquisador e viabiliza a comunicação, de forma específica, com suas interlocutoras e seus interlocutores<sup>76</sup>. Somente a partir desse lugar, de acordo com a autora, seria possível compreender não só a comunicação verbal, mas também a comunicação involuntária, não intencional e não verbal que se estabelece na feitiçaria. (FRAVET-SAADA, 2005, p. 156;158-161).

Diferentemente de Fravet-Saada, André Ricardo de Souza em “A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião” (2015), escreveu sobre a relação entre ciência e fé religiosa, destacando a questão da religiosidade do sociólogo da religião. Partindo do conceito de Simmel (2010, p. 96), para quem a religião resulta de uma “função humana subjetiva”, isto é, de uma “religiosidade” que antecede a religião, Souza (2015, p.311) discutiu sobre a responsabilidade, os desafios e as vantagens do “religioso sociólogo da religião”.

---

<sup>75</sup> Fravet-Saada escreve que registrou cerca de trinta sessões das, aproximadamente, duzentas que assistiu. (FRAVET-SAADA,2005, p.158)

<sup>76</sup> Em sua pesquisa antropológica, Fravet-Saada, se refere aos interlocutores como “nativos”. Eram os camponeses do Bocage francês.

A pesquisadora e o pesquisador que são possuidores de uma fé religiosa não têm o dever, moral ou profissional, de assumi-la, mas o direito de assim proceder, se quiserem, estando comprometidos com a realidade objetiva que investiga (SOUZA, 2015, p. 312). Não é necessário “assumir bem analisadamente a própria pertença religiosa” (PIERUCCI, 1997a, p. 255), mas considerando que a liberdade para ter uma religiosidade implica, de algum modo, a participação da/o pesquisadora/pesquisador no campo religioso investigado, é indispensável manter a “vigilância epistemológica”. (PIERUCCI, 1997b, p. 247).

A cientista e o cientista devem zelar pela separação do aspecto científico-profissional do confessional-religioso. (SOUZA, 2015, p. 313). Inclusive, não é preciso negar a sua religiosidade, mas se orientar com responsabilidade, de acordo com seu dever de ofício científico e não por interesses religiosos. (PIERUCCI, 1997b, p. 246). Desse modo, é possível tornar a sua inserção em campo como uma vantagem em face desses desafios.

A experiência religiosa da pesquisadora e do pesquisador pode significar um “trunfo” na compreensão do campo pesquisado, pois, em alguns casos, é possível “conhecê-lo por dentro”, com suas contradições e ambiguidades. (SOUZA, 2015, p. 314). Assim, a proximidade com o campo e objeto pesquisados, estando em consonância com critérios objetivos da investigação científica, constitui uma vantagem.

As autoras e os autores acima mencionados contribuem para os fins desta pesquisa, haja vista que não só a pesquisadora é afetada pelo campo, como também participa, em alguma medida, do próprio campo. Assim como muitas interlocutoras que se dispuseram a colaborar para a realização desta pesquisa, a pesquisadora segue a tradição cristã desde a tenra idade. Ser mulher e ser cristã foram elementos que contribuíram para a aproximação com o campo e, portanto, fundamentais para que a pesquisa pudesse ser concretizada. Entretanto, é preciso reconhecer a existência de seus limites.

Pesquisar sobre como as mulheres têm interpretado e vivenciado aspectos de uma religião que há muito tem sido acusada de excluí-las é desafiador, pois as mulheres que criticam e denunciam o machismo e, por vezes, a misoginia<sup>77</sup>, são as mesmas que continuam frequentando ou integrando instituições religiosas. Nem sempre esses espaços são os que as acolhem, porque há permanência em sinal de resistência, com o intuito de

---

<sup>77</sup> De acordo com definição de dicionário, o termo misoginia significa “repulsa mórbida dos homens às mulheres.” (AMORA, 2009, p. 466).

contribuírem para a mudança local e para a emancipação de meninas e mulheres. Aliás, há quem se considere “desigrejada”, por não ser membra de nenhuma igreja, mas participar, ocasionalmente, de alguns eventos religiosos onde se sente amparada. Mantém-se a fé e a crença e uma submissão indireta a uma ordem religiosa patriarcal que, orquestrada principalmente por homens, constitui e reproduz elementos de exclusão das mulheres.

Nesse sentido, a compreensão dessa e de outras situações que perpassam o dia a dia de mulheres que se apresentam como evangélicas/cristãs<sup>78</sup> e feministas foi privilegiada pelo fato de que quem ouve seus relatos também é mulher e cristã. À primeira vista, pode parecer que são aspectos sociais simples de serem observados e analisados, tendo em vista que a estrutura essencialmente masculina não está presente somente no campo sociorreligioso, mas também no econômico, jurídico e político. Mas para o entendimento desse fenômeno social e suas implicações na esfera pública brasileira, as trajetórias compartilhadas permitiram estabelecer uma relação de acolhimento e de confiança.

Ocorre que também é preciso separar as subjetividades e as convicções pessoais da pesquisadora e do pesquisador religioso em relação ao seu trabalho científico. É um processo difícil, mas na presente pesquisa são analisados problemas científicos. A preocupação está centrada em fatos sociojurídicos e não teológicos. Ainda que a vantagem possa ser lida somente no campo do acesso às informações e não de suas análises, as revisões do texto pelo orientador e pela coorientadora, bem como as contribuições da banca de qualificação, lapidaram e direcionaram a discussão.

Perpassadas essas considerações, seguem as escolhas e as justificativas metodológicas para a realização da pesquisa empírica.

### **2.3 Aspectos metodológicos da pesquisa de campo**

A pesquisadora e o pesquisador que decidem se debruçar sobre o tema da religião e outros assuntos que os atravessem, não são sujeitos que se distanciam de quem vive a religião. A suposta neutralidade sobre a necessidade de distanciamento, nesse caso, não são características a serem observadas para que se confira validade a este tipo pesquisa científica no campo das Ciências Humanas e das Ciências Sociais Aplicadas. O ofício de

---

<sup>78</sup> As interlocutoras desta pesquisa se identificavam ora como cristãs ora como evangélicas, mas optou-se por utilizar o termo “evangélica” e não “cristã”. Tal escolha será explicada no tópico seguinte.

pesquisar deve ser desenvolvido com base nas interações que ocorrem no “mundo da vida” que, em muitos casos, também são vivenciadas pela pesquisadora e pelo pesquisador, de acordo com a forma de se relacionar com o seu “objeto” de pesquisa e com a sua posição no mundo. (ROESE, 2002, p. 11). Assim, considerando a complexidade da pesquisa empírica, os métodos escolhidos para a sua realização, quer sejam, aplicação de questionário virtual em grupo da rede social *Facebook*, entrevista semi-estruturada, observação participante e diário de pesquisa, serão explicitados nesse tópico.

Inicialmente, destaco a escolha pela expressão “evangélicas feministas”. No início da inserção no campo, o termo constante da pesquisa era “feministas cristãs protestantes”, para designar o segmento do cristianismo a ser investigado. Contudo, com o decorrer do tempo, restou-se evidenciado que “cristãs” era uma categoria muito abrangente, pois abarcaria não só mulheres evangélicas, mas também católicas e, por vezes, espíritas kardecistas. E que “protestantes” guardava relação com as igrejas históricas<sup>79</sup>, não sendo um termo comumente utilizado para a identificação de evangélicas e evangélicos em sua totalidade<sup>80</sup> ou para a sua diferenciação em relação aos grupos cristãos não evangélicos, como os católicos.

Ocorre que algumas das mulheres entrevistadas e a maioria das que responderam o questionário (45%) se identificaram enquanto cristãs — e somente 21%, enquanto evangélicas. Uma das justificativas tende a ser a atribuição negativa conferida ao termo evangélico, já que é associado a um conservadorismo<sup>81</sup> moral político e religioso que visa conter “os avanços do secularismo nos comportamentos e nos valores” em uma disputa “pela moralidade pública para maior controle dos corpos.” (ALMEIDA, 2017, p. 17). Apesar disso, a opção pelo termo “evangélica” se deu em razão da dimensão pública com a qual parte do segmento da religião cristã é identificada. Desse modo, a presente pesquisa utilizará a expressão “evangélicas feministas”, já que o recorte foi feito em relação às mulheres evangélicas que se declaram feministas.

---

<sup>79</sup> A exemplo das Igrejas Batista e Metodista.

<sup>80</sup> O Censo Demográfico 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, refere-se a evangélico como um grupo de religião, subdividindo a declaração “evangélica” em evangélica de missão, evangélica de origem pentecostal e evangélica não determinada (IBGE, Censo 2010, p. 92). Não há menção ao termo “protestantes”. Para saber sobre a história do protestantismo no Brasil, cf. Antônio Gouvêa Mendonça (1995) e Ricardo Mariano (2005).

<sup>81</sup> Ronaldo Almeida, em “A onda quebrada — evangélicos e conservadorismo” (2017), busca compreender a conjuntura político-religiosa contemporânea brasileira. O autor escreve que o conservadorismo está articulado em quatro linhas de forças — econômica, moral, securitária e interacional — e não se restringe aos evangélicos, estendendo-se a católicos, não religiosos e pessoas de outras religiões.

Há uma disputa de palavras e de sentidos sobre o que é ser evangélica, cristã e feminista. Isso restou evidenciado no tópico sobre o contato com o campo. A questão perpassa um debate identitário sobre ser cristã evangélica e sobre outras formas de ser feminista. Entretanto, essa discussão não será levantada por esta pesquisa, apesar de se constituir um assunto relevante para futuras investigações. Soma-se a isso a atual conjuntura política nacional, em que evangélicas e evangélicos seguem em disputa na arena pública a partir de suas convicções religiosas, sugerindo limites a quem pode ou não ser considerado como cristão, bem como procurando estender seus valores a todas e todos.

Além disso, a escolha pelo conceito de esfera pública diz respeito a realização do evento “Cristianismo e a descriminalização do aborto: desafios e possibilidades da ADPF 442”, que ocorreu, como já mencionado, em junho/2018, na Universidade Federal Fluminense. Na ocasião, as mulheres representantes do segmento evangélico combinavam em suas falas elementos religiosos e seculares, no tocante a interrupção voluntária da gestação. Observou-se, então, que não é o fato de se estar na esfera pública que o discurso se torna público, pois a discussão sobre aspectos que envolvem a religião pode se constituir como um debate privado na arena pública. Diante disso, em conjunto com o orientador, optou-se por analisar as implicações, na esfera pública, dos sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas feministas. A hipótese é a de que, na esfera pública deliberativa brasileira, tais sentidos emancipatórios são melhor viabilizados a partir da preservação dos canais procedimentais. Essa discussão será feita no último capítulo.

Ademais, pontua-se que, para a análise do conceito de esfera pública, optou-se pela formulação de Jürgen Habermas, já que é uma das definições mais debatidas e que também gera discussões no campo teórico feminista. O autor o desenvolveu a partir de uma sociedade liberal burguesa baseada na divisão entre as esferas pública e privada, em um contexto em que se definia família nuclear. Esse conceito, no entanto, é cabível à presente pesquisa, devido ao perfil de algumas das evangélicas feministas residentes no Estado do Rio de Janeiro identificado a partir dos encontros frequentados, das entrevistas realizadas e do questionário virtual aplicado: maioria branca, heterossexual, urbana e que tem uma renda mensal familiar de, no mínimo, 3 a 5 salários. As críticas e contribuições a este conceito, advindas da teoria feminista deliberativa, serão extraídas a partir da consulta bibliográfica de algumas das obras de Nancy Fraser, Seyla Benhabib e Iris Marion Young.

Quanto à delimitação geográfica, a escolha pelo Estado do Rio de Janeiro se deu em razão da participação e do contato com mulheres dos grupos Feministas Cristãs/RJ, Frente Evangélica pela Legalização do Aborto e do coletivo Ruah. As mulheres evangélicas que os compõem residiam, à época da pesquisa, em diferentes cidades do Estado do Rio. E, embora o contato também tenha sido realizado com outras duas evangélicas feministas que vivem em Alagoas e São Paulo, a limitação desse Estado se justifica pela impossibilidade de acompanhar sozinho grupos/coletivos feministas evangélicos/cristãos de distintos Estados da federação. Assim, sendo certo que os dados obtidos não pretendem generalizar o perfil das evangélicas feministas no Rio de Janeiro, a pesquisa não tem amplitude nacional.

Outrossim, ressalta-se que um dos elementos que caracterizam os feminismos é a busca por emancipação, que é distinta em cada vertente e época que se pretende estudar. Nesse sentido, se algumas mulheres evangélicas se declaram feministas, optou-se por observar e expor quais são os sentidos emancipatórios por elas buscados, partindo da concepção de emancipação proposta por Nancy Fraser. Tais sentidos serão analisados no último capítulo a partir da teoria feminista deliberativa, tendo como base informações extraídas, principalmente, das entrevistas semi-estruturadas realizadas com mulheres que se declaram evangélicas feministas.

Além do mais, no que diz respeito a rede social *Facebook*, sublinha-se a sua multiplicidade de sentidos, pois serve como plataforma de observação, de interação e de comunicação e também como plataforma política. De acordo com Correia e Moreira (2014, p.168),

O Facebook pode ser definido como um *website*, que interliga páginas de perfil dos seus utilizadores. Tipicamente, é nestas páginas que os utilizadores publicam as mais diversas informações sobre eles próprios, e são também os utilizadores que ligam os seus perfis aos perfis de outros utilizadores. (Grifo do autor)

O *Facebook* permite a interação entre as suas utilizadoras e os seus utilizadores. Tanto é assim que a organização, a sistematização e a divulgação de eventos entre as feministas cristãs, em especial, as evangélicas feministas, ocorrem, principalmente, por meio desta ferramenta. Não por acaso, foi nessa plataforma digital em que se identificaram os grupos e os eventos que serviriam, de alguma maneira, como fonte de pesquisa. Não foram coletadas informações sobre as discussões das mulheres constantes destes grupos. No entanto, esta rede social serviu como meio de aplicar um questionário

virtual para mapear o perfil, não generalizante, das evangélicas feministas que integram o grupo “Feministas Cristãs/RJ”.

Os dados obtidos a partir do questionário virtual não pretendem sugerir o perfil socioeconômico e o posicionamento religioso de todas as evangélicas feministas residentes no Estado do Rio de Janeiro, tampouco de todas as integrantes do grupo “Feministas Cristãs/RJ”, mas serviu como mais um elemento de pesquisa, de acordo com o que já havia sido observado na participação de alguns encontros. Aliás, supõe-se que nenhuma mulher e nenhum homem contrários ao feminismo tenha respondido o questionário, pois é vedado a homens participarem dos grupos de feministas cristãs no *Facebook* e todas as mulheres que se opõem ao feminismo, se identificadas, são excluídas. Contudo, reconhece-se que não é possível atestar, com plena certeza, se todos os perfis constantes desses grupos correspondem às características e aos interesses das mulheres por eles identificadas.

Perpassadas as justificativas para o uso da expressão “evangélicas feministas”, para a escolha do conceito de “esfera pública” e emancipação, bem como a “desconstrução” da rede social *Facebook* como fonte de pesquisa, seguem os métodos escolhidos para a realização da pesquisa empírica.

A aplicação do questionário virtual (APÊNDICE A) se mostrou como um interessante método para a pesquisa quantitativa, destinando-se a identificar o perfil de algumas das evangélicas feministas que integram o grupo “Feministas Cristãs/RJ”, na rede social *Facebook*. Este é um grupo exclusivo para mulheres. Não são aceitos perfis de casal e mulheres contrárias ao feminismo se identificadas, são excluídas<sup>82</sup>. A escolha do grupo “Feministas Cristãs/RJ” se deu em razão da participação no evento “Ruah – ser a mulher e a fé”, que tornou conhecido um pequeno público de evangélicas feministas residentes em algumas cidades do Rio de Janeiro. Assim, na tentativa de delimitar o espaço de realização da pesquisa, optou-se por restringir a aplicação do questionário virtual a um grupo específico desse Estado e não ampliar ao grupo de âmbito nacional denominado “Feministas Cristãs”.

Para a elaboração do questionário virtual, foram utilizados alguns indicadores socioeconômicos do Censo Demográfico 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística — cor/raça e renda mensal familiar —, além de outros indicadores formulados de acordo com a finalidade da pesquisa. As perguntas, em sua maioria, eram fechadas,

---

<sup>82</sup> Essas três informações constam da postagem intitulada “Regras e avisos – leitura obrigatória”, realizada por uma das administradoras do grupo.

estando as respostas limitadas às alternativas apresentadas, mas também havia a possibilidade de acrescentar informações em alguns dos questionamentos, como pode ser observado no APÊNDICE A. Portanto, o questionário apresentou suas vantagens: aplicação a um maior número de mulheres, padronização de perguntas que asseguram maior uniformidade para análise e comodidade para resposta sem o risco de a mulher sentir desaprovação pela expressão da sua opinião. (GOLDENBERG, 2004, p. 87-88).

Tal questionário foi aplicado no grupo “Feministas Cristãs/RJ” em 15 de outubro de 2018, às 20 horas e ficou disponível para respostas até 12 de novembro de 2018, às 22 horas. A primeira aplicação, em 15 de outubro, contou com 7 curtidas<sup>83</sup> e 2 comentários, já a segunda aplicação, em 5 de novembro, alcançou 23 curtidas e 8 comentários. Os comentários diziam respeito ao preenchimento do questionário, com as mensagens mencionando “Feito!”, seguidas de *emojis*<sup>84</sup> que representavam um rosto feliz e um coração. Nesses vinte dias, o número de integrantes do grupo variou de 566 para 562, mas não há como precisar quantas mulheres são evangélicas, pois o grupo também abarca católicas e espíritas kardecistas. Ao todo, foram obtidas 49 respostas, sendo 2 referentes a católicas feministas. Estas respostas podem ser consultadas em anexo (ANEXO C), mas a pesquisa se ateve aos dados das evangélicas feministas, a partir das 47 respostas obtidas.

A exposição sobre a pesquisa e o questionário foi feita a partir de uma mensagem seguida do sítio eletrônico para preenchimento do questionário. A postagem seguiu uma das regras do grupo de mencionar em *tags*, isto é, entre colchetes, o assunto a que se destina. Em um primeiro momento, as *tags* utilizadas foram [Mestrado] [Questionário] e, pelo fato de duas das respostas terem sido enviadas por mulheres católicas, acrescentou-se a *tag* [Feministas evangélicas], na segunda aplicação do questionário. Assim, esta foi a mensagem publicada no grupo:

[Mestrado] [Questionário] [Feministas evangélicas]  
Queridas, boa noite!  
Eu estou estudando as articulações entre feminismos e cristianismo, em especial, os sentidos emancipatórios buscados pelas feministas evangélicas e suas implicações na esfera pública. E na pesquisa, estou na fase de aplicação de questionário. Vocês poderiam me ajudar respondendo o questionário? Leva menos de 5 minutinhos.  
Obrigada! 😊

---

<sup>83</sup> As curtidas, com “joinhas” e corações, foram no sentido de aprovação da postagem.

<sup>84</sup> Os *emojis* procedem dos *emoticons*. O termo “*emoticon*” deriva do inglês “*emotion*” (emoção) e “*icon*” (ícone). Os *emojis* são representações gráficas que contemplam expressões faciais, animais e objetos, por exemplo. Eles são utilizados como forma de comunicação nas trocas de mensagens digitais.

Na primeira semana de aplicação, o número de respostas foi baixo, devido ao turbulento período após o primeiro turno das eleições 2018 — estiveram em disputa neste pleito os cargos de Deputado Federal, Deputado Estadual ou Distrital, Senador, Governador e Presidente da República. Contudo, depois do segundo turno, o questionário foi novamente aplicado, em 5 de novembro de 2018, e a adesão foi maior, totalizando 47 respostas enviadas por evangélicas feministas. Aliás, ressalta-se que passado o período eleitoral, o grupo “Feministas Cristãs/RJ” era público e passou a ser secreto, ao que tudo indica, por razão do acirramento dos discursos conservadores. O fato de estar secreto significa que somente quem é membra pode encontrá-lo, ver quem são as participantes e acompanhar as discussões. Este é o motivo pelo qual não se faz menção ao seu endereço eletrônico.

Como parte da pesquisa, também foram realizadas entrevistas, que é uma das formas de interação entre as pessoas, em que a entrevistadora consegue obter informações diretamente da entrevistada, a partir de perguntas pré-formuladas ou elaboradas no decorrer do diálogo. Nesse caso, dentre as formas de entrevistas utilizadas nas Ciências Sociais, tais como, entrevista estruturada, semi-estruturada, aberta, projetiva, entrevista com grupos focais e histórias de vida, o método escolhido foi a entrevista semi-estruturada. Esta modalidade combina perguntas abertas e fechadas, de modo que outros questionamentos podem ser feitos, além dos que foram previamente estabelecidos em roteiro, a depender das explicações da entrevistada (BONI; QUARESMA, 2005, p. 74-75). Isso possibilita coletar informações imprevistas e resolver eventuais dúvidas.

Antes da realização de cada entrevista, houve contato pessoal ou por meio eletrônico, da entrevistadora com a entrevistada. Além disso, as entrevistas semi-estruturadas foram realizadas em dois momentos, tendo como público alvo as mulheres evangélicas que se identificam enquanto feministas. Em um primeiro momento, as perguntas se destinaram a investigar a relação entre fé e feminismos na (re)construção das subjetividades dessas mulheres. E, em um segundo momento, para examinar elementos mais voltados à esfera pública. Para tanto, foi elaborado um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (APÊNDICE B) para elucidar a natureza da pesquisa.

A definição sobre com quem realizar as entrevistas se deu a partir do campo<sup>85</sup>. Nesse sentido, embora a pesquisa não tenha amplitude nacional, estando a análise restrita a algumas das evangélicas feministas residentes no Estado do Rio de Janeiro, foram

---

<sup>85</sup> A ordem de apresentação das entrevistas foi organizada cronologicamente e a denominação de cada entrevistada segue a sequência do alfabeto. Exemplo: entrevistada A, entrevistada B e assim por diante.

realizadas duas entrevistas com mulheres residentes em outros Estados. A Entrevistada E residia em São Paulo, à época da pesquisa, e foi um nome ressaltado em conversa com uma das fundadoras do grupo “Evangélicas pela Igualdade de Gênero”. E a Entrevistada D residia em Alagoas e foi indicada pelas evangélicas feministas do Rio de Janeiro como uma das referências em teologia feminista. A primeira entrevista foi realizada por *e-mail* e a segunda foi possibilitada em razão de participação da entrevistada no Festival pela Vida das Mulheres, ocorrido em Brasília (DF), nos dias 6 a 8 de agosto de 2018.

Vale explicitar que a maioria das entrevistas foram realizadas via *Skype*, por meio de imagem e som, em razão de ser uma ferramenta que apresenta a possibilidade de manter contato não presencial com quem se pretende entrevistar. Braga e Gastaldo (2012, p. 9) se questionam sobre ser possível considerar a interação mediante áudio e vídeo como “interação face a face” e reconhecem que, por mais que não estejam presentes no mesmo ambiente físico, as pessoas podem ver, se assim desejarem, a face umas das outras. Assim, trata-se de uma forma de interação mais rica em termos de informação, se comparada a um telefonema ou a troca de mensagens por *e-mail*.

No entanto, uma das entrevistas foi feita via *e-mail*, por dois motivos: problemas na prestação do serviço de *internet* na cidade da entrevistada, que impossibilitou a realização de entrevista por *Skype* e, viagem à Europa agendada para agosto/2018 para pesquisa de Mestrado da entrevistada F, o que resultou na urgência em realizar a entrevista pelo meio mais viável à entrevistada. Desse modo, a entrevista *on-line* se tornou necessária quando se constituiu como a única ferramenta para alcançar a entrevistada e pôde ser propiciada via *e-mail*, como forma de comunicação interpessoal assíncrona — aquela em que ocorre a troca de mensagens com intervalos de tempo imprevisíveis. (COSTA; DIAS; LUCCIO, 2009, p. 38-39).

Seguindo com a análise, a escolha da observação se justifica por ser um dos métodos mais relevantes para a realização de coleta de dados, visto que, ao presenciar as interações que ocorrem no espaço pesquisado, permite registrar as impressões dos acontecimentos. Só que a maneira como se observa, cumpre ressaltar, guarda relação com a subjetividade da pesquisadora ou do pesquisador, de modo que o que se observa parte da compreensão ontológica de como a observadora ou o observador conceituam e se situam no mundo. (SOMEKH, 2015, p. 183-184;186). E mesmo que a observadora ou o observador sempre causem algum desconforto nas pessoas a quem se observa, já que podem se sentir intimidadas ou inspecionadas, o tipo de observação selecionado permitiu que este efeito fosse minimizado.

Nesse sentido, a observação participante, que permite à pesquisadora ou ao pesquisador participarem de atividades e se inserirem na cultura do grupo observado, foi o método eleito. Como observar é produzir e interpretar o significado, o registro das observações foi feito por meio de gravação de áudio, possibilitada por aplicativo para telefone móvel e de diário de pesquisa — ou caderno de campo. A combinação desses dois elementos mostrou-se pertinente, pois o uso da tecnologia possibilitou apenas o registro parcial dos eventos observados, sendo as notas de campo necessárias à complementação dos dados, visto conter a descrição dos comportamentos humanos. (SOMEKH, 2015, p. 184;186).

A pesquisadora ou o pesquisador também são aqueles que colhem os dados mediante os sentidos do seu próprio corpo (SOMEKH, 2015, p. 183). Por esta razão, o uso de diários para o registro dos dados da observação se constituiu como ferramenta para a escrita do que foi visto, ouvido, sentido e tocado. As “sequências descritivas” de acontecimentos, atividades, diálogos, expressões faciais e gestos, e as “sequências interpretativas” do registro destas experiências demonstram a riqueza na possibilidade de construção dessa “memória externa”. (HOLLY; ALTRICHTER, 2015, p. 79-81).

A observação participante e o diário de pesquisa foram métodos empregados para a pesquisa empírica nos cinco encontros do evento “Ruah – ser mulher e a fé cristã”, que ocorreram no Espaço Casa Aberta (Niterói/RJ), nos meses de agosto a novembro de 2017; na Marcha das Mulheres, no dia 8 de março de 2018, que aconteceu no centro Rio de Janeiro, da Praça da Candelária até a Praça XV; na imersão na “Frente Evangélica pela Legalização do Aborto”<sup>86</sup>, no período compreendido entre março a agosto de 2018 e, na participação do Festival pela Vida das Mulheres, ocorrido em Brasília (DF), nos dias 3 a 6 de agosto de 2018.

Há que se ressaltar a realização do evento “Cristianismo e a descriminalização do aborto: desafios e possibilidades da ADPF 442”, ocorrido no dia 26 de junho de 2018, no salão nobre da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense (Niterói/RJ). A proposta do evento foi construída entre a pesquisadora, seu orientador e demais integrantes do Grupo de Pesquisa Sexualidade, Direito e Democracia e seis das

---

<sup>86</sup> Para a imersão na Frente Evangélica pela Legalização do Aborto também foi elaborado um Termo de consentimento livre e esclarecido, no qual apareceu uma lacuna a ser preenchida pela pesquisadora, na presença das integrantes da Frente, com o período em que aquela esteve inserido no grupo do aplicativo virtual de trocas de mensagens. Além disso, este Termo foi alterado para constar as informações do evento “Cristianismo e a descriminalização do aborto: desafios e possibilidades da ADPF 442”, realizado na Universidade Federal Fluminense.

integrantes da “Frente Evangélica pela Legalização do Aborto”. A mesa foi composta por uma representante de cada grupo mencionado a seguir: Católicas pelo Direito de Decidir, Frente Evangélica pela Legalização do Aborto, Igreja Batista do Caminho e Anis – Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero. Como as palestrantes dos segmentos religiosos se identificavam enquanto feministas, a ideia do evento foi pensada não só pela importância do debate, mas também como parte das análises que serão desenvolvidas nesta pesquisa.

Todos os métodos de pesquisa empregados foram orientados pelos seguintes questionamentos:

- a) Onde e como as mulheres evangélicas tomam ciência das discussões feministas?;
- b) Quais sentidos emancipatórios as evangélicas feministas buscam? Há reivindicações específicas? Quais os tipos de militância construídos?;
- c) Quais as implicações desses sentidos emancipatórios na esfera pública brasileira?

Após essas constatações, indaga-se: quem são as evangélicas feministas? Como se deu a articulação entre feminismos e cristianismo? É o que se passa a expor.

## **2.4 Sobre feminismos e cristianismo**

Os pares “gênero e religião” e “feminismos e teologia<sup>87</sup>” constituem campos de estudos que, apesar de poderem ser considerados controversos e, por vezes, incomunicáveis, são relevantes para a observação das novas dinâmicas sociais, tendo em vista a extensão do debate feminista a espaços não acadêmicos e a presença das religiões de origem cristã na esfera pública. Nesse sentido, há um fato que chama a atenção no cenário brasileiro e latino-americano: a recepção das teorias e militâncias feministas pelas mulheres cristãs. Por este motivo, serão apresentados um panorama sobre as articulações entre feminismos e cristianismo, perpassando o catolicismo, mas com ênfase no segmento evangélico e, por último, dados que sugerem, sem generalizar, o perfil de algumas das evangélicas que se declaram feministas, integrantes do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook*.

---

<sup>87</sup> Para a presente pesquisa, entende-se “teologia” como “uma palavra humana iluminada pela Palavra de Deus.” (BINGEMER, 2016, p. 87).

### 2.4.1 Aproximações e articulações entre feminismos e cristianismo

O modelo organizacional das instituições religiosas tem sido alvo, ao longo de décadas, de sucessivas críticas e denúncias sobre as decorrências da dominação masculina. A divisão interna de tarefas, o exercício pastoral e ministerial, as pregações, a literatura, as músicas e todas as outras formas de ensino religioso são acusados de imporem uma posição hierárquica, de superioridade do homem, como se ele fosse “um cidadão de primeira classe, escolhido para dominar não somente os animais e a terra, como também a mulher.” (RODRIGUES, 2011, p. 11).

Nesse contexto, o tema central do pensamento feminista, a crítica à exclusão da mulher da esfera pública<sup>88</sup> e a sua submissão à esfera privada, também tem sido compartilhada pelas seguidoras da fé cristã — católicas e protestantes, dentre as quais, as evangélicas. Desse modo, “é enquanto movimento social inspirador de práticas de resistência à situação de sujeição das mulheres que o feminismo atua, de início, no campo religioso.” (ROSADO, 2001, p. 81). É a partir da conquista de um novo lugar na sociedade que a mulher passa a lutar também por uma nova posição na igreja e na teologia (ROHDEN, 1995, p. 44), a ponto de se poder falar em uma hermenêutica feminista para a leitura bíblica. (FIORENZA, 1992[1988]).

De acordo com Tarducci (2001, p. 97), a relação entre feminismo e religião no Ocidente remete ao projeto de reinterpretação da bíblia, *The Woman's Bible* — A Bíblia da Mulher (tradução livre) —, uma obra coletiva envolvendo mulheres dos Estados Unidos e alguns países da Europa, publicada por Elisabeth Cady Stanton<sup>89</sup>, entre 1895 e 1898. Entretanto, por visar afastar o caráter patriarcal das interpretações bíblicas e constituir-se como um instrumento de emancipação das mulheres, o trabalho não se tornou popular devido ao seu viés político. (FIORENZA, 1992[1988], p. 31-36). Ainda assim, tal projeto foi considerado o início de um longo processo que culminaria com a produção da

---

<sup>88</sup> Nesse caso, o termo “esfera pública” se opõe ao que está adstrito ao espaço privado e doméstico.

<sup>89</sup> Stanton, teóloga protestante, foi uma das fundadoras do *National American Women Suffrage Association* (NAWSA). (TARDUCCI, 2001, p. 98). De acordo com a Enciclopédia Britânica, o NAWSA foi uma organização norte-americana criada em 1890 pela fusão das duas principais organizações de direitos das mulheres, a “*National Woman Suffrage Association*” e a “*American Woman Suffrage Association*”. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. *National American Women Suffrage Association*. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/National-American-Woman-Suffrage-Association>> Acesso em: 28 nov. 2018.

Teologia Feminista Cristã<sup>90</sup>, na década de 1960, no Estados Unidos (ROSADO, 2001, p. 81) e, na década de 1980, no Brasil. (ROHDEN, 1997, p. 55).

A Teologia Feminista<sup>91</sup> é uma perspectiva teológica baseada na promoção da igualdade entre homens e mulheres na igreja e na sociedade, em geral. É também considerada como uma linha de pensamento que tem como referência “o contraste com outras vertentes feministas.” (ROHDEN, 1995, p. 3). Conforme descreve o Dicionário de Teologia Feminista (1996, p. 502), essa é “crítica e replanejamento” e “não se considera como um complemento da teologia tradicional, mas como um novo conceito de teologia.” A influência feminista teria ocorrido a partir do período classificado como segunda onda<sup>92</sup>, nos anos de 1960 e 1970, quando as teólogas transportaram a sua consciência feminista para a prática religiosa e à produção acadêmica. (NASON-CLARK, 1998, p. 186).

Na década de 1960, nos Estados Unidos, houve a publicação do livro “A Igreja e o Segundo Sexo”<sup>93</sup> (1968) escrito por Mary Daly<sup>94</sup> e inspirado na obra de Simone de Beauvoir, “O Segundo Sexo” (1949). Daly fez uma crítica à Igreja Católica a partir das mudanças anunciadas pelo Concílio Vaticano II<sup>95</sup>, na esperança de uma transformação de suas estruturas eclesiais (ROSADO, 2001, p. 82). Anos mais tarde, publicou “Além de Deus, o pai”<sup>96</sup> (1973), que se tornou, de acordo com Rosado (2001, p. 83), uma referência para os estudos feministas do cristianismo.

Ainda na década de 1960 e, segundo Tarducci (2001, p. 98), antes de começar a segunda onda feminista, foi publicado no “Journal of Religion”, da imprensa da Universidade de Chicago, o artigo “A situação humana: uma visão feminina”<sup>97</sup> (1960), de Valerie Saiving Goldstein. A autora começa seu artigo dizendo “EU SOU uma

---

<sup>90</sup> É preciso frisar que esta pesquisa estará restrita às decorrências da aproximação entre os Feminismos e o Cristianismo, com a produção da Teologia Feminista Cristã, já que existem outras Teologias Feministas que perpassam o Judaísmo, o Islamismo e o Budismo, por exemplo, e que não constituem campo de análise para o presente estudo.

<sup>91</sup> As teólogas Aquino e Tamez (1998, p. 91) apontam que, na América Latina, o termo “feminista” começou a ser usado na década de 1980, como sinônimo de “teologia a partir da ótica da mulher”. Como não era – e ainda não é – um termo aceito em todos os espaços religiosos, alternavam-se a utilização das expressões “teologia feminista”, “teologia feminina” e “teologia desde a ótica da mulher”.

<sup>92</sup> A divisão do movimento feminista em ondas sugere que, nas décadas de 1950, 1960 e 1970, as lutas feministas diziam respeito à valorização do trabalho da mulher e ao uso da pílula anticoncepcional. À essa onda é atribuída o slogan “o pessoal é político”, demonstrando como as fronteiras entre público e privado mascaram formas de dominação e opressão que impactam todas as dimensões da ação política.

<sup>93</sup> No original: “The Church and the Second Sex”.

<sup>94</sup> Teóloga católica.

<sup>95</sup> O Concílio do Vaticano II, orientado pela noção de *aggiornamento* — atualização (tradução livre) —, colocaria a Igreja Católica em harmonia com o mundo moderno. (BERGER, 2000, p. 12).

<sup>96</sup> No original em inglês: “Beyond God, the Father”.

<sup>97</sup> No original em inglês: “The human situation: a feminine view”

estudante de teologia, eu também sou uma mulher” (grifo da autora; tradução livre)<sup>98</sup>, já que discorre sobre a perspectiva dos teólogos estar contaminada e, assim, restrita pelas suas particularidades enquanto homens.

Na década de 1990, a multiplicidade de teologias feministas foi apresentada na obra “Dicionário de Teologias Feministas”<sup>99</sup> (1996), obra na qual se pode consultar verbetes relacionados às teologias de diferentes lugares do mundo, tais como África, América Latina, América do Norte, Ásia, Europa<sup>100</sup>, Ilhas do Pacífico e Sul da Ásia. Há ainda verbetes sobre as seguintes teologias: judaísmo, budismo, hinduísmo, islamismo, xintoísmo e wicca. Sobre essa pluralidade de teologia feministas, as autoras escrevem que:

Neste volume, é geralmente entendido que as teologias feministas são um reflexo do significado da auto-degeneração de Deus em nossas vidas a partir da **perspectiva da defesa da plena humanidade das mulheres de todas as raças, classes, orientações sexuais, habilidades e nacionalidades**. No Prefácio, no entanto, indicamos que um dicionário sobre as teologias feministas é quase impossível, porque há tantos pontos de vista e perspectivas diferentes que estão surgindo dentro e além da tradição cristã. As teologias [...] são suspeitas, porque foram associadas ao **domínio do cristianismo ocidental branco e às imagens patriarcais de Deus**. Algumas mulheres indicam que sua discussão sobre Deus/Deusa vai além das imagens masculinas de Deus, falando de “genealogia”. Outros querem ir além das estruturas das religiões institucionais e falar de espiritualidade em vez de religião ou teologia. (RUSSEL; CLARKSON, 1996, p. 13, grifos nossos).

Além de problematizar o termo “teologia”, devido a multiplicidade de vivências e experimentações do “sagrado”, a depender da raça, classe, religião, orientação sexual, geração e nacionalidade das mulheres, as autoras do Dicionário também questionam a palavra “feminista”:

**Até mesmo a palavra feminista é suspeita como uma designação geral**, porque seu uso está associado às perspectivas dominantes de mulheres ocidentais brancas de classe média. (RUSSEL; CLARKSON, 1996, p. 13, grifo nosso).

Sendo assim, os significados dos verbetes apresentados consideram correntes distintas de feminismos, importante para o diálogo feminista contínuo entre diferentes grupos culturais, raciais e religiosos.

---

<sup>98</sup> No original: “*I AM a student of theology; I am also a woman*”. GOLDSTEIN, Valerie Saiving. The human situation: a feminine view, **Journal of Religion**, n. 2, v. XL, april/1960, University of Chicago Press.

<sup>99</sup> No original em inglês: “Dictionary of Feminist Theologies”.

<sup>100</sup> O dicionário alemão “Wörterbuch der Feministischen Theologie” (1991) foi traduzido para o português por Carlos Almeida Pereira e publicado, sob o título “Dicionário de Teologia Feminista”, pela Editora Vozes, Petrópolis, 1996.

Diante da reflexão sobre as palavras “teologia” e “feminista”, é preciso contextualizar o debate para o cenário latino-americano em que, na década de 1970, a reflexão teológica passou a estar voltada para a vida social das mulheres. Foi a Teologia da Libertação, preocupada com a libertação dos pobres e oprimidos, a forma de interpretação teológica que permitiu as mulheres participarem da construção do conhecimento e dos discursos no contexto religioso, a partir de suas próprias experiências. (AQUINO, 1997, p. 11). Assim, a crítica feminista permitiu a compreensão sobre como a religião opera nas construções simbólicas de gênero e de como este marcador social atua na formulação de modelos socioculturais, aprofundando as desigualdades entre mulheres e homens, em termos de raça, classe, geração e orientação sexual. (AQUINO; TAMEZ, 1998, p. 17).

As feministas protestantes<sup>101</sup> pioneiras na América Latina, como sugere Mariano<sup>102</sup> (2018, p. 415-416), não construíram seus feminismos preocupadas em satisfazer os modelos europeus e norte-americanos. Devido ao contexto de ditaduras militares, Mariano (2018, p. 416) afirma que o movimento feminista latino-americano esteve atento as suas demandas sociopolíticas, tendo sido alimentado pela “luta autóctone das mulheres do continente.”

Não se pode olvidar que a teologia feminista não é fruto das experiências pessoais das mulheres latino-americanas tomadas como um sujeito coletivo, pois nem todas vivenciaram condições de carência e empobrecimento, tampouco sofreram as mesmas situações de opressão ou tinham recursos para enfrentá-las. Em todo caso, as principais autoras dessa teologia são as mulheres que buscaram modificar não só as relações sociais e as instituições patriarcais, mas os próprios marcos teóricos que as fundamentam. (AQUINO; TAMEZ, 1998, p. 24). Desse modo,

As categorias críticas de gênero passam a ser o eixo articulador do nosso discurso, e a visão feminista é o espaço a partir do qual nos colocamos no mundo para olhar de forma crítica o discurso cristão e as questões religiosas.<sup>103</sup> (AQUINO; TAMEZ, 1998, p. 24, tradução livre).

A incorporação de mulheres na construção da teologia, na América Latina, foi possível graças a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo

---

<sup>101</sup> Mariano utiliza a expressão “feministas protestantes” para designar as mulheres oriundas de igrejas protestantes históricas e de igrejas protestantes de missão.

<sup>102</sup> Lília Dias Mariano, escritora e educadora, dirige uma empresa de gestão de conhecimento. Ela tem um canal no *YouTube* e uma página no *Facebook*, em que discute sobre gênero e espiritualidade.

<sup>103</sup> No original: “*Las categorías críticas de género pasan a ser el eje articulador de nuestro discurso, y la visión feminista es el espacio a partir del cual nos ubicamos en el mundo para mirar críticamente el discurso cristiano y las cuestiones religiosas.*” (AQUINO; TAMEZ, 1998, p. 24).

(EATWOT/ASETT) e a sua respectiva Comissão de Mulheres. Inicialmente, sob a coordenação da teóloga mexicana Elsa Tamez e, mais tarde, da teóloga brasileira Ana Maria Tepedino, foram realizados alguns encontros em que mulheres de diferentes países puderem compartilhar não só suas preocupações, mas também suas conquistas. (AQUINO; TAMEZ, 1998, p. 43).

Contudo, antes de se adentrar a temática dos encontros latino-americanos, cumpre ressaltar que a produção teológica das católicas e das protestantes é fruto de diferentes processos do movimento de mulheres organizadas dentro das igrejas. No Brasil, em relação a Igreja Católica, são nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), comunidades inclusivas centradas nos pobres e oprimidos e, orientadas pela Teologia da Libertação, onde se começa a ter uma participação ativa das mulheres. Teólogas e leigas<sup>104</sup> passaram a questionar o sexismo e a misoginia presentes na Igreja e na tradição cristã, a lutar pela igualdade e a valorizar a singularidade feminina. (ROHDEN, 1997, p. 56-59).

Na década de 1970, teólogas e teólogos da libertação foram inspirados por Rubem Alves — teólogo e pastor presbiteriano —, Leonardo Boff — escritor e teólogo católico — e, também por Paulo Freire — educador e pedagogo. (MARIANO, 2018, p. 416-417). À essa época, em 1979, foi fundado o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), associação ecumênica responsável por promover uma leitura popular da bíblia.<sup>105</sup> No catálogo de sua livraria, há temáticas específicas sobre leitura feminista e de gênero, afim de contribuir para a formação de mulheres e homens e promover o estudo como um instrumento de serviço ao povo e não como forma de domínio. Nesse sentido, Mariano (2018, p. 417) afirma que “isso prova o quanto a pedagogia do oprimido influenciou nossos movimentos.”

A produção teológica das mulheres protestantes<sup>106</sup>, por sua vez, está relacionada a ordenação pastoral feminina. Em 1922, o Exército da Salvação atuou por meio de ministérios ordenados tanto por homens, quanto por mulheres e, em 1930, haviam reivindicações pela ordenação pastoral de mulheres nas igrejas protestantes históricas<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> Os leigos ou fiéis, na Igreja Católica, são as pessoas não ordenadas, ou seja, que não receberam o sacramento.

<sup>105</sup> Para mais informações sobre a história institucional do CEBI, acessar: < <https://www.cebi.org.br/historia/>> Acesso em: 28 nov. 2018.

<sup>106</sup> Nesse caso, utiliza-se o termo “protestantes”, pois a Igreja Metodista é classificada como uma das igrejas protestantes de missão.

<sup>107</sup> As igrejas protestantes históricas são as que têm origem a partir da Reforma Protestante desencadeada por Martinho Lutero, no século XVI.

Entretanto, somente na década de 1970, no Brasil, a Igreja Metodista aprovou o ministério ordenado<sup>108</sup> sem distinção de sexo.

De acordo com Mariano (2018, p. 415), não há movimento feminista em igrejas pentecostais<sup>109</sup> e neopentecostais<sup>110</sup>. As primeiras feministas são oriundas das igrejas protestantes históricas — luterana e anglicana —, que influenciaram as mulheres das igrejas protestantes de missão, sendo a Igreja Metodista a pioneira entre as feministas desse grupo. Sua práxis feminista advém, como mencionado, da ocupação do sacerdócio. A possibilidade de dirigir uma comunidade religiosa foi um dos fatores que aproximaram as mulheres protestantes dos feminismos, um feminismo liberal igualitário, de acordo com Rohden (1995;1997). A partir disso, teólogas protestantes passaram a construir, juntamente com as católicas, uma teologia pautada no discurso ecumênico, em encontros orientados por uma perspectiva feminista. (ROHDEN, 1997, p. 63-67).

Retornando a questão dos encontros latino-americanos, o primeiro ocorreu no México<sup>111</sup>, em 1979, com o tema “Mulher Latino-americana, Igreja e Teologia.” O objetivo era encontrar caminhos que sistematizassem a experiência de fé das mulheres em seu compromisso com a justiça social. No documento final, restou conhecido que a Teologia da Libertação<sup>112</sup> omitiu a visão e a voz das mulheres, razão pela qual se ressaltou a importância feminina no campo teológico. Nesse “encontro inicial”, destacaram-se o trabalho pioneiro de Elsa Tamez e Maria Pilar Aquino, teólogas protestante e católica, respectivamente. (AQUINO; TAMEZ, 1998, p. 44).

O segundo encontro aconteceu em Buenos Aires (Argentina), em 1985, com o título “Encontro Latino-americano de Teologia desde a perspectiva da mulher.” O foco estava voltado às categorias intelectuais de interpretação — contextuais e concretas,

---

<sup>108</sup> O “ministério ordenado” tem a função de “congregar e construir o corpo de Cristo, pela proclamação e ensino da Palavra de Deus, pela celebração dos sacramentos e pela direção da vida da comunidade na sua liturgia, missão e diaconia”. CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL (CONIC) Documento Igrejas e Ministério. 2001. Disponível em: <[https://www.conic.org.br/portal/files/Igrejas\\_e\\_Ministerio.pdf](https://www.conic.org.br/portal/files/Igrejas_e_Ministerio.pdf)> Acesso em: 05 ago. 2018.

<sup>109</sup> De origens norte-americana e caracterizadas por avivamentos carismáticos, curas, manifestações do Espírito Santo e operações de milagres, podem-se citar os seguintes exemplos de igrejas pentecostais que surgiram no Brasil: Assembleia de Deus (1910), Congregação Cristã (1910) e Igreja de Cristo (1932). (MARIANO, 2018, p. 415).

<sup>110</sup> Como exemplos de igrejas neopentecostais que surgiram no Brasil e, em geral, baseiam-se na Teologia da Prosperidade, podem-se mencionar: a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e Renascer em Cristo (1980). Tais instituições religiosas surgiram de divisões internas em igrejas pentecostais e em protestantes de missão. (MARIANO, 2018, p. 415).

<sup>111</sup> Na obra de Aquino e Tamez não há indicação da cidade onde o encontro aconteceu.

<sup>112</sup> A maioria dos Teólogos da Libertação eram membros do clero e, por este motivo, não criticavam as estruturas patriarcais da Igreja, já que podiam comprometer as relações entre a prática da Teologia da Libertação e o Vaticano (ROHDEN, 1997, p. 80).

comunitárias e relacionais — da experiência de fé das mulheres, a partir da consciência de gênero. Além disso, também foi discutido que o objetivo do encontro era proporcionar modificação das relações sociais em prol das mulheres. Nesse “encontro de ampliação”, destaca-se a entrada de Ivone Gebara, Ana Maria Tepedino e Maria José Rosado Nunes, teólogas católicas brasileiras. (AQUINO; TAMEZ, 1998, p. 44-45).

Em 1986, o México<sup>113</sup> recebeu o terceiro encontro, denominado “Fazer Teologia desde a perspectiva das mulheres do Terceiro Mundo”, tendo sido convocadas teólogas não só da América Latina, mas também da Ásia e da África. Nesse encontro pôde-se observar dois pontos comuns em relação às vivências das mulheres do Terceiro Mundo. De um lado, reconheceu-se a realidade complexa e multifacetada da opressão contra as mulheres. E, de outro, constatou-se que a experiência feminina está marcada pela consciência de que é possível modificar as relações de dominação tanto na sociedade, quanto na igreja. Assim, no “encontro de enlace”, registrou-se que “o fazer teologia surge como uma forma específica de luta da mulher pelo seu direito à vida.” (AQUINO; TAMEZ, 1998, p. 46).

O quarto encontro ocorreu no Rio de Janeiro (Brasil), em 1993, com o tema “Espiritualidade para a vida: Mulheres contra a Violência.” O assunto principal dizia respeito à crescente violência contra as mulheres e o que poderia ser feito para eliminá-la com base no discurso teológico. Além disso, enfatizou-se os elementos centrais desse modo de fazer teologia, tais como: a opção pelos movimentos feministas como interlocutores do processo de elaboração teológica; a “conexão metodológica” com as questões de gênero, raça e classe, e o desenvolvimento de estudos interculturais e interreligiosos<sup>114</sup>. Nesse “encontro de consolidação e avanço”, destacou-se a entrada de Nancy Cardoso Pereira<sup>115</sup>, teóloga brasileira protestante. (AQUINO; TAMEZ, 1998, p. 47-48).

Esses encontros latino-americanos evidenciaram o compromisso de mulheres católicas e protestantes, principalmente de teólogas<sup>116</sup>, com a justiça social. Reconheceram-se as múltiplas faces da opressão a que as mulheres estão submetidas, na sociedade e também nos espaços religiosos. Interessante observar que, no Brasil, a

---

<sup>113</sup> Na obra de Aquino e Tamez não há indicação da cidade onde o encontro aconteceu.

<sup>114</sup> Com destaque para a teologia negra feminista e a teologia indígena sob a ótica da mulher.

<sup>115</sup> Nancy, em sua atividade pastoral, trabalha com grupos de mulheres dos acampamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), pela Comissão Pastoral da Terra.

<sup>116</sup> Outras teólogas fazem diferentes divisões em relação à teologia feminista. A teóloga católica Ivone Gebara, por exemplo, classifica a teologia feminista latino-americana em três etapas.

temática do quarto encontro, quer seja, a violência contra a mulher, foi um dos assuntos constantes da “Carta das Mulheres”, promovida pelo Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) e levada à Brasília à época da redemocratização. Segundo Pinto (2003, p. 75), esse foi um dos documentos mais importantes elaborados pelo “feminismo brasileiro contemporâneo.”

Ademais, essa breve contextualização histórica permite a compreensão de que todos os encontros estavam voltados para a necessidade da presença da mulher na produção teológica e da sua abertura ao debate feminista, intercultural e interreligioso, elementos que contribuíram para uma nova perspectiva para a leitura bíblica, como a “hermenêutica feminista da suspeita.” Desenvolvida por Fiorenza (1992[1988]), a hermenêutica da suspeita questiona o apagamento e o silenciamento das mulheres na tradição cristã e pergunta sobre as representações de gênero no texto bíblico. No entanto, vale destacar que a aproximação com os feminismos se deu além de uma preocupação com a interpretação bíblica.

Na década de 1990, no Brasil, ao se depararem com as vivências das mulheres das camadas mais populares, especialmente das Comunidades Eclesiais de Base, as teólogas católicas começaram a dialogar com militantes feministas sobre a temática dos direitos reprodutivos (ROHDEN, 1997, p. 59), uma das pautas do feminismo na redemocratização (PINTO, 2003, p. 75-76). E entre as teólogas protestantes, além da ordenação pastoral feminina, a “relação histórica do protestantismo com os movimentos liberais” e a interdisciplinariedade das faculdades protestantes, com a introdução da perspectiva de gênero, (ROHDEN, 1997, p. 65-67), permitiram uma maior integração com os feminismos.

Em relação aos direitos reprodutivos, vale ressaltar a organização Católicas pelo Direito de Decidir (*Catholics For a Free Choice* — CFFC) que surgiu, inicialmente, nos Estados Unidos, na década de 1970. Anos mais tarde, em 1990, seus ideais seriam recepcionados por alguns países da América Latina. Em qualquer dos casos, é um movimento que se caracteriza como católico, mas que se contrapõe aos ensinamentos clericais tradicionais, fundamentando os seus posicionamentos com argumentos feministas. No Brasil, a organização não governamental “Católicas pelo Direito de Decidir” (CDD/BR) foi fundada em 1993, sendo composta por pesquisadoras e

pesquisadores da academia, operadoras e operadores do Direito e por fiéis de forma geral.<sup>117</sup>

Além disso, integra a Rede Latino-americana de Católicas pelo Direito de Decidir, criada em 1996, que se articula por mais doze países<sup>118</sup>. A Rede, atuando a partir da teologia feminista, luta contra as injustiças sociais na América Latina e no Caribe. Também é responsável por difundir argumentos que fundamentam o direito de decidir, a liberdade de consciência e o reconhecimento da diferença, todos em prol da autonomia feminina. Um desses argumentos é a doutrina do probabilismo, que se baseia no conceito de que a elaboração de uma decisão moral não depende da permissão de autoridades, mas deve ser baseada no livre convencimento do indivíduo.

Nesse sentido, partindo do pressuposto de que não há um consenso na Igreja Católica sobre a questão do aborto<sup>119</sup>, o princípio *ubi dubium, ibi libertas* — onde há dúvida, há liberdade — permite às fiéis discordarem da doutrina eclesiástica do aborto enquanto pecado. (MAGUIRE; PEGORARO; MEJÍA, 2001, p. 9-10). Soma-se a isso a contribuição dos feminismos que retiraram a discussão dos direitos sexuais e reprodutivos do campo da moral e os colocaram no campo dos direitos. Desse modo, é possível confrontar a moral sexual católica e afirmar a autoridade e a autonomia individual para decidirem pela interrupção ou não de uma gestação.

Os papéis tradicionalmente designados às mulheres — esposa, mãe e boa dona de casa — são um dos assuntos mais questionados pelas feministas católicas e protestantes, dentre as quais, as evangélicas. Há também uma luta contra a ideia de que as mulheres são menos “espirituais” e mais passíveis de pecar e de desvirtuar o caminho ou levar os outros a cometerem pecado, se comparadas com os homens. Outrossim, a observação do campo empírico revelou que a reivindicação por voz, contra a repressão que silencia as mulheres nos espaços religiosos, é um ponto recorrente, tanto é assim que foi tema de um dos encontros do evento “Ruah – ser mulher e a fé”.

Como resultado dessas articulações, observa-se no Brasil do século XXI, um fortalecimento de mulheres religiosas, especialmente, católicas, protestantes e evangélicas, que se sentem recepcionadas pelos feminismos e, na maioria dos casos, se

---

<sup>117</sup> As informações mencionadas estão disponíveis em: <<http://catolicas.org.br/>>. Acesso em: 22 nov. 2018.

<sup>118</sup> A Rede se articula nos seguintes países: Argentina, Chile, Colômbia, Chile, Equador, Espanha, El Salvador, Nicarágua, México, Paraguai e Perú.

<sup>119</sup> Somente no século XIX é que se considera que o feto possui alma (vida) a partir da concepção. De acordo com Hurst (2006, p. 9), “[...] a maioria da hierarquia eclesiástica acredita que praticar o aborto é um pecado grave e motivo de excomunhão. No entanto, essa opinião só passou a fazer parte da disciplina oficial da Igreja a partir da *Apostolicae sedis* de Pio IX, em 1869”.

apresentam enquanto feministas. Há uma receptividade por parte delas em relação ao “gênero”<sup>120</sup> enquanto uma categoria analítica, como propôs Joan Scott (1995), que permite reconhecer as relações de poder operadas entre mulheres e homens.

No entanto, a recepção da discussão feminista não se restringiu às teólogas, mas se expandiu às demais mulheres, que integram ou não<sup>121</sup> diferentes denominações<sup>122</sup>. Isso pode ser observado a partir da publicação de matérias em jornais eletrônicos<sup>123</sup> e da criação de grupos, páginas e comunidades na rede social *Facebook*<sup>124</sup>, em que a perspectiva feminista e de gênero orientam as discussões entre as suas integrantes e os seus integrantes. Dentre esses grupos, páginas e comunidades podem ser mencionados: Feminismo Cristão, Feministas Cristãs, Feministas Cristãs/RJ, Feminista e Cristã?, Somos Cristãs & Feministas, Discussão feminista teológica protestante, Feminismo à luz da bíblia, Teologia Feminista, Evangélicas pela Igualdade de Gênero, Frente Evangélica pela Legalização do Aborto e Evangelicxs — Juntos pela Diversidade.

Se é possível — e há quem julgue necessário — identificar quais feminismos estão sendo construídos por mulheres católicas, protestantes e evangélicas, podem-se mencionar algumas contribuições a partir de pesquisas realizadas no cenário brasileiro e latino-americano. E, embora não seja esse o cerne da questão, a presente pesquisa poderá apontar, ao fim, os mesmos ou novos caminhos.

Rohden (1995), em sua pesquisa sobre o feminismo como questão emergente no campo católico e protestante no Brasil, identifica que as teólogas protestantes se aproximam da luta pela igualdade, enquanto as teólogas católicas, da preocupação com a diferença.<sup>125</sup> Igualdade, em razão da possibilidade de ocupar, no âmbito religioso, os mesmos espaços de liderança em relação aos homens e, diferença, em virtude das

---

<sup>120</sup> Este termo pode ser observado no título de três obras destinadas a tratar sobre a relação igreja/mulher, tais como: “A Casa, as Mulheres e a Igreja: relação de gênero e religião no contexto familiar” (SOUZA; LEMOS, 2009); “Um outro gênero de Igreja: as mulheres e sua ordenação sacerdotal” (RODRIGUES, 2011) e “Evangélicas por sua voz e participação: gênero em discussão” (VILHENA, 2015).

<sup>121</sup> Algumas evangélicas feministas se consideram como “desigrejadas” ou “pós-denominacionais” por não frequentarem ou não terem vínculo com nenhuma instituição religiosa.

<sup>122</sup> Por denominações entende-se as instituições religiosas a que se designa um nome.

<sup>123</sup> A exemplo das seguintes publicações: “O que é a teologia feminista e como ela está mudando a vida das cristãs?” ([https://www.huffpostbrasil.com/2017/06/30/o-que-e-a-teologia-feminista-e-como-ela-esta-mudando-a-vida-da\\_a\\_23010784/](https://www.huffpostbrasil.com/2017/06/30/o-que-e-a-teologia-feminista-e-como-ela-esta-mudando-a-vida-da_a_23010784/)); “Cresce o número de evangélicas que aderem ao feminismo” (<https://www.metropoles.com/vida-e-estilo/feminismo/cresce-o-numero-de-evangelicas-que-aderem-ao-feminismo>) e “Quem são as (fê)ministas?” (<http://justificando.cartacapital.com.br/2018/01/15/quem-sao-as-feministas/>). Acesso em: 22 nov. 2018.

<sup>124</sup> A pesquisa no *Facebook* considerou os seguintes termos e palavras: feminismo cristão, feminista cristã, evangélica e gênero, evangélica e aborto. A última pesquisa a partir desses termos e palavras foi feita em 3 de dezembro de 2018.

<sup>125</sup> Sobre as diferenças entre as articulações e aproximações do feminismo com o catolicismo e o protestantismo, cf. Rohden (1995, p. 68-73).

desigualdades sociais observadas nos trabalhos desenvolvidos com mulheres nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Mariano, em seu artigo “Feminismo protestante” (2018), além de afirmar que “o movimento bíblico foi a maternidade do feminismo cristão no Brasil” (p. 417), aponta que o feminismo latino-americano se enquadra na perspectiva interseccional, pois “não teve tempo para se enquadrar nas classificações mais recentes do feminismo” (p. 416), tendo como agendas a questão da violência doméstica, do aborto e da inclusão LGBTQI<sup>126</sup> nas igrejas<sup>127</sup> (p. 429-435). A transversalidade das opressões a que estão submetidas as mulheres na América Latina também pode ser observada nas obras de Aquino (1997) e Aquino e Tamez (1998), embora não trabalhem o termo “interseccionalidade.”

Todo esse breve debate sobre “gênero e religião” e “feminismos e cristianismo”, recepcionado pelas mulheres religiosas levanta uma das questões centrais dessa pesquisa: quem são as evangélicas feministas e quais sentidos emancipatórios buscam? Para tanto, passa-se a apresentação de dados obtidos por meio da aplicação de questionário virtual no grupo “Feministas Cristãs/RJ”, na rede social *Facebook*.

## **2.5 Quem são as evangélicas feministas? Apresentação de dados obtidos por meio de questionário virtual aplicado no grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook***

Os dados constantes desse tópico foram obtidos por meio da aplicação de questionário virtual no grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook*. Como mencionado no item sobre as metodologias de pesquisa, o questionário foi postado em 15 de outubro e em 5 de novembro de 2018, no qual se obteve o total de 49 respostas. Duas dessas mulheres podem ser identificadas, a partir de suas respostas, como católicas feministas. Desse modo, tais informações podem ser consultadas (ANEXO C), mas a

---

<sup>126</sup> LGBTQI: Lésbicas, Gays, Transexuais, Travestis, Transgêneros, Queer e Intersexuais.

<sup>127</sup> A homossexualidade e a inclusão LGBTQI é uma questão controversa entre as/os evangélicas/os, mas há igrejas inclusivas, como a Igreja da Comunidade Metropolitana e a Igreja Cristã Contemporânea, localizadas no Rio de Janeiro, por exemplo. Mariano menciona a pastora Lanna Holder, da Comunidade Cidade de Refúgio (SP), como a “personalidade lésbica evangélica mais conhecida no Brasil” e também escreve que “a única diferença é que a mesma Bíblia que os religiosos usam para excluí-los é interpretada de modo a fazê-los se sentirem amados e incluídos” (MARIANO, 2018, p. 439-440).

pesquisa se ateve aos dados das evangélicas que se declaram feministas<sup>128</sup>, baseados nas demais 47 respostas.

Todas as mulheres que responderam o questionário virtual se consideram feministas. Trinta e oito por cento declarou que participa ou integra outro grupo/coletivo feminista, além do “Feministas Cristãs/RJ”, tais como: Coletivo Feminista Utopias em Macaé; Evangélicas pela Igualdade de Gênero; Feminismo negro; Feministas Cristãs<sup>129</sup>; Feministas; Frente Evangélica pela Legalização do Aborto; Fórum Maria da Pena; Mãe feminista; Mulheres do Caminho; Pretas Cristãs na Resistência.; Projeto Redomas; Ruah; Saaanta mãe; Ser.Tão Feminista e Sisterhood. Ocorre que somente 36% assinalou participar ativamente das discussões de tais grupo/coletivos feministas.

Em relação a faixa etária das integrantes do grupo, pode-se observar que as mulheres têm de 20 a 54 anos, mas concentram-se na faixa dos 25 a 29 anos: 2% (40 a 44 anos e 50 a 54 anos); 4% (15 a 19 anos e 45 a 49 anos); 15% (20 a 24 anos); 17% (30 e 34 anos); 24% (35 a 39 anos) e 32% (25 a 29 anos). Quanto ao estado familiar, 53% são casadas; 43%, solteiras; 2% estão divorciadas e 2%, namorando — esse último indicador surgiu da possibilidade de preenchimento escrito da alternativa “outro”. E no que se refere a orientação sexual<sup>130</sup>, 91% são heterossexuais e 9%, bissexuais. Apesar da sexualidade ser um tema controverso nas instituições religiosas cristãs, como o grupo Feministas Cristãs/RJ é um espaço de compartilhamento de experiências e o preenchimento do questionário virtual era anônimo, caso a mulher não quisesse deixar seu endereço eletrônico para acompanhar os resultados da pesquisa, não houve nenhum tipo de complicação ou constrangimento em perguntar, às evangélicas, a sua orientação sexual.

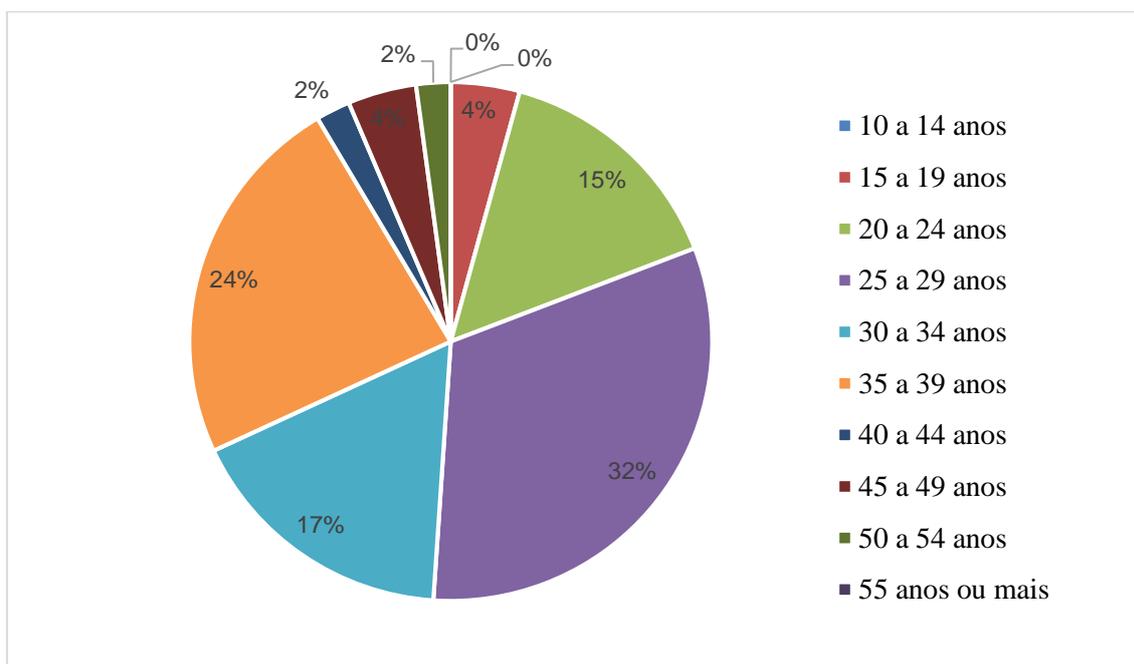
---

<sup>128</sup> Uma das entrevistas realizadas por Mariano (2018) aponta que há mulheres evangélicas que não se declaram feministas, mas se identificam com o mulherismo africano (p. 417).

<sup>129</sup> Esse grupo foi criado primeiro em relação ao Feministas Cristãs/RJ e reúne mulheres de todos os Estados do país.

<sup>130</sup> Como o grupo “Feministas Cristãs/RJ” é um espaço de compartilhamento de experiências e o preenchimento do questionário virtual era anônimo, caso a mulher não quisesse deixar seu endereço eletrônico para acompanhar os resultados da pesquisa, não houve nenhum tipo de complicação por perguntar, às evangélicas, a sua orientação/identidade sexual.

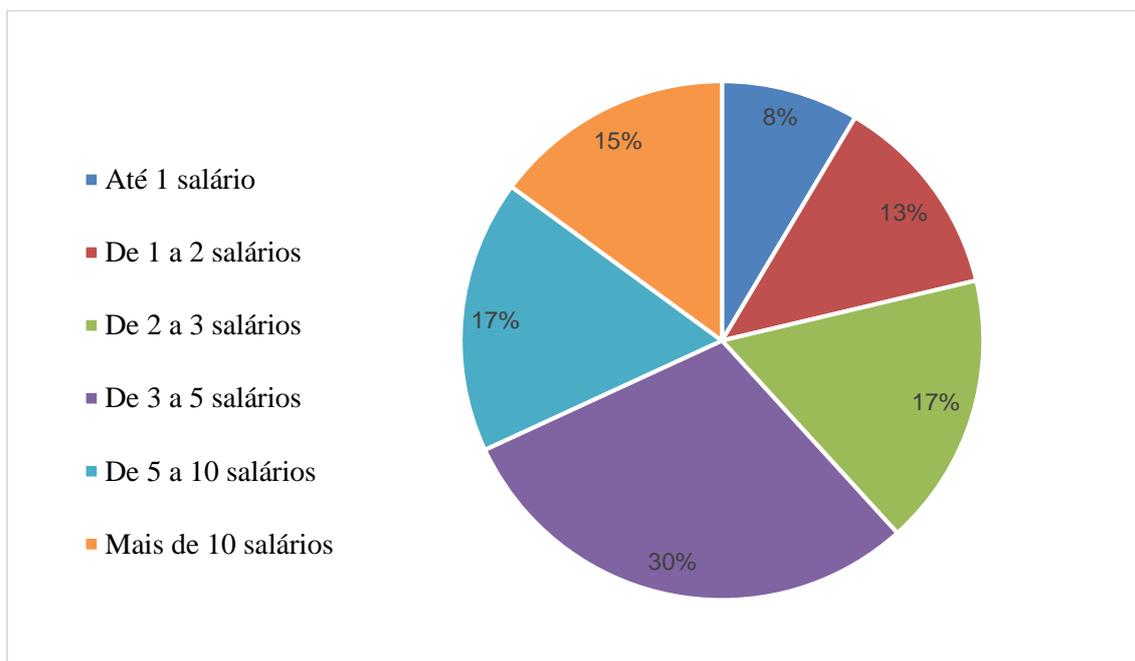
**Gráfico 1 — Faixa etária de parte das evangélicas feministas integrantes do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook***



Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

No tocante a renda, considerando o salário mínimo vigente no ano de 2018 (R\$ 954,00 reais), observou-se que a maior parte (30%) tem uma renda mensal familiar de 3 a 5 salários. Dezesete por cento compreende a renda mensal de 2 a 3 salários e de 5 a 10 salários, respectivamente; 15%, mais de 10 salários; 13%, de 1 a 2 salários e, 8%, até 1 salário. A maioria delas (55%) trabalha e se sustenta, enquanto 19% trabalha e recebe auxílio financeiro familiar e 26% não trabalha e tem seus gastos financiados pela família. Noventa e quatro por cento declara fazer parte da população urbana e 6%, da população rural. Quanto a residência, 34% declara residir com esposo/a ou companheiro/a; 32%, com pai e/ou mãe; 19%, com esposo/a ou companheiro/a e filhas/os; 7%, com filhas/os; 6%, sozinha e 2%, com amigas/os. Setenta e dois por cento não tem filhas/os; 17% tem 1 filha/o; 9%, 2 filhas/os e 2%, 4 ou mais filhas/os.

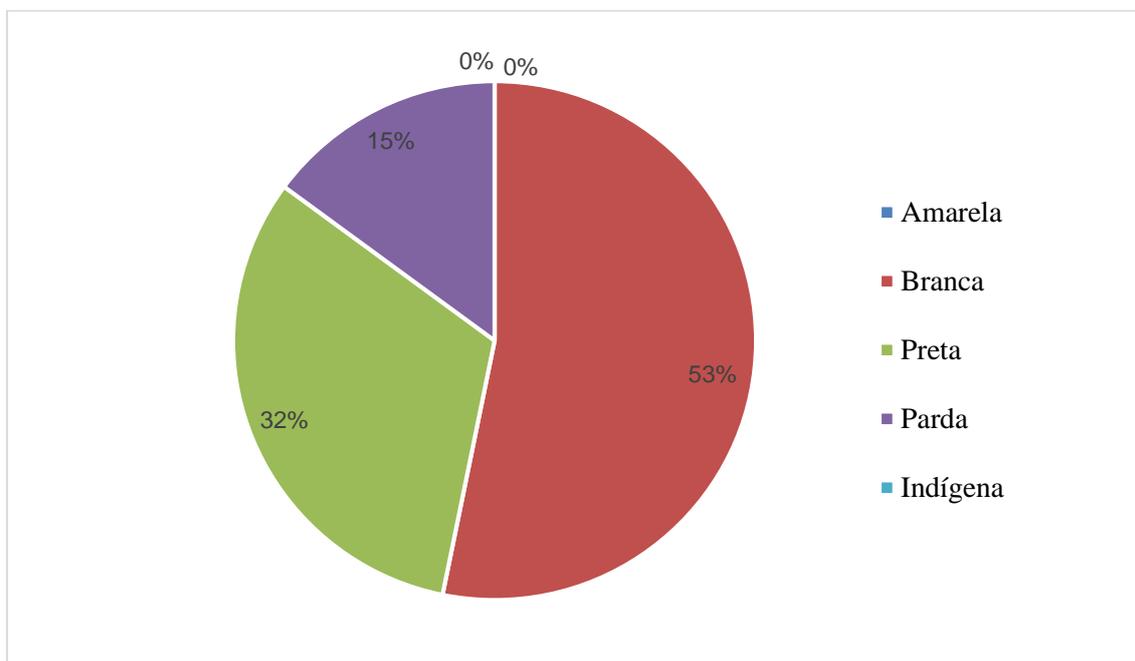
**Gráfico 2 — Renda mensal familiar de parte das evangélicas feministas integrantes do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook***



Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

No que se refere a cor/raça, 53% se declara brancas; 32%, pretas e 15%, pardas. Trinta e quatro por cento assinalou ter cursado Pós-Graduação *Latu Sensu*; 24%, tem Ensino Superior Completo; 17%, Ensino Superior Incompleto; 17%, cursa ou cursou Mestrado; 6%, tem Ensino Médio e 2% cursa ou cursou Doutorado. A maior parte (21%) ocupa a função de Professora; 9%, de Jornalista; 6%, de Psicóloga; 4%, de Advogada, Arquiteta e Assistente Social, respectivamente, enquanto 17% é Estudante — ao que tudo indica, de ensino superior. Como se observa, a ocupação delas, no mercado formal de trabalho, diz respeito ao ensino e ao cuidado com o outro. A tabela com a relação completa das profissões pode ser consultada em apêndice (APÊNDICE C).

**Gráfico 3 – Declaração de cor/raça de parte das evangélicas feministas integrantes do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook***



Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

No que diz respeito ao campo religioso, as mulheres responderam que frequentam simultaneamente mais de uma igreja/instituição religiosa (83%). Oitenta e noventa por cento frequenta alguma igreja/instituição religiosa, mas apenas 83% declara ser membra. Ainda sobre tal frequência, 83% se considera denominacional — frequenta ou integra igreja/instituição religiosa — e 17%, não denominacional ou pós-denominacional — não frequenta ou não integra igreja/instituição religiosa.

**Tabela 2 – Frequência e integração a igreja/instituição religiosa de parte das evangélicas feministas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook***

	Você frequenta alguma igreja/instituição religiosa?	Você frequenta mais de uma igreja/instituição religiosa?	Você é membro de alguma igreja/instituição religiosa?
Sim	89%	83%	83%
Não	11%	17%	17%

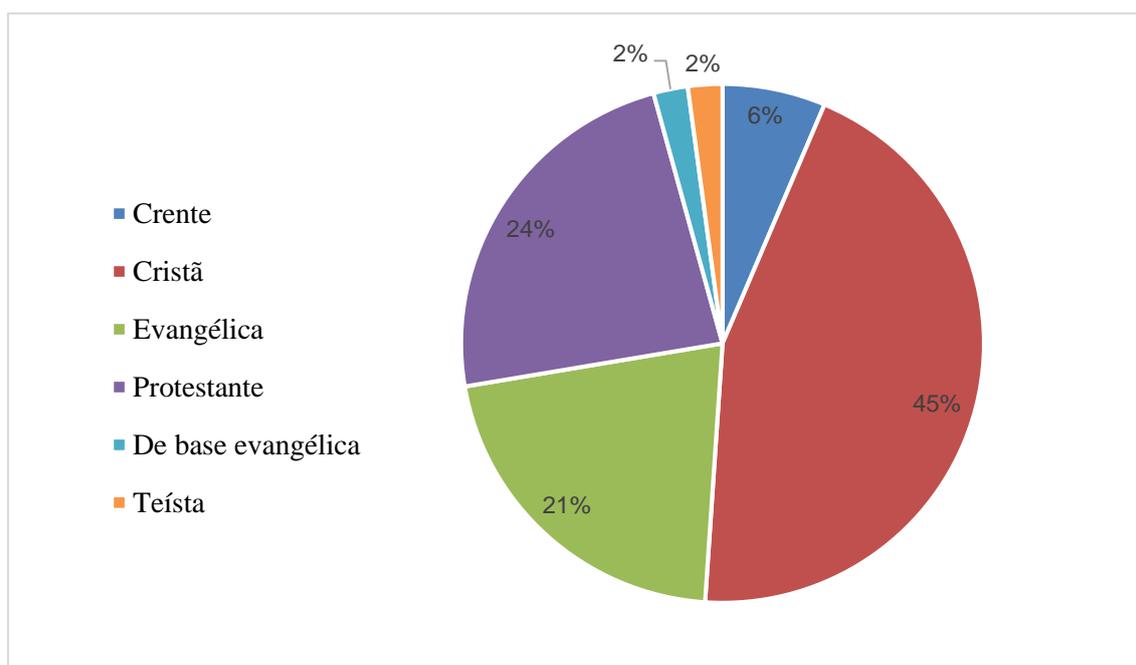
Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

Dentre as igrejas/instituições religiosas de onde são membras (APÊNDICE D) destacam-se: Igreja Batista (5 respostas); Igreja Batista do Caminho (3 respostas); Igreja

Evangélica Assembleia de Deus (3 respostas) e Igreja de Nova Vida (3 respostas). Pode não haver um “movimento feminista” em igrejas pentecostais, como afirma Mariano (2018, p. 415), mas há mulheres que se declaram feministas e frequentam e/ou são membras dessas igrejas, como apontam as repostas do questionário virtual. Além disso nesses espaços em que são membras, algumas mulheres exercem funções específicas (36%), dentre as quais estão relacionadas com o ensino infantil e o ministério de louvor. O quadro com todas as funções pode ser consultado no apêndice (APÊNDICE E).

A disputa de palavras e sentidos sobre ser evangélica ou cristã também aparece entre as respostas, como demonstra o gráfico a seguir:

**Gráfico 4 – Declaração de pertencimento a religião cristã por parte das evangélicas feministas integrantes do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook***



Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

A postagem no grupo do *Facebook* chamava atenção para o questionário ser destinado às evangélicas feministas, mas, como se pode observar no gráfico acima, somente 21% assim se reconhece, enquanto 45% se apresenta como cristã; 24%, como protestante e 6%, como crente. Na alternativa “outro” apareceram as declarações “de base evangélica” (2%) e “teísta” (2%). O interessante é que o grupo de religião “evangélica” apresentou um progressivo crescimento ao longo de trinta anos (6,6% em 1980; 9,0% em

1991; 15,4% em 2000 e 22,2% em 2010), podendo ultrapassar o percentual de católicos no Brasil, que hoje representa cerca de 64,6% da população<sup>131</sup>. (IBGE, Censo 2010).

Ademais, o pentecostalismo mostra-se como ramo do cristianismo (MARIANO, 2005) predominante entre as evangélicas feministas, conforme se observa no quadro abaixo:

**Quadro 4 – Declaração sobre o ramo do cristianismo por parte das evangélicas feministas, do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social Facebook**

Ramo do cristianismo	Nº de respostas
Pentecostal	13
Neopentecostal	1
Outro:	
Acredito no pentecoste para os nossos dias	1
Batista	5
Batista progressista	1
Batista tradicional	2
Cristã	1
Nada	1
Não sei	1
Não sei o que isso significa	1
Não sou fundamentalista	1
Nenhum dos dois	1
Neotestamentário	1
Presbiteriana	1
Pentecostal crítica	1
Progressista	1
Protestante	2
Protestante histórico	2
Reformada	2
Só evangélica mesmo	1
Tradicional	7

Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

A declaração enquanto pentecostal, ao que parece, não é institucional. Pode indicar em qual segmento cristão — evangélico pentecostal — a mulher foi socializada e, assim, guardar relação com a religiosidade nos termos definidos por Almeida (2008, p.

<sup>131</sup> Os dados constantes do Censo Demográfico 2010 também demonstraram o aumento da diversidade religiosa no Brasil, se comparados com os percentuais do Censo 2000, com o aumento do número de pessoas que se declaram espíritas (1,3% para 2,0%), sem religião (7,4% para 8,0%) e os pertencentes a outras religiosidades (1,8% para 2,7%). O número de católicos, nesse mesmo período, declinou de 73,6% para 64,6%. (IBGE, Censo 2010).

49) enquanto “conjuntos de práticas, crenças, ritos e símbolos. ” Nesse caso, o ser pentecostal (13 respostas) e tradicional (7 respostas) conjugada com a “crença feminista” parece apontar continuidades e descontinuidades mais do que rupturas, no que diz respeito a religião, a frequência e a integração dessas mulheres em instituições religiosas. Também pode significar um sinal de resistência e uma nova forma de ser pentecostal, tradicional e feminista. Além disso, observa-se que há a necessidade de afirmar não ser “fundamentalista”, já que nos últimos anos ao termo é evangélico é conferida uma perspectiva pejorativa, com a sua associação a um extremo conservadorismo.

Entre a população brasileira, também é observado o aumento do número de evangélicos pentecostais. Em 2010, dos 22,2% que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal; 18,5%, evangélicos de missão e 21,8%, evangélicos não determinados. Na comparação da distribuição das pessoas de 10 anos ou mais de idade por rendimento mensal domiciliar *per capita*, 63,7% dos pentecostais estavam concentrados na faixa de até 1 salário mínimo<sup>132</sup>. (IBGE, Censo 2010).

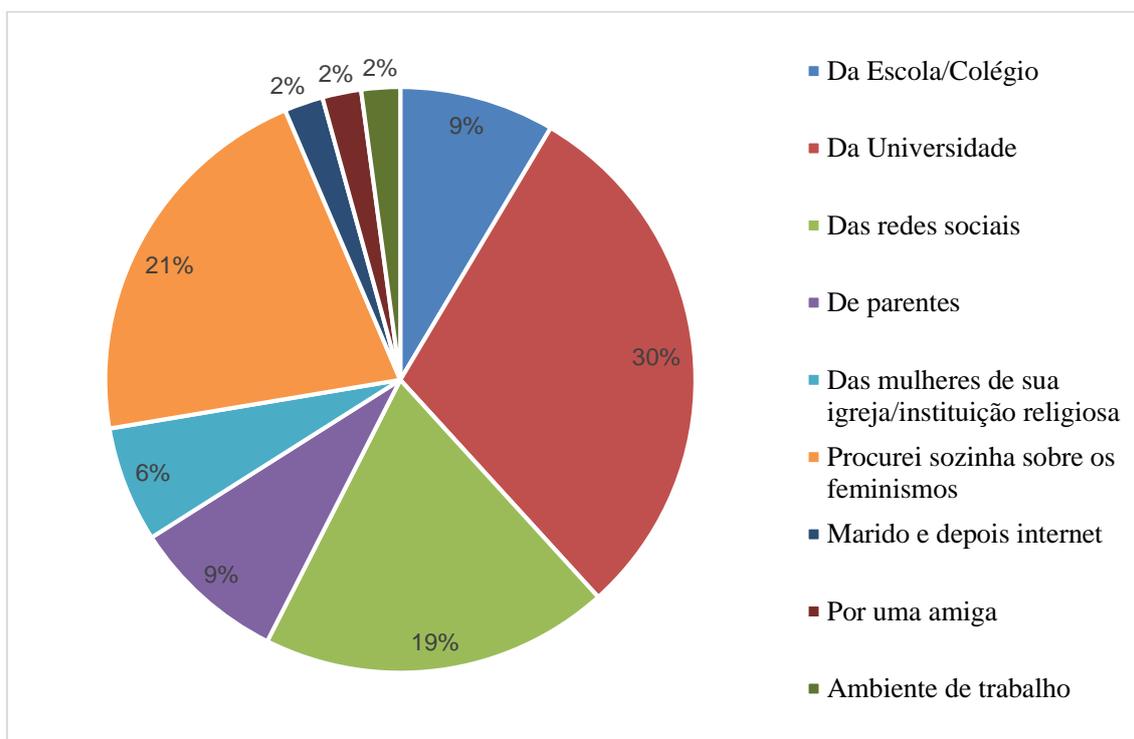
No mais, em relação ao recorte por cor ou raça, a maior proporção do total evangélicos no país se declarou pardo (45,7%). No tocante ao percentual da população residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião, desse total de 22,2% de evangélicos, 23,5% são residentes em domicílios de áreas urbanas e 24,1% são mulheres. Elas são a maioria entre os evangélicos no país. (IBGE, Censo 2010). Nesse caso, confrontando os dados que aparecem no questionário virtual com os apresentados pelo Censo 2010, observam-se equivalências e disparidades entre as informações das evangélicas feministas e dos evangélicos, em especial, dos evangélicos pentecostais, guardadas as devidas proporções.

Seguindo com a apresentação das informações obtidas, quanto ao primeiro contato com os debates feministas, os dados apontam que 30% se deu por meio da Universidade; 21% procurou sozinha sobre os feminismos; 19%, mediante as redes sociais; 9%, por meio de parentes e da escola/colégio, respectivamente; 6%, por parte das mulheres da igreja/instituição religiosa. Interessante observar que 2% soube sobre o debate feminista por intermédio do marido e depois buscou a internet como fonte.

---

<sup>132</sup> Para essa amostra, o IBGE considera rendimento nominal mensal domiciliar per capita como “a divisão do rendimento mensal domiciliar pelo número de moradores do domicílio particular, exclusive aqueles cuja condição no domicílio particular fosse pensionista, empregado doméstico ou parente do empregado doméstico” e para apuração dos rendimentos, conforme as classes de salário mínimo, “o valor do que vigorava no mês de referência, que era de R\$ 510,00 (quinhentos e dez reais). ” (IBGE, Censo 2010, p. 38).

**Gráfico 5 — Indicação do primeiro meio de contato com o debate feminista por parte das evangélicas feministas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook***



Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

Embora a Universidade (30%) tenha sido apontada como o primeiro meio de contato, o acompanhamento dos debates feministas ocorrem por intermédio: das redes sociais (47%), de bibliografia especializada — livros e artigos de teóricas feministas (24%); da Universidade (17%); da igreja/instituição religiosa (4%) e de filmes/série/documentários (4%). Na opção “outro” aparecem: “redes, igreja, filmes e bibliografia” (2%) e “tanto igreja, quanto rede de amigas e também bibliografia especializada” (2%).

As redes sociais, como o próprio nome indica, permitem construir uma rede de pessoas alinhadas com um mesmo pensamento e, além disso, propicia uma ampla divulgação de informações e o imediatismo na troca de mensagens. O *Facebook*, por exemplo, não deixa de ser um espaço deliberativo, uma nova dimensão do político. O espaço virtual consegue atingir um nível global. Os grupos e páginas das redes sociais são espaços de fortalecimento dessas mulheres que podem não se conhecer pessoalmente, mas estão conectadas a partir das percepções sobre o seu ser no mundo.

Em relação a bibliografia especializada, foram sugeridos vinte nomes para identificar com quais autoras, nacionais e estrangeiras, que escrevem a partir de uma perspectiva feminista, as mulheres evangélicas tiveram contato total ou parcial com as suas obras. Podendo assinalar mais de uma alternativa e indicar outros nomes, duas relataram “não li” e “não tenho referências feministas”, sugerindo que não conhecem a produção bibliográfica de autoras consideradas feministas. As demais respostas foram as seguintes:

**Quadro 5 – Autoras, nacionais e estrangeiras, com as quais parte das evangélicas feministas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook*, tiveram contato total ou parcial com as suas obras**

<b>Autoras</b>	<b>Nº de respostas</b>
Angela Davis	30
Bell Hooks	14
Carole Pateman	0
Catherine Mackinnon	2
Chimamanda Ngozi Adichie	28
Djamila Ribeiro	31
Flávia Biroli	6
Heleieth Saffioti	5
Iris Marion Young	1
Judith Butler	23
Lélia Gonzalez	13
Márcia Tiburi	21
Mary Wollstonecraft	1
Nancy Fraser	6
Nísia Floresta	4
Patricia Hill Collins	9
Seyla Benhabib	1
Simone de Beauvoir	41
Sojourner Truth	5
Sueli Carneiro	12
Outro:	
Adriana Pisticelli*	1
Caitlin Moran	1
Clarissa Pinkola Estés	1
Elizabeth Schüssler Fiorenza	1
Frida Kahlo	1
Joan Scott	1
Margaret Atwood	1
Rosa Luxemburgo	1
Rose Marie Muraro	1
Sylvia Plath	1
Virgínia Woolf	1

**Legenda:**

\*A grafia correta do sobrenome é “Piscitelli”.

Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

Inicialmente, cumpre identificar quem são as mulheres indicadas na alternativa “outro”:

- a) **Adriana Piscitelli**: brasileira, doutora em Ciências Sociais, integrou o Núcleo de Estudos de Gênero Pagu e atua em temas como gênero, sexualidade, prostituição, tráfico internacional de pessoas, teoria feminista e teoria antropológica (PAGU, 2013);
- b) **Caitlin Moran**: nascida no Reino Unido, jornalista e autora do *best seller* “Do que é feita uma garota” (2015), publicado originalmente em inglês como “How to build a girl” (2014); (MORAN, 2019);
- c) **Clarissa Pinkola Estés**: norte-americana, escritora, psicóloga e autora de “Mulheres que correm com lobos: mitos e histórias do arquétipo da Mulher Selvagem” (2014), publicado originalmente em inglês como “Women who run with the wolves” (1992); (ESTÉS, s.d.);
- d) **Elizabeth Schüssler Fiorenza**: nascida na Romênia, teóloga, “professora de Divindade”, é pioneira nos trabalhos sobre interpretação bíblica e teoria feminista; (HARVARD, 2019);
- e) **Frida Kahlo**: pintora mexicana, uma de suas obras mais conhecidas é “O veado ferido” (1946); (BBC, 2018);
- f) **Joan Scott**: historiadora norte-americana conhecida por suas contribuições aos estudos de mulheres e de gênero, e também à teoria feminista; (ENCICLOPAEDIA BRITANNICA, 2018);
- g) **Margaret Atwood**: escritora canadense, é autora do livro “O conto de Aia” (2017) — “The handmaid's tale” (1985) —, que inspirou uma série televisiva norte-americana de sucesso; (ATWOOD, 2019);
- h) **Rosa Luxemburgo**: nascida na Polônia, lutou em favor de posições antimilitaristas e internacionalistas dentro do Partido Social-Democrata Alemão (SPD); é autora de “Reforma ou Revolução?”, publicado originalmente em alemão como “Sozialreform oder Revolution?” (1899); (BOITEMPO, 2017);
- i) **Rose Marie Muraro**: escritora e editora brasileira, foi uma das pioneiras do movimento feminista no Brasil; é autora de “Memórias de uma Mulher Impossível” (1999); (SEXTANTE, 2019);

- j) **Sylvia Plath**: poetisa norte-americana, é autora de “A redoma de vidro”, publicado originalmente em inglês como “The Bell Jar” (1963); (FOLHA, 2003);
- k) **Virginia Woolf**: escritora britânica, denunciou em suas obras as restrições impostas às mulheres no período vitoriano; é conhecida por sua frase “uma mulher deve ter dinheiro e um teto todo seu, se ela quiser escrever ficção; é autora de “Orlando”, publicado originalmente no ano de 1928. (GALILEU, s.d.).

No mais, as respostas sugerem o maior conhecimento de autoras que pensam a realidade em que estão inseridas a partir de suas vivências enquanto mulheres negras. Ocorre que, na inserção em campo, observou-se que pouco se discutiu sobre as questões raciais e as próprias mulheres negras eram minoria nos espaços pesquisados. Não por acaso, os dados do próximo quadro (Quadro 6) apontam que raça, classe e interseccionalidade são os temas menos recorrentes entre as evangélicas feministas, se comparados aos demais assuntos sugeridos. Ressalta-se, nesse caso, que as evangélicas feministas foram apontadas como de maioria branca pelas respostas do questionário virtual, o mesmo observado pela presença em eventos por elas organizados.

E apesar das evangélicas que se declaram feministas indicarem o seu conhecimento sobre obras das autoras acima listadas, não é unânime a opinião quanto aos feminismos terem propiciado novas formas de pensar o ser mulher em suas relações sociais dentro e fora das instituições religiosas, pois 4% afirmaram que não. Contudo, alguns temas foram indicados para que as mulheres escolhessem, entre uma ou mais alternativas, quais discussões se tornaram possíveis ou quais assuntos foram repensados entre as mulheres evangélicas. Excetuando-se as respostas “não li” e “não acho que o feminismo tenha afetado. Na minha igreja um pouco, mas considero exceção”, seguem as demais no quadro abaixo:

**Quadro 6 – Temas que, a partir de uma perspectiva feminista, as discussões se tornaram possíveis ou foram repensadas entre as mulheres evangélicas na opinião de parte das evangélicas feministas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook***

<b>Temas</b>	<b>Nº de respostas</b>
Autonomia corporal	37
Casamento	40
Classe	18
Divórcio	30
Dominação masculina	34
Esfera privada	23
Esfera pública	21
Gênero	26
Homofobia	20
Interrupção da gravidez*	21
Interseccionalidade	13
Machismo	36
Maternidade	31
Misoginia	31
Ordenação pastoral feminina	32
Patriarcado	30
Política	24
Raça	18
Relação sexual	37
Religião	26
Sexualidade	31
Submissão	36
Teologia	30
Trabalho doméstico	38
Trabalho remunerado	30
Violência	28
Violência doméstica	40

**Legenda:**  
 \*Sabendo que a questão da interrupção da gravidez é tema controverso, mesmo em meio às evangélicas feministas, optou-se por utilizar este termo no lugar de “aborto”.

Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

Nenhum outro assunto foi sugerido na opção “outro”. Ao que tudo indica, esses são os temas que, com maior ou menor frequência, são repensados e rediscutidos entre as mulheres evangélicas feministas, de forma individual ou coletiva, de acordo com as suas subjetividades, manifestadas em distintos contextos. Tais temáticas apareceram, direta ou indiretamente, nas falas das entrevistadas e contribuíram para a observação dos sentidos emancipatórios por elas buscados. O momento em que surgem, a percepção e a

identificação sobre as categorias de análise, bem como as implicações desses sentidos emancipatórios, na esfera pública brasileira, serão abordados no próximo capítulo.

### **3 SENTIDOS EMANCIPATÓRIOS E TEORIA FEMINISTA DELIBERATIVA**

O último capítulo tem como objetivo observar quais são os sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas feministas e suas implicações na esfera pública brasileira, depois de já se ter apresentado as articulações entre feminismos e cristianismo, de ter uma noção do perfil de algumas das evangélicas feministas que integram o grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook*, e de compreender o conceito de esfera pública e o processo de laicidade no Brasil. Para tanto, partindo da noção de emancipação proposta por Nancy Fraser, será exposto o resultado das entrevistas semi-estruturadas realizadas com seis mulheres evangélicas que se declaram feministas. O conteúdo dessas entrevistas será posto em diálogo com a teoria feminista deliberativa apresentada no capítulo anterior.

#### **3.1 Sobre o conceito de emancipação**

Para elucidar o conceito de emancipação é preciso retornar a alguns aspectos da Teoria Crítica. O artigo de Horkheimer “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1937) argumenta que a Teoria Crítica não se restringe a descrever o funcionamento da sociedade, mas pretende compreendê-la a partir de uma emancipação que é, ao mesmo tempo, possível e dificultada pela lógica da organização social. Duas são as perspectivas dessa Teoria, quais sejam, a orientação para a emancipação da dominação e a adoção de um comportamento crítico que, como princípios herdados de Marx, estão baseados na ideia de que “a possibilidade da sociedade emancipada está inscrita na forma atual de organização social sob a forma de uma tendência real de desenvolvimento.” (NOBRE, 2003, p. 8-9).

Contudo, Habermas demonstra que a Teoria Crítica não pode mais se ancorar na realidade das sociedades do “capitalismo administrado”, tendo em vista que não é possível reconhecer as tendências reais de emancipação. Ele se contrapõe ao escrito em “Dialética do esclarecimento”, livro de Horkheimer e Adorno, publicado originalmente em alemão “*Dialektik der Aufklärung*” (1944). Nesse sentido, Habermas propõe que a Teoria Crítica deve encontrar um novo paradigma explicativo e, por conseguinte, que as próprias formulações de Marx deveriam ser deixadas por não serem mais suficientemente

críticas frente à realidade, ao ignorarem elementos cruciais das relações sociais. (NOBRE, 2003, p 12-13).

Tanto é assim que, para contrapor a ideia de Adorno e Horkheimer consubstanciada na “aporia” “se a razão instrumental é a forma única de racionalidade no capitalismo administrado, bloqueando qualquer possibilidade real de emancipação, em nome do quê é possível criticar a racionalidade instrumental? ”, Habermas mostra que a evolução histórica social das formas de racionalidade resultou na distinção da “razão humana” em dois modelos de racionalidade: instrumental e comunicativa. Optando pela “racionalidade comunicativa”, que é um tipo de ação voltada para o “entendimento” e não para “a manipulação de objetos e pessoas no mundo em vista da reprodução material da vida (racionalidade instrumental) ”, observou-se que a “reprodução simbólica” da sociedade depende de instrumentos comunicativos de coordenação da ação — que caracterizam o “mundo da vida”. (NOBRE, 2003, p. 13-14).

Para Habermas, a modernidade tem em sua forma social a orientação da ação para o “entendimento” presente no processo de reprodução cultural, que oportuniza a continuidade de interpretações de mundo, nas instituições em que as pessoas se socializam e são socializadas, bem como nos processos de aprendizado e de formação da identidade. Então, a “racionalidade comunicativa” está assentada na realidade das relações sociais contemporâneas. (NOBRE, 2003, p. 14). Só que na observação dessas relações sociais e, conseqüentemente, em suas formulações teóricas, Habermas é criticado por não observar as questões de gênero, que implicam toda a formação das estruturas da sociedade.

Por este motivo, parte-se da ideia de emancipação como “não dominação”, formulada por Fraser em “Entre a mercantilização e a proteção social: como resolver a ambivalência do feminismo”<sup>133</sup>. Nesse texto, Fraser (2015, p. 33-34) apresenta uma proposta para se romper o vínculo com o neoliberalismo, criticando o capitalismo por estar esvaziado de teoria feminista. Ela relembra, no entanto, que a teoria social prometeu “recuperar seu lugar na teoria feminista”, inclusive, para pensar questões de emancipação. Assim, sua análise retoma os estudos sobre a crise capitalista, oferecendo uma interpretação feminista ao escrito em “A grande transformação: as origens de nossa

---

<sup>133</sup> Esse texto é tradução livre da versão em espanhol “Entre la mercantilización y la protección social: como resolver la ambivalencia del feminismo” constante do livro **Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal**, Traficante de sueños, 2015, p. 263-279. A versão original do artigo foi publicada em francês em “Revue de l’OFCE”, n. 114, 2010.

época”<sup>134</sup>, por Karl Paul Polanyi, já que, segundo Fraser, o autor ocultaria alguns pontos referentes as injustiças presentes na sociedade. Para tanto, Fraser propõe uma outra face da luta social, a “emancipação”, que objetiva “superar as formas de dominação arraigadas na sociedade.”

Fraser (2015, p. 267-268) aproxima a ideia polanyiana de “mercados arraigados” — instituições e normas não econômicas (preço e salário justos), associados a proteção social e ao refúgio — e “mercados desarraigados” — livres do controle extra econômico (oferta e demanda), associados a exposição e ao perigo — e leva as feministas a pensarem na expansão da crise capitalista. Essa crise, de acordo com a autora, precisa ser compreendida como um processo histórico multifacetado, em suas dimensões social, política, ecológica e econômica.

Partindo dessa compreensão, a autora pontua que, se a visão da sociedade for idealizada, isso ocultará o fato de que as comunidades em que o “mercado” (domínio econômico) está “arraigado” também constituem espaços de dominação e de que os processos que “desarraigam” os mercados das “proteções sociais” opressivas (domínio estatal) possuem um impulso emancipador. Por esse motivo, insiste na categoria “emancipação” (domínio da sociedade) que, embora não seja contemplada na obra de Polanyi, é importante porque: ultrapassa os limites que demarcam as esferas, buscando erradicar todas as dimensões ou esferas de dominação, tem como objetivo investigar e analisar os tipos de normas morais e éticas sob o ponto de vista da justiça e, por fim, tem como prioridade a “não dominação”. (FRASER, 2015[1994], p. 268; 270).

A crítica feminista apresentada por Fraser, no texto “Genealogia do termo dependência. Acompanhamento de uma palavra chave no Estado de bem-estar estadounidense”<sup>135</sup>, perpassa todo o período da obra de Polanyi, revelando como as “proteções sociais” podem ser opressivas diante das “hierarquias de *status*” ou “hierarquias de gênero”, podendo ser consideradas, então, como “proteções hierárquicas”. Essas proteções negam a alguns dos membros da sociedade as condições sociais necessárias à sua participação nas interações sociais, por exemplo. Reivindicando a paridade participativa (acesso das mulheres à educação e ao mercado, a dispor de

---

<sup>134</sup> Na versão em inglês: “The Great Transformation” (1944). Na segunda edição da versão em português, há um comentário da Folha de São Paulo sobre essa ser uma das cem obras mais importantes do século.

<sup>135</sup> Esse texto é tradução livre da versão em espanhol “Genealogía del término *dependencia*. Seguimiento de una palabra clave en el Estado de bienestar estadounidense” publicada em “**Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal**”, Traficante de sueños, 2015, p. 109-138. No entanto, a versão original em inglês foi publicada em “Signs: Journal of Women in Culture and Society”, v. 19, n. 2, 1994.

propriedades, a receber salários iguais aos dos homens, tendo em vista a mesma quantidade de horas trabalhadas) e criticando o “patriarcado público” instituído pelo Estado de bem-estar (fim da divisão sexual do trabalho remunerado e não remunerado), têm-se as vindicações de emancipação, que possibilitariam transpor a barreira da dominação. (FRASER, 2015[1994], p. 271-272).

As feministas da “segunda onda” não se atentaram a consequência da ascensão do neoliberalismo, com o “mercado” mediando o conflito entre “proteção social” e “emancipação”. Esse, inclusive, é o desafio que modela o curso da crise capitalista e que persiste até o século XXI, na visão de Fraser (2015[1994], p. 275). E mais, a autora argumenta uma “ambivalência feminista” devido ao fato de que as “feministas convencionais” não observaram que suas críticas justificavam um novo modo de acumulação de capital, dependente do trabalho remunerado das mulheres. Quando estas ingressaram no mercado de trabalho, o ideal de “salário familiar” perdeu seu sentido, atualizando-se a ideia “moderna de família” com dois provedores. Então, o ideal de emancipação das mulheres se viu atrelado a acumulação de capital. É assim que, para a autora, o feminismo proporcionou o “novo espírito do capitalismo”. (FRASER, 2015[1994], p. 277-278).

Com caráter sexista, o ideal de “salário familiar” proporcionou uma parte essencial do “fundo ético” em que se embasaram os Estados de bem-estar no pós-guerra para “arraigar” novamente os mercados. Normalizando a “dependência” das mulheres, o sistema de proteção social resultante desses Estados colocou em risco suas oportunidades de participarem, em paridade com os homens, na vida social. Ao institucionalizar as “concepções androcêntricas” de família e de trabalho, naturalizou a “hierarquia de gênero” e a eliminou do protesto político. De igual maneira, ao dar valor ao trabalho remunerado, o modo de proteção do liberalismo “arraigado” ofuscou a importância social do cuidado/trabalho não-remunerado. (FRASER, 2015[1994], p. 276).

Mas o que se deve fazer diante desse cenário? Primeiramente, Fraser pontua que o feminismo de “segunda onda” não fracassou, não foi o responsável pela ascensão do neoliberalismo e que as lutas por emancipação não são problemáticas. Ao contrário, é essencial que o projeto de emancipação das mulheres esteja atento a conjuntura atual em que se fazem presentes as “forças do mercado”. A emancipação é que precisa mediar os conflitos entre mercado, proteção social e a própria emancipação, isto é, cada par precisa ser mediado por essa terceira categoria, em um “triplo movimento”. Assim, se abre à

possibilidade de ampliar a interpretação e a luta por justiça social. (FRASER, 2015[1994], p. 278-279).

Todas as considerações acima expostas servem para mostrar que diferentes são as noções de emancipação observadas e trabalhadas pelas autoras e pelos autores ligados a teoria social. Além disso, não se pode olvidar, que distintos foram os sentidos emancipatórios buscados pelas feministas, a depender da localização das suas lutas no tempo e no espaço, considerando questões de classe, geração, nacionalidade, raça, religião e sexualidade.

Ademais, pontua-se que a emancipação se faz em processo. É um processo contínuo e dialético dos indivíduos, principalmente, das mulheres conseguirem se visitar. Nesse sentido, não se faz em resultado, até porque a emancipação não é completa. Se uma pessoa se emancipa no plano social, pode voltar a ser “dependente” no plano econômico.<sup>136</sup> Um exemplo que exprime essa ideia é apresentado por Fraser e Gordon em “Genealogia do termo dependência. Acompanhamento de uma palavra chave no Estado de bem-estar estado-unidense”<sup>137</sup>.

No geral, as mulheres evangélicas estão submetidas as mesmas formas de dominação e opressão a que estão sujeitas outras mulheres não religiosas ou pertencentes a religiões diferentes. De acordo com Fraser (1997, p. 318), a desigualdade de gênero está sendo transformada de relações de domínio e sujeição em mecanismos estruturais mais impessoais, de modo que há a reprodução da subordinação ainda que mulheres não estejam sob o domínio de um homem determinado. Portanto, essa dominação, que divide o mundo social e as suas atividades sob a força da ordem masculina (BOURDIEU, 2002, p. 12-18), pode ser observada por estruturas e mecanismos sociais mais fluídos, em que, apesar de não se ter, necessariamente, restrições institucionalizadas (MIGUEL; BIROLI, 2013, p. 34), segue hierarquizando as diferenças de gênero.

Contudo, é preciso reconhecer que dominação e opressão podem se manifestar de distintas maneiras, a depender da igreja/instituição religiosa em que as mulheres estão inseridas, assim como observado em outras esferas da vida social. Nesse seguimento, se algumas evangélicas se declaram feministas e buscam emancipação, procurou-se

---

<sup>136</sup> Agradeço as contribuições das discussões das/dos colegas na disciplina Direitos Humanos e Sociedade III: Teoria e Prática nos Estudos de Gênero (PPGSD/UFF), ministrada pelo Prof. Eder Fernandes.

<sup>137</sup> Esse artigo é tradução livre da versão em espanhol “Genealogía del término *dependencia*. Seguimiento de una palabra clave en el Estado del bienestar estadounidense”, constante do livro **Fortunas del Feminismo**, Traficante de sueños, 2015, p. 109-138. A versão original foi publicada em inglês em “*igns: Journal of Women in Culture and Society*”, v. 19, n. 2, 1994.

identificar quais são esses sentidos emancipatórios, sem pretender restringi-los, apresentando-os de forma exemplificativa e não exaustiva. Então, parte-se da proposta de Fraser, que concebe a emancipação como “não dominação” em face da dominação masculina e das “hierarquias de gênero” impostas nos contextos econômico, jurídico, político e social e que também pode ser estendido ao âmbito religioso.

### 3.2 Percepção das categorias de análise

Ao iniciar a pesquisa de campo, os métodos de pesquisa empregados, conforme mencionado no capítulo dois, foram orientados por três questionamentos, sendo o último o problema central da pesquisa:

- a) Onde e como as mulheres evangélicas tomam ciência das discussões feministas?;
- b) Quais sentidos emancipatórios as evangélicas feministas buscam? Há reivindicações específicas? Quais os tipos de militância construídos?;
- c) Quais as implicações desses sentidos emancipatórios na esfera pública brasileira?

A exceção da letra “c”, cujas informações foram observadas por meio das entrevistas e que serão apresentadas no último tópico desse capítulo (3.3), os outros aspectos metodológicos indicaram como resposta para o questionamento da:

- Letra “a”: a Universidade, como primeiro meio de contato sobre as discussões feministas, e as redes sociais, como veículo de acompanhamento dos debates feministas. Essas informações foram obtidas por meio da aplicação de questionário virtual no grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook*, e confirmadas pela participação em diferentes eventos em que estiveram presentes evangélicas feministas;
- Letra “b”: “descobrir-se” feminista, espaço de fala, autonomia corporal e laicidade do Estado brasileiro. Esses dados foram observados e confirmados pela leitura de materiais — artigos, dissertações e livros — relacionados com as categorias: cristã, evangélica, feminismo, feminista, gênero, igreja, igualdade, mulher e violência; pela aplicação de questionário virtual no grupo Feministas Cristãs/RJ; pela participação em diferentes eventos em que estiveram presentes evangélicas feministas e, pela realização de entrevistas semi-estruturadas. Contudo, isso não significa que as reivindicações das mulheres evangélicas feministas estejam restritas as categorias aqui apresentadas, pois estas apenas sugerem algumas das

frentes de luta. No geral, elas buscam a igualdade de gênero e a *internet*, com as redes sociais, é uma plataforma que propicia a “militância digital”.

A seleção das mulheres entrevistadas teve como critério se declarar evangélica ou cristã e se apresentar enquanto feminista. Muitos foram os contatos feitos em diferentes eventos, mas devido a fatores como a disponibilidade, foram realizadas seis entrevistas. De todas essas entrevistas, foram extraídas, analisadas e serão transcritas somente as partes que dizem respeito às categorias de análise dos sentidos emancipatórios identificados — “descobrir-se” feminista, espaço de fala, autonomia corporal e laicidade do Estado brasileiro. O perfil das entrevistadas, a data e o meio de realização das entrevistas podem ser consultados no Quadro 7 em apêndice (APÊNDICE F).

Como as entrevistas são anônimas, conforme Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (modelo no APÊNDICE B) assinado por cada uma das mulheres entrevistadas, a forma escolhida para identificá-las foi o alfabeto. Cada letra do alfabeto, em sua sequência (A, B, C, etc.), corresponde a ordem das entrevistas, organizadas por data. As entrevistas foram realizadas pessoalmente, por *e-mail* ou por *Skype*, conforme explicitado no tópico sobre a metodologia da pesquisa empírica (item 2.3). O Termo de Consentimento, a transcrição e o áudio das entrevistas foram disponibilizados às entrevistadas por intermédio da plataforma “*Google Drive*”.

Além disso, consta nesse capítulo a transcrição ou a paráfrase de falas proferidas nos seguintes eventos: “Cristianismo e a descriminalização do aborto: desafios e possibilidades da ADPF 442” (Universidade Federal Fluminense, Niterói), “Festival pela Vida das Mulheres” (Museu da República, Brasília) e audiência pública no âmbito da ADPF 442 (Supremo Tribunal Federal, Brasília). Essas falas não se restringem a evangélicas feministas, mas também foram ditas por mulheres e homens presentes nos mesmos espaços que elas.

Ademais, a percepção das categorias de análise a partir das entrevistas se deu da seguinte forma. As entrevistas foram transcritas em sua integralidade ou não, a depender das informações prestadas. Depois de lidas e identificadas quais seriam as categorias a serem trabalhadas, as mesmas foram divididas por cores para facilitar a distinção dentre o que foi transcrito — ressalta-se que, nas transcrições, as menções entre colchetes foram acrescentadas pela autora da presente pesquisa para melhor compreensão sobre o que foi narrado. Assim, as categorias foram marcadas com as seguintes cores: “descobrir-se” feminista (laranja); espaço de fala (roxa); autonomia corporal (azul) e laicidade do Estado

brasileiro (amarela). A ordem de apresentação dessas categorias não pretende sugerir uma hierarquia entre os sentidos emancipatórios buscados.

Outrossim, ressalta-se que as temáticas apresentadas no Quadro 6<sup>138</sup> do capítulo dois, aparecem direta ou indiretamente nas falas das entrevistadas e também contribuíram para a observação dos sentidos emancipatórios por elas buscados. Ocorre que, em todas as falas, é possível identificar aspectos decorrentes dos seguintes temas: classe, dominação masculina, esfera privada, esfera pública, gênero, machismo, misoginia, patriarcado, sexualidade, submissão, teologia e violência.

Por fim, assim como as respostas do questionário virtual, aplicado no grupo Feministas Cristãs/RJ, não podem ser generalizadas, a ponto de se entender que todas as mulheres evangélicas feministas partilham daquele entendimento, o conteúdo das entrevistas deve ser lido menos como experiências individualizadas e mais como reflexo de um *locus* social. Feitas essas considerações, passa-se à apresentação dos resultados das entrevistas, analisando-os à luz da teoria feminista deliberativa, a fim de verificar as implicações dos sentidos emancipatórios na esfera pública brasileira.

### **3.2.1 “Descobrir-se” feminista — “A igreja me obrigou a ser feminista”**

Se o presente trabalho tem como enfoque as evangélicas que se declaram feministas, importa saber primeiro como, quando e onde começou essa identificação com os feminismos. Todavia, é preciso ressaltar que esse tópico não tem a pretensão de apontar ou afirmar a possibilidade ou não dessas duas crenças ou identidades — feminista e cristã/evangélica — se articularem e estarem unidas em uma mesma expressão “feminista evangélica” ou “evangélica feminista”. O objetivo é apresentar como as mulheres evangélicas se descobrem/percebem/tornam feministas e o que isso acarreta em suas vivências dentro e fora dos espaços religiosos.

---

<sup>138</sup> Quadro 6 — Temas que, a partir de uma perspectiva feminista, as discussões se tornaram possíveis ou foram repensadas entre as mulheres evangélicas na opinião de parte das evangélicas feministas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook*. As temáticas são: Autonomia corporal, Casamento, Classe, Divórcio, Dominação masculina, Esfera privada, Esfera pública, Gênero, Homofobia, Interrupção da gravidez, Interseccionalidade, Machismo, Maternidade, Misoginia, Ordenação pastoral feminina, Patriarcado, Política, Raça, Relação sexual, Religião, Sexualidade, Submissão, Teologia, Trabalho, doméstico, Trabalho remunerado, Trabalho remunerado, Violência, Violência doméstica. Nenhum outro assunto foi sugerido na opção “outro”.

De início, é relevante notar a declaração como cristã e não enquanto evangélica. Veja-se, por exemplo, o que relata a Entrevistada B quando perguntada se se identifica enquanto evangélica feminista:

*Sim. É mais assim essa coisa de falar que é feminista cristã, porque a gente acaba tendo um rançozinho da palavra evangélico, crente e tudo mais. Mas eu nem me importo também de falar. É que, às vezes, esse público é o que mais tem aversão, né. É o publicoção crente e evangélico que tem aversão, então, também é interessante falar. Mas eu super me identifico. O fato de eu não estar na igreja não mudou as minhas crenças, é só o período mesmo de transição, tipo quando se muda de faculdade, de colégio, tipo isso. Mas eu super me identifico. (Entrevistada B).*

Posicionar-se enquanto evangélica feminista é uma estratégia para mostrar que nem todas as mulheres que se declaram evangélicas devem ser associadas a pensamentos conservadores. Sobre essa “aversão” ao termo evangélico, ela explica que:

*Eu acho que é uma aversão meio idiota, mas eu te falo que eu já tive essa aversão também, porque é uma coisa assim... Começou quando começou muito essa coisa de ser desigrejada, de começarem a existir mais igrejas libertárias, igrejas que estivessem repensando essa atuação da igreja macro. E aí era uma forma de você se diferenciar, de tipo assim: “Ah! Essas pessoas da igreja que fazem merda, essas pessoas que são as consideradas burras, essas que são as cabeças não pensantes, essas que são as crentes e as evangélicas, eu não, eu sou cristã. ” Entendeu? Eu descobri um Jesus de verdade, de esquerda, sabe, que tá do meu lado. Então, eu sou cristã. Eu fazia toda essa reflexão, mas eu fazia questão de me considerar e de falar que eu era cristã, que eu não era crente, evangélica, pra não me colocarem no mesmo saco que essa galera. E depois eu fui perceber que isso é mega ultra arrogante, né. (Entrevistada B).*

Do fragmento acima também se extrai a informação de que a Entrevistada B é “desigrejada”. À época da entrevista — julho/2018 —, ela não frequentava ou integrava nenhuma igreja/instituição religiosa. Contudo, as igrejas/instituições religiosas que as outras entrevistadas frequentam e/ou são membras podem ser consideradas, em sua maioria, como ramificações das igrejas protestantes tradicionais, da linha das protestantes históricas: Igreja Batista Betânia (Entrevistada A), Igreja Batista do Caminho (Entrevistadas A e C), Igreja Batista do Pinheiro (Entrevistada D), Igreja Metodista (Entrevistada E) e Igreja Evangélica Congregacional (Entrevistada F).

Além disso, dizer-se e identificar-se enquanto evangélica e feminista é buscar reconhecimento. Primeiro, um reconhecimento que passa pelo sentido de ser mulher e depois de ser evangélica e feminista. É “uma questão de reconhecer atitudes” e de enxergar que há

[...] *mulheres putas feministas, assim, dentro do universo da igreja e que não são reconhecidas primeiro por serem mulheres. Independente, foda-se se a gente vai falar se elas são feministas ou não. Elas não são reconhecidas só por elas serem mulheres e isso já não tá certo. [...] Uma coisa sou eu com vinte e dois, vinte e três anos, super no auge, na faculdade, querendo liberdade, querendo experimentar as coisas, viver. E tipo é isso... vou ser feminista. Maravilhoso! Outra coisa é eu ser uma mulher de cinquenta anos vivendo a minha vida de forma tradicional, casei com um cara e tive meus filhos e fui dona de casa... entendendo um feminismo que fica mais midiático, como essa coisa de “se libertar dos homens, se libertar da casa”, entender que aquilo pode ter algum ponto de conexão com o que eu vivo, sabe? (Entrevistada B).*

Pode ser feita uma analogia ao sentido de reconhecimento proposto por Fraser (2015[2001]; 2009[2005]), em relação ao gênero ter um viés “cultural-discursivo” ou “legal-cultural”. O ser mulher em espaços religiosos enfrenta o “androcentrismo” como injustiça de gênero, em que se costuma privilegiar o que é visto como masculino, em detrimento do que é tido como feminino. Ser evangélica e ser feminista é um reconhecimento que está mais associado ao ato de se identificar, de “determinar ou comprovar a própria identidade”, conforme significado constante do dicionário Aurélio. (FERREIRA, 2001, p. 371).

Deve-se “reconhecer atitudes” feministas praticadas por mulheres “que já têm empoderamento<sup>139</sup> e que não são reconhecidas”:

[...] *também tem um movimento feminista dentro da igreja que não é necessariamente de trazer empoderamento pras mulheres, é de honrar as mulheres que já têm empoderamento e que não são reconhecidas. Por que, por exemplo, a minha mãe tem um grupo de mulheres que fazem leitura de livros, um livro por ano e se encontram toda semana na casa dela. Os livros têm a ver com coisas cristãs, todas as mulheres são cristãs. Minha mãe começou isso já tem quatro ou cinco anos, na mesma época em que eu comecei a minha onda feminista, talvez um pouco depois. E eu acho que o que minha mãe faz é extremamente feminista, porque ela juntou outras mulheres iguais a ela. Ela percebeu que as pessoas precisam ser escutadas, aquela coisa do geral, mas o que ela podia fazer enquanto mulher era um grupo com outras mulheres. [...] Então, minha mãe faz esse grupo e ali elas trocam sobre casamento, filhos, trabalho, sobre tudo. E não tem essa coisa de nomenclatura feminista. (Entrevistada B).*

Ser feminista não implica, necessariamente, uma declaração pública, pois algumas mulheres, a exemplo da mãe da Entrevistada B, podem ser classificadas como feministas, sem assim se identificarem. E isso porque “um feminismo que fica mais midiático” parece vender a ideia de que feminismo é “se libertar dos homens, se libertar da casa”, sem

---

<sup>139</sup> Na visão de Maria Clara Bingemer, “falar teologicamente sobre o poder e o empoderamento implica, necessariamente, a questão das mulheres e dos ministérios na Igreja.” (BINGEMER, 2016, p. 84).

politizar o debate sobre as desigualdades de gênero operadas nas relações sociais estabelecidas também no espaço doméstico. Não por acaso, Fraser (1987[1985], p. 62) apresenta que a “chave” da emancipação está na luta pelos “contextos comunicativamente conseguidos”, devendo ser disputados os significados de “mulher”, “feminilidade”, “homem”, “masculinidade”. A própria interpretação das necessidades e da construção social dos corpos das mulheres e as “normas de gênero” que modelam papéis sociais institucionalizados — trabalhador e criador de filhos — também devem estar em disputa.

No desenrolar das entrevistas, depois de perguntar algumas informações para compor o perfil das entrevistadas, os questionamentos subsequentes diziam respeito a articulação entre feminismo e fé ou entre “(fé)minismo”, parafraseando o título de uma coluna do portal de notícias online, “Justificando”<sup>140</sup>. Há quem não se lembre quando e como começou o contato com as discussões feministas, mas afirma, *a priori*, sua relação com uma “independência” feminina herdada da mãe e com uma perspectiva religiosa:

*Cara, não sei. É quase como se uma coisa que tá aí, né, que você vai se interessando. E aí, você percebe em você práticas que são [feministas]. Eu sempre tive práticas de independência muito fortes trazidos pela minha mãe, sabe? Eu era aquela que mulher tinha que ter lugar para falar em todos os lugares, sabe? Sei lá. Que batia de frente das coisas assim, de alguma forma. Eu acho que muito recentemente, muito recentemente mesmo, foi que eu decidi dar um nome pra isso. Que é aquilo que eu te falei... que é de perceber as coisas que estão rolando. Tanto que o meu primeiro encontro das feministas cristãs, que foi em Madureira... É isso, né, a pessoa que é muito crente, não vai pro feminismo de cara. Vai pra onde? Pro feministas cristãs, né, porque ali ela está na mediação, no meio do caminho. É aquilo... não consegui ir direto pro feminismo. Eu fui pro feministas cristãs e pelo feministas cristãs eu tô, tipo, querendo conhecer o movimento feminista raiz assim. (Entrevistada A).*

“Feministas cristãs” a que se refere a Entrevistada A é o grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook*. Essa plataforma digital, que permite a interação entre as suas utilizadoras e os seus utilizadores, pode ser considerada como uma esfera pública política. É um espaço de discussão em que se desenvolve novas dimensões sociais. (MELO, 2013, p. 460). A presente pesquisa não pretendeu avaliar a participação das mulheres nesse grupo, de modo a verificar se há ou não reflexão crítica sobre as informações disponibilizadas. Ao contrário, a menção a esse e outros grupos e páginas do

---

<sup>140</sup> Para conhecer essa coluna, acesse: <<http://www.justificando.com/2018/02/16/feministas-universos/#contato>>.

Facebook serviu para demonstrar que a *internet* possibilitou o acesso de novas atrizes e novos atores no debate público e político, em nível local e também global.

Perguntada sobre o que é o “*movimento feminista raiz*” e a sua diferença para “*feministas cristãs*”, ela respondeu que:

*Hoje eu tô querendo conhecer a história do movimento político, do movimento por direitos e tal. Eu acho que o movimento de feministas cristãs é quase que sobrevivência dentro da igreja. O outro não. É um movimento de luta muito mais forte, anterior, né. [...] Eu estava até falando isso pra [menciona o nome de outra pesquisadora que a estava entrevistando antes de mim] mais cedo, que ela perguntou: “ah, feminista e cristã? Como que é isso? Por que que isso surge?” E eu acho que é isso, surge de um desconforto que a gente tem. Você sente um desconforto dentro da igreja, em algumas coisas... cerceamento do corpo, da autonomia. Isso a gente sempre fala. E tem uma hora que você vai percebendo que não é só dentro da igreja, que a igreja reflete todo o resto patriarcal e machista que está no mundo inteiro. E aí, você percebe que você tá discutindo isso aqui dentro do seu campo, mas que aquilo é parte de uma parada muito maior. E assim, viver o feminismo cristão, não é estar fora do movimento feminista. Pelo contrário, é simplesmente mais uma linha de ação dentro de uma coisa que é muito interior. (Entrevistada A).*

O “*feminismo cristão*” é percebido como mais uma frente de luta que integra o movimento feminista “*raiz*”, sendo um feminismo que serve como instrumento para a “*sobrevivência dentro da igreja*. ” Ao que tudo indica, é um olhar feminista sobre a vivência da mulher religiosa, que também sofre com “*todo o resto patriarcal e machista que está no mundo inteiro*. ” Mas antes de adentrar em como a perspectiva feminista transforma a sua relação com o “sagrado”, mencionam-se mais alguns exemplos de ambientação com os feminismos — ou feminismo, no singular, que é como o termo é mencionado pelas entrevistadas.

A Entrevistada E conheceu o feminismo ao acaso, por meio da leitura de um livro que comprou quando adolescente:

*Essas duas identidades [feminista e cristã] estão entrelaçadas. Sempre fui uma ávida leitora, lembro-me de que no meu aniversário de 17 anos ganhei um vale-livro de uma livraria. Lá comprei inúmeros livros, e um deles se chamava “A mulher independente”, que era um trecho do livro “Segundo Sexo” da filósofa Simone de Beauvoir. Meu ímpeto feminista começa ali, e de maneira embrionária também a questionar alguns papéis impostos pela igreja cristã à mulher. (Entrevistada E).*

A entrevistada B conheceu “*essa coisa do feminismo*” na Universidade:

*Eu acho que essa junção [ser feminista e cristã] foi realmente por causa da chegada do feminismo. E cristã eu sempre fui a vida toda, porque eu nasci nisso. Mas enquanto feminista eu acho que tem muito dessa coisa que é um pouco clichê, clichê pra minha geração, pra nossa geração talvez, porque eu acho que a gente tem a mesma idade... que é*

*essa coisa de ter conhecido o feminismo no universo acadêmico, né. Pras nossas e pras antes da gente, geralmente, quem se aproximava do feminismo eram mulheres que entravam no universo acadêmico, geralmente, na universidade pública, geralmente, no curso de Humanas, que se aproximam mais. Não é a realidade de hoje, onde as meninas têm conhecido o feminismo. Então, pra mim, foi muito essa vivência de chegar na faculdade e começar a conviver com essas meninas que declaram essa coisa do feminismo. Apesar de já saber que existia, eu não tinha a menor ideia do que era de fato. Então, eu comecei a conviver, ter amigas feministas, ficar muito próxima. (Entrevistada B).*

Ao se referir a “*não é a realidade de hoje, onde as meninas têm conhecido o feminismo*”, a Entrevistada B sugere que a nova geração de “meninas” toma ciência sobre o feminismo, sobretudo, por meio das redes sociais. Atualmente, com o avanço da tecnologia, algumas mulheres, de diferentes gerações, têm acesso a outras fontes de divulgação de conteúdo que difundem mensagens sobre a desigualdade de gênero e ressaltam a luta das mulheres — filmes; livros, incluindo infanto-juvenis; novelas; programas e séries televisivas e redes sociais. Televisão e internet são os principais meios de divulgação de conteúdo, apesar de muitas informações serem prestadas de maneira despolitizada, como no caso do “*feminismo midiático*”, mencionado pela Entrevistada B.

A Entrevistada C, diferentemente da Entrevistada B, consegue precisar há quanto tempo possui “*alguns questionamentos e alguns comportamentos*” que “*sempre*” a “*aproximaram do feminismo*”, embora ela não tivesse “*ideia do que era*”:

*Olha, acho que começou há cinco anos. Acho que, na verdade, sempre tive alguns questionamentos e alguns comportamentos que sempre me aproximaram do feminismo, mas eu ainda não tinha ideia do que era. E aí, há uns cinco anos, isso começou a aumentar, inclusive muito por conta da igreja e isso me trouxe até aonde estou hoje. [...] Com os debates do feminismo eu tive muito através dos eventos do partido [político a qual integra]. Antes disso, com coletivos feministas que faziam eventos. E dentro da própria igreja [Batista do Caminho], quando a gente começou a trabalhar a teologia feminista. (Entrevistada C).*

A Entrevista F também consegue posicionar o seu “*nascimento*” feminista no tempo e no espaço:

*Agora eu vejo que as coisas que eu já pensava, que eu já sentia, tinham nome, porque eu acho que você não se torna feminista, você se descobre feminista. Eu acho que eu sempre tive uma postura feminista, mas eu não sabia que o nome disso era feminismo. [...] Olha, [eu me descobri feminista] através mais da teologia. [...] Não no curso. Essa questão é muito fraca, a gente não tem uma matéria. Foram as leituras que eu fiz por fora, outras coisas que eu busquei por fora me encaminharam para isso. [...] Então, assim, em 2015, que eu tive mais contato com esses escritos, com essas leituras. Aí eu vou descobrir os*

*nomes e o que que é a partir de 2015, que eu acho que foi o meu nascimento, a descoberta do feminismo em mim. (Entrevistada F).*

Entrevistadas A, B, C e F demonstraram que não sabiam que suas inquietações tinham “nome” e que quando tomaram conhecimento sobre o feminismo, “descobriram-se” feministas. A, C e F associaram logo à sua relação feminista com o aspecto religioso. B, do contrário, afirma que “foi uma escolha minha e eu me tornei feminista”. E apontou que esse é um posicionamento individual e que “colocar um nome só” em “duas coisas” — ser “feminista cristã” — não significa, necessariamente, que “são bem juntas ou andam juntas”, sendo “uma coisa que a gente vai amadurecendo.”

Então, sobre a mudança ocorrida na vida dessas mulheres, enquanto evangélicas, a partir do momento em que identificaram ou se “descobriram” feministas, a fala da Entrevistada C resume o que foi dito pelas outras entrevistadas:

*Mudou tudo. Toda a relação com mundo fica diferente quando você começa a entender a relação de opressão que existe sobre você. E isso começa a fazer sentido por tudo o que você viveu até hoje. Enfim, as coisas vão se encaixando. Você passa a enxergar o mundo com outros olhos, né, com outras lentes. E isso não é diferente no que tange à religião. A gente passa a olhar pra narrativa bíblica de outro jeito, a olhar pra relações dentro da religião com outro olhar. Tudo muda. Tudo fica diferente. (Entrevistada C).*

Não é só um olhar sobre e a partir da vivência da mulher religiosa. Não é porque ela é ou não religiosa, mas diz respeito a sua posição no mundo enquanto mulher. A leitura da bíblia, mas também a visão de mundo parte do seu ser, enquanto “sujeita” de direitos. Elas se reposicionam em todos os âmbitos em que estão inseridas enquanto mulheres que refletem a sua sujeição na sociedade, a partir das suas subjetividades.

E quando se trata da leitura da bíblia, a Entrevistada A diz que:

*Pra mim, hoje, eu leio melhor aquilo que eu entendo primeiro como o papel ou quando vejo aquilo aplicado como cristã. Então, como ser cristã dentro da minha construção de identidade é o mais importante pra mim, se eu sei que tem um discurso feminista que atende a isso que eu sou enquanto cristã, pra mim, soa muito mais forte do que outras pautas que o feminismo vai defender no movimento feminista de maneira geral. [...] Então, no movimento feminista, ninguém tá preocupada com uma leitura da bíblia emancipatória, com uma leitura da bíblia autônoma, de teologia feminista. Mas no grupo de feministas cristãs a gente já tá preocupada com isso, porque é o livro das nossas práticas, que vai reger o nosso campo. Então, a gente tem outras necessidades que vão estar além. (Entrevistada A).*

Esse excerto permite a compreensão de que, ao que tudo indica, primeiro você é cristã e depois feminista. Todas as entrevistadas se declararam cristãs ou evangélicas e só

depois de já terem essa “identidade” religiosa é que conheceram o feminismo. Mas quando feminismo e religião se conjugam, faz-se uma “*leitura bíblica emancipatória*.”

Nas palavras da Entrevistada E:

*Os grupos de feministas cristãs que existem pelo Brasil são pontos de refúgio para cura de dores que as igrejas deixam em nós. Ainda é um momento do recolher os cacos para muitas dessas mulheres que descobrem que o feminismo dialoga também com a fé. Infelizmente, muitos movimentos sociais de mulheres excluem a realidade das mulheres religiosas, seguindo um pensamento de que a religião é apenas alienação, assim, muitas encontram dificuldades de lidarem com suas questões de ser mulher somado a sua experiência religiosa. A religião serve para oprimir, inegável isso, porém serve também como instrumento de libertação. (Entrevistada E).*

Entrevistadas C (“*toda a relação com mundo fica diferente quando você começa a entender a relação de opressão que existe sobre você*”) e E (“*a religião serve para oprimir, inegável isso*”) percebem que as injustiças de gênero se manifestam na forma de dominação, mas também de opressão. Sendo essa categoria central no discurso político dos movimentos sociais emancipatórios, de acordo com Young (2000[1990]), a opressão também é verificada quando as evangélicas feministas refletem o meio social em que estão inseridas.

Por esse motivo, como já mencionado, as mulheres evangélicas que se declaram feministas formam grupos sociais de acolhimento e de “*refúgio*”. Elas formam um “grupo social” (YOUNG, 2000[1990]) que compartilham as mesmas identidades “cristã/evangélica” e “feminista”. E isso porque, para algumas mulheres que professam a mesma crença, crença diferente ou nenhuma crença, não há diálogo entre religião e feminismo. Juntas, elas dão suporte umas às outras e compartilham questionamentos quanto as práticas e as relações sociais estabelecidas no ambiente religioso.

*Quando a comunidade de fé se torna um espaço de empoderamento o espaço privado também começa a ser questionado. No geral, a educação da mulher na igreja é para que ela seja a “bela, recatada e do lar”, ser submissa, não falar, não pensar, não sentir. Quando essa educação é desafiada coloca em cheque o poder vigente. É um trabalho de formiguinha, mas muito importante para o combate da violência doméstica, psicológica e até mesmo espiritual. Somos abusadas espiritualmente, e são essas violências que a teologia feminista denuncia em seus diversos ramos. (Entrevistada E).*

Como se pode observar, as relações são operadas com base no gênero. A “*sujeita*” é, então, formatada de acordo com o que se entende ser próprio àquele gênero. Se o “*ser mulher na igreja*” é “*ser submissa, não falar, não pensar e não sentir*” isso a silencia por completo e a torna um “*não-sujeito*”, no sentido de não poder se expressar à sua maneira,

de acordo com seus próprios interesses. Assim, pode-se observar como a opressão nesses espaços também é estrutural (YOUNG, 2000[1990], p. 72-106), pois está presente em códigos morais religiosos e implica relações entre grupos.

“*Ser bela, recatada do lar*”, “*ser submissa, não falar, não pensar, não sentir*” e sofrer “*violência espiritual*” são sintomas das opressões manifestadas na forma de marginalização, carência de poder, imperialismo cultural — “imperialismo espiritual”, para situar o debate — e violência. A igreja também pode ser uma estrutura “*extremamente machista, misógina e tal*”, conforme relatado pela Entrevistada B. Então, se constitui um cenário em que as mulheres são excluídas e colocadas em posição inferior (“*ser submissa*”); em que se dificulta ou impede o desenvolvimento de suas capacidades individuais, não reconhecendo a sua autonomia para tomada de decisões (“*não falar, não pensar, não sentir*”) e onde é concebida e se impõe uma noção de mulher por meio de estereótipos de gênero (“*bela, recatada e do lar*”).

Além disso, “*não falar, não pensar, não sentir*” guarda relação com a noção de “papel de cidadão” e ser “*bela, recatada e do lar*”, com a de “papel de trabalhador” e de “consumidor” nas sociedades capitalistas. (FRASER, 1987[1985], p. 51-53). A figura do “cidadão”, como aquele que tem as capacidades de “falar e consentir”, em uma participação que se supõe estabelecida em igualdade de condições com os demais, são capacidades associadas à masculinidade e, assim, são negadas às mulheres. O “trabalhador” é concebido em meio a uma identidade de gênero masculina, como aquele que provê o sustento do lar e, portanto, o trabalho doméstico exercido pela mulher não é considerado como trabalho. Por último, o “consumidor”, ao contrário, tem vínculo com uma identidade de gênero feminina, pois a divisão sexual do trabalho determina que elas comprem e preparem bens para o consumo doméstico.

Quanto a violência, a percepção se amplia quando elas se dão conta de que “*compartilham violências*” e de que também reproduzem as mesmas práticas que rechaçam:

*A gente não precisa compartilhar todas as nossas ideias, sabe? Mas tem violências que a gente compartilha... Pô, vamos trocar sobre isso, ter auto-cuidado. E aí rever o machismo que a gente reproduz umas com as outras, sabe? Não é machismo que a gente reproduz que tem a ver com homem, é por causa de umas com as outras. A gente reproduz machismo em relação a outra mulher, nunca vai ser em relação ao homem. Então, tipo assim, nisso, eu acho que nesse tipo de feminismo, da gente começar a ter uma troca mais sincera umas com as outras dentro do cristianismo, isso é muito potente. (Entrevistada B).*

Não é possível acompanhar todos os alcances desse “*tipo de feminismo*” (Entrevistada B), tampouco de uma “*comunidade de fé*” enquanto “*um espaço de empoderamento*” (Entrevistada E), mas o fato é que isso as fazem questionar não só as suas relações umas com as outras, mas também, em certa medida, a própria dicotomia público/privado. A esfera íntima, como domínio do lar, abarcou assuntos e atividades vistos como femininos — reprodução, criação de filhas/os e trabalho doméstico, por exemplo — mantendo as mulheres fora do debate público. Esses temas “privados”, considerados como de “vida boa”, estiveram fora do âmbito da justiça, mas quando as mulheres passaram a questioná-los, foi fundamental para que eles se tornassem públicos. (BENHABIB, 2006[1992], p. 126-128).

Nesse sentido, aponta-se a possibilidade de compartilhamento das tarefas que são consideradas como tipicamente femininas, como o ato de preparar e de servir as refeições:

[...] isso [de ser feminista] *muda a minha postura mediante às coisas mínimas. Da distribuição do lanche, do compartilhar do lanche. “Ah! As mulheres levam a comida e os homens levam a bebida. As mulheres é que servem.” Então, tudo isso, você acaba pontuando e tentando mostrar que não é por aí. Se os homens quiserem servir, eles vão servir, eles podem servir. E eles podem também cozinhar, né. Tanto que na minha casa, o meu marido cozinha mais do que eu. Ele gosta mais do que eu. Eu não gosto de cozinhar.* [Risos]. (Entrevistada F).

Essa divisão de tarefas domésticas é vista como uma questão de “*poder*” ou “*querer*”. Os homens podem se eles quiserem. Só que, em muitos casos, as mulheres fazem mesmo não querendo e não gostando, já que essa é tida como uma de suas atribuições depois de ser “*bela e recatada*”. Entretanto, essa é uma das inquietações sentidas pelas evangélicas que o feminismo atribuiu um nome ou um significado: a exploração do trabalho doméstico. Um trabalho que não é remunerado e que, em muitos casos, não é reconhecido como trabalho. (FRASER, 1987[1985]; YOUNG, 2000[1990]; BENHABIB, 2006[1992]). Cozinhar e ficar com as crianças (“*nesses espaços das mulheres ficarem com cantina e ministério infantil. Eu, por exemplo, amo criança, mas eu não gosto do ministério infantil da igreja*” — Entrevistada F) é só um dos exemplos dessa exploração exercida no tocante aos serviços desenvolvidos nos espaços familiar e religioso. Esse trabalho não remunerado, na visão de muitas feministas, é o pilar das formas modernas de subordinação das mulheres. (FRASER, 1987[1985], p. 40-41).

Não se pode negar que a lente feminista abre os olhos para a necessidade de equidade de gênero na prática de todas e quaisquer atividades. E, especificamente, o ser feminista “*sendo cristã*” faz com que elas sigam “*as sendas libertárias do seguimento de*

*Jesus. É dar continuidade para uma fé cristã que promova libertação das diversas opressões*” (Entrevistada E), tanto é assim que a Entrevistada A afirmou: “*a igreja me obrigou a ser feminista.*” Mantendo a “*fé cristã*”, há uma reapropriação da história das mulheres, na bíblia ou nas vivências cotidianas, pelas próprias mulheres em busca de emancipação, utilizando-se da crítica social fundamentada em questões de gênero.

### **3.2.2 Autonomia corporal – “É necessário que a sexualidade, o desejo, os fetiches estejam também na reflexão teológica”**

Uma das perguntas da entrevista dizia respeito, especificamente, em como o feminismo poderia contribuir para a emancipação das mulheres evangélicas. Como resposta, a Entrevistada F relatou sobre aspectos relacionados a “*carreira*”, “*independência*”, “*casamento*” e “*maternidade*”.

*Então, assim, em 2015, que eu tive mais contato com esses escritos, com essas leituras [associadas a uma perspectiva feminista teológica]. Aí eu acho que acendeu que aquelas coisas de igualdade, de querer buscar uma carreira, de querer buscar independência. [...] Eu vejo ainda muito forte essa questão do casamento compulsório na igreja. Tem muito essa questão da mulher solteira. E ela fica “ai, eu já tô com 25 e ainda não casei”, como se tivesse uma idade pré-estabelecida, como se a mulher tivesse que casar, tivesse que ter filhos. Tem essa estrutura das princesas do Senhor. Quem disse que eu quero ser princesa? Quem disse que também tem problema em ser princesa? Mas é uma possibilidade, não é um decreto eu casar, eu ser mãe, atuar no ministério infantil ou cozinhar. (Entrevistada F).*

A autonomia está associada a ter uma “*carreira*” profissional e a não ser dependente financeiramente de um homem, porque quando isso é pensado em termos de casamento, de constituição de “*família nuclear*”, tem-se a ideia de que ele é o trabalhador provedor, que recebe um salário que mantém os dependentes. (FRASER, 1987[1985], p. 50-51). Só que a autonomia também está ligada, como visto, a não ver o casamento e a maternidade como “*compulsórios*”.

*Então, assim, coisas que são muito clichês, mas que tem todo um outro peso quando a gente é crente, ainda mais eu que sou crente desde pequena. É a coisa do casamento, entende? É a coisa do estar solteira, de não ter casado. Fica aquela cobrança que você fica assim, que é como se você não estivesse sendo completa, como se não estivesse cumprindo a vontade de Deus. E aí você fica “cara, mas será que realmente essa é a vontade de Deus?” E aí, quando a gente vai ver, no sentido de pesquisar e de exercer a espiritualidade, seu tempo com Deus e tal, você vê que, caraca, isso não tem nada a ver com Deus. Tem a ver com uma construção cultural machista. (Entrevistada B).*

Ter de se casar não pode ser interpretada como uma “*vontade de Deus*”, na visão da Entrevistada B, que faz uma leitura de que essa é a imposição de uma “*construção cultural machista*” dentro e fora da igreja. O “fundamentalismo religioso”, que defende normas do “mundo da vida” tradicional em oposição a intervenção do “sistema”, não tem um caráter emancipatório, porque rechaça e combate a ideia de “descolonização do mundo da vida”. Essa descolonização abrange um dos aspectos apresentados por Habermas, na leitura de Fraser, no tocante a “substituição de alguns contextos normativamente assegurados por contextos comunicativamente conseguidos.” (FRASER, 1987[1985], p. 57-62). Esse tema já apareceu no item anterior. Então, mais uma vez, reforça-se a necessidade de se refletir e discutir, criticamente, as “normas de gênero” que separam e determinam o que pode ou não pode ser atribuído e exercido por mulheres e homens.

Vinculada à questão do casamento, está a virgindade, o “*sexo antes do casamento*” e o “*sexo casual*”:

[...] *quando a gente vai lá no grupo nacional [refere-se ao grupo da rede social Facebook] e vê gente discutindo sexo antes do casamento, sexo casual... são questões muito nossas. E talvez, se uma feminista vem e diz “ah, seu corpo, suas regras” e, tipo, “dane-se tudo”, não vai saber responder de um jeito que contemple o que tá passando pela cabeça baseado nos dogmas que você aprendeu. A gente conviveu ali dentro, a gente sabe dos dogmas. Ontem mesmo eu fiz um textão lá no [refere-se ao grupo da rede social Facebook] por uma menina que estava falando justamente disso: “Ai, gente, tenho quase 30 anos e sou virgem”. Então, assim, quando que essa menina ia encontrar um lugar pra falar disso de um jeito que as pessoas fossem falar tipo “ah, poxa, super te entendo. Como você tá se sentindo?” Talvez em outros lugares falaria “você tá guardando isso há muito tempo” ou em outras igrejas falaria “não, você tem que se manter casta até o casamento sim, suprime seu desejo.” Sabe? É isso. E, assim, não é só uma coisa ou outra, tem umas necessidades aí no meio. Tanto é que a gente consegue, né... conversar sobre aquilo.* (Entrevistada A).

Não só os encontros pessoais em eventos que reúnem evangélicas feministas, mas também os grupos do *Facebook*, são esferas públicas informais que possibilitam a discussão sobre sexualidade por mulheres que conhecem e entendem o viver sob “*dogmas*”. Quem não “*conviveu ali dentro*” parece não ter a dimensão de como pode ser difícil conversar sobre “*sexo antes do casamento*” e “*sexo casual*” com outras mulheres, haja vista que a sexualidade é um tema tabu em muitas igrejas evangélicas. Isso reforça a noção de “grupo social” (YOUNG, 2000[1990]), pois elas compartilham as mesmas experiências, dúvidas, inquietações, enfim, uma “*identidade*”. O ser evangélica feminista parece ter essa particularidade, porque não é tão simples “*se uma feminista vem e diz “ah,*

*seu corpo, suas regras” e, tipo, “dane-se tudo”*. É uma temática pensada a partir da noção “meu corpo, minha fé”, como sugere o título de um evento interreligioso que aconteceu em fevereiro/2018, na cidade de São Paulo.

A relação entre corpo e fé parece ser regulada por uma hermenêutica bíblica que oprime as mulheres:

*Eu acho que nosso sonho [das mulheres evangélicas] é chegar nesse lugar de poder, tipo assim, criar essa linha argumentativa até chegar. Porque, pra gente conseguir [algumas mulheres da igreja que a Entrevistada A frequenta] chegar nesse lugar de falar sobre autonomia, nossa isso já foi uma coisa gigante. De conseguir formular esse espaço, de questionar mesmo. De questionar o tipo de leitura da bíblia que a gente tem. Entendeu? [...] O discurso da opressão sobre o corpo está muito embasado dentro dessas leituras [referindo-se ao texto bíblico que versa sobre a mulher ter sido criada da costela de um homem e ao texto da submissão da mulher ao homem]. E aí, um segundo passo pra promover, de alguma forma essa libertação, era tentar desconstruir esses textos. Nem desconstruir, mas tentar entender que... Cara, são leituras possíveis dos textos. Porque a gente vai falar do discurso fundamentalista que se pretende verdade, porque busca um fundamento imutável. E aí, pra vocês que são do Direito, vocês não tem cinco juízes lendo um artigo de maneira completamente diferente? Sabe?! A leitura que você faz da bíblia liberta ou oprime? Se não existissem leituras possíveis como existiriam tantas denominações, tantas dissidências? É encarar que são leituras possíveis. (Entrevistada A).*

Questionar as “leituras possíveis” da bíblia é tentar desconstruir a “opressão sobre o corpo” da mulher. Nesse seguimento, para além da virgindade e do casamento, o próprio exercício da sexualidade desafia e questiona a heteronormatividade, enquanto padrão de regulação da sexualidade, reproduzida por determinadas leituras. A Entrevistada E, quando perguntada sobre a orientação sexual respondeu ter “sexualidade fluida” e a Entrevistada C afirmou ser “bissexual” e integrar o “Evangelicxs”, “*um coletivo nacional, que não é sobre feminismo, é sobre sexualidade, construídos por muitas mãos de diferentes comunidades de fé.*” Em linhas gerais, a reivindicação é contra o “controle da sexualidade” (Entrevistada C) e a “condenação do desejo sexual” (Entrevistada E), em uma compreensão de uma imagem de um “Deus-Queer” que “*aceita a nossa ambiguidade*”.

*Como corpos femininos latino-americanos não encontramos na divindade cristã nosso reflexo, porque para a teologia clássica, Deus é homem-branco-hétero-rico-europeu. E então, quando eu me abro para uma leitura feminista-indecente da Bíblia encontro um Deus-Queer. Um Deus que não pode ser definido, um Deus que é homem e mulher ao mesmo tempo, um Deus negro, um Deus gay, um Deus transexual, bissexual, como bem dizia a teóloga argentina Marcella Althaus-Reid. Um Deus que é ambíguo e que aceita a nossa ambiguidade. Hoje só*

*consigo imaginar um Deus assim, tão marginal quanto as margens da sociedade.* (Entrevistada E).

Tem-se a ideia de um Deus que reflete a imagem dos marcadores sociais da diferença — gênero, raça, sexualidade —, menos como categorias aplicadas às mulheres e aos homens, e mais como fatores de uma estrutura social que favorecem um grupo em detrimento de outro, aprofundando as desigualdades. Entretanto, por acreditarem na “*divindade cristã*”, todos esses elementos são articulados e contestados dentro dessa lógica.

Veja-se, por exemplo, a Entrevistada E, que é conhecida por escrever sobre “teologia erótica”. Quando perguntada sobre o que a motivou e o que é uma “*leitura feminista-indecente da Bíblia*”, ela respondeu que:

*Sigo o ritmo teológico da querida, e infelizmente já falecida, teóloga argentina chamada Marcella Althaus-Reid. Em ritmos latinos convida as teólogas a escreverem teologia sem calcinha, a fazer uma teologia indecente, para além de um feminismo que, algumas vezes, não abarca a sexualidade. É uma teologia queer! Uma teologia que brinca com o erotismo das palavras e convida o texto bíblico para esse strip-tease teológico. A mulher foi exilada do seu próprio corpo, do seu sexo, da sua vagina, do seu gozo. Seja pela religião ou pela cultura machista. O corpo da mulher é corpo para outros corpos. Fazer teologia sem calcinha é fazer teologia para seu próprio corpo. É ler a bíblia e gozar com o texto! É necessária que a sexualidade, o desejo, os fetiches estejam também na reflexão teológica. É uma teologia da libertação que abarca a sexualidade como paradigma do labor teológico, que não mais condena o desejo sexual, mas que o liberta de opressões vãs.* (Entrevistada E).

A questão do exercício da sexualidade está respaldada em escritos teológicos e na própria leitura bíblica — “*teologia sem calcinha*”, “*teologia indecente*”, “*teologia queer*”<sup>141</sup>, “*strip-tease teológico*”. É impossível, na visão de Bingemer (2016, p. 74), fazer teologia sem a contribuição das mulheres e a de outros corpos marginalizados. Assim, a ideia de Deus e a relação com tudo o que está relacionado ao “sagrado” é marcada pela construção social e cultural de gênero. (GEBARA, 2000, p. 218).

A reflexão sobre “*o corpo da mulher ser corpo para outros corpos*” aparece na fala da integrante da Frente Evangélica pela Legalização do Aborto (FEPLA), no evento “Cristianismo e a descriminalização do aborto: desafios e possibilidades da ADPF 442”, ocorrido na Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense, em 26 junho de 2018. A exposição não só perpassou o campo do controle dos direitos sexuais e

---

<sup>141</sup> Para saber sobre teologia queer, veja MUSSKOPF, André. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

reprodutivos da mulher por parte dos homens cristãos, católicos e evangélicos, mas também dois outros eixos “punitivismo” e “debate racial”.

A criação da Frente se deu em razão da necessidade de “fazer disputa de narrativas [...] no campo evangélico”, dialogar com as “comunidades mais periféricas” e “traduzir” a “argumentação religiosa” — católica e evangélica —, no que diz respeito ao aborto.

*O processo de formação da frente, ele se deu durante o debate e as articulações dessa ADPF [ADPF 442]. [...] Durante esse processo de articulação, a gente se deparou com a argumentação das organizações contrárias a descriminalização e não teve como a gente não se chocar com essa argumentação. A argumentação era, majoritariamente, de organizações religiosas, muitas delas evangélicas. E a gente percebeu a necessidade de fazer essa disputa de narrativas no respeito, na tranquilidade, mas disputar. De colocar que existe mais de um posicionamento no campo evangélico, que esse não é o único posicionamento do campo evangélico. [...] A gente tinha que conversar com as igrejas, com as comunidades, principalmente, as comunidades mais periféricas, com essas mulheres que já são marginalizadas. Mmas são mulheres marginalizadas, a maior parte delas negras, que estão inseridas nas comunidades religiosas. [...] E a gente começou a pensar e a construir exatamente o que a gente precisava falar. Que mensagem é essa que a gente precisava traduzir, que diálogo é esse que a gente precisava criar. E aí a gente elencou alguns eixos, que são os eixos que a gente trabalha hoje na Frente Evangélica pela Legalização do Aborto. O primeiro deles — que a gente considera extremamente importante — é o debate sobre punitivismo. [...] Quando a gente tá falando de descriminalização, a gente tá falando especificamente, sobre encarceramento. E aí, a gente entra no outro eixo, que a [menciona o nome da representante da Igreja Batista do Caminho] inclusive introduziu aqui, que é questão do debate racial. (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, jun. 2018).*

“Fazer disputas” significa apresentar outro posicionamento evangélico acerca do debate sobre o aborto, sem se apresentar como “única verdade possível”:

*[...] nós não nos colocamos, de nenhuma forma, como verdade absoluta. A gente não tem essa pretensão de ser a verdade absoluta. Nós somos uma das narrativas. Nós estamos aqui em nome de um dos cristianismos. E a gente, de fato, não tem qualquer pretensão de se colocar aqui como única verdade possível. (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, jun. 2018).*

Partir de uma noção de verdade, ainda que não se tenha a “pretensão de ser a verdade absoluta” já restringe, de plano, a comunicação e a deliberação públicas. Nesse evento, então, restou-se evidente a articulação entre elementos religiosos e seculares, de modo que essa tradução da “argumentação religiosa” dizia respeito em como dialogar com as “comunidades mais periféricas” e não em como tornar essa “linguagem

publicamente acessível” às cidadãs e aos cidadãos “não crentes”, como propôs Habermas (2013[2001]; 2006[2005]).

Um exemplo da articulação de elementos seculares e religiosos pode ser observado na explicação sobre o primeiro “eixo”, o “punitivismo”.

*É muito óbvio pra qualquer pessoa, contrária ou favorável a descriminalização, que o modelo que a gente tem hoje, que a política pública que a gente tem hoje, não impede esses abortamentos de acontecerem. Isso é consenso. E aí, a pergunta que a [menciona o nome da representante da organização Católicas pelo Direito de Decidir] fez é exatamente a pergunta que movimenta a gente nesse eixo, que é: se a legislação que a gente tem hoje, ela não impede esses abortamentos, por que a gente mantém essa legislação? O que motiva a gente manter essa legislação? (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, jun. 2018).*

No fragmento acima, pode-se ler um questionamento que, realmente, é um consenso. O aborto enquanto tipo penal não impede que essa prática aconteça, mas tão somente criminaliza as mulheres, que podem, inclusive, ter corrido risco de vida nesse processo. No entanto, observe-se o que foi dito posteriormente àquela fala:

*E aí, a gente começou a perceber, na verdade, o quanto isso tem raiz nesse punitivismo. Ou seja, mesmo a gente compreendendo que essa legislação não é eficaz para proteger a vida, a gente opta por manter ela, por mero desejo de vingança. [...] Isso não tem a ver com defender a vida. Isso tem a ver com vingança. E pra quem foi criado dentro da igreja, sabe que vingança, de fato, é um sentimento que não cabe na nossa narrativa do evangelho. [...] Aonde que esse sentimento de vingança, que tá embasando a sociedade toda nessa discussão, aonde que isso se encaixa na narrativa do evangelho? [...] E aí, quando a gente fala sobre isso, pode parecer que não, quando a gente conversa sobre isso, com essas mulheres, dessas comunidades, muitas delas periféricas, elas conseguem entender. Não existe essa dificuldade toda pra compreender isso. (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, jun. 2018).*

Nesse segundo excerto, veja-se que a manutenção da legislação que criminaliza o aborto é vista como “*um desejo de vingança*” que, por sua vez, não encontra respaldo “*na narrativa do evangelho*”. A crítica à regulação estatal está fundamentada em uma resposta teológica de que não é possível que a “*vingança*”, no sentido de “punir” as mulheres pela prática do aborto, encontre guarida na mesma bíblia que é utilizada por elas e pelas “*organizações contrárias a descriminalização [...] organizações religiosas, muitas delas evangélicas*”. Isso justifica a “*disputa de narrativas*” religiosas.

Quando a discussão é sobre o segundo eixo, o “*debate racial*”, a mesma tensão entre argumentos seculares e religiosos pode ser verificada:

*O Brasil é um país com passado escravocrata extremamente recente. Nossas políticas estão completamente enraizadas nesse solo do*

*racismo. A nossa política de segurança pública, a nossa política de saúde pública, a nossa política de educação pública, tudo isso está enraizado no racismo. Quando a gente tá falando de punitivismo, de encarceramento, a gente não tá falando de punir e encarcerar qualquer mulher. A gente tá falando em punir e encarcerar mulheres com CEP específico, mulheres com uma cor específica. As mulheres majoritariamente brancas e que têm dinheiro fazem o procedimento. O aborto pra elas é legalizado. Elas fazem o procedimento de forma segura, porque elas puderam pagar por um procedimento seguro. Muitas delas têm condições, inclusive, de sair do país pra fazer o procedimento. E acabou. E tá ali. Muitas delas, inclusive, artistas famosa,s já declararam que passaram pelo abortamento e nunca foram presas, mesmo tendo declarado isso publicamente. Olha que curioso! Quem é encarcerado hoje no Brasil, quem é punido hoje no Brasil, são mu-lhe-res ne-gras. (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, jun. 2018).*

O perfil das mulheres que já praticaram o aborto confirma o levantamento acima. São mulheres das “comunidades mais periféricas”, sejam elas religiosas ou não. A Pesquisa Nacional de Aborto 2016 mostra que a interrupção voluntária da gravidez é um fenômeno “frequente e persistente” entre mulheres de todas as classes sociais e religiões, ocorrendo com maior frequência entre mulheres de baixa escolaridade, pretas, pardas e indígenas, que vivem nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. (DINIZ; MEDEIROS; MADEIRO, 2017, p. 653).

Só que o questionamento posteriormente abordado se refere a impossibilidade de embasar “*políticas [que] estão completamente enraizadas [no] solo do racismo*” na perspectiva da “*narrativa do evangelho, do cristianismo, da bíblia.*”

*A gente é o alvo dessa política. [...] a gente precisa aprofundar o debate sobre dignidade mesmo. Mas a gente tá falando aqui sobre a dignidade que tá em jogo de pessoas específicas. E aí a grande pergunta é: a gente enquanto campo evangélico, a gente, de fato, quer ser essa igreja que é conivente com uma política racista de extermínio e encarceramento de mulheres negras? É isso? A gente olha pra narrativa do evangelho, do cristianismo, da bíblia, e tem como referência embasar e continuar embasando essa política? Não dá. E a gente tem, graças a Deus, com muita graça de Deus, conseguido fomentar esse diálogo. (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, jun. 2018).*

Após o levantamento de um dado empiricamente comprovado no âmbito das Ciências Sociais e Humanas, no caso da Pesquisa Nacional de Aborto 2016, tem-se uma complementação do diálogo com base em “*uma deslealdade intelectual tão grande no campo evangélico mais midiático, pra falar sobre esse assunto, que se manipula completamente, de forma extremamente desonesta, o significado*” de todos os aspectos que envolvem a questão do aborto. (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, jun. 2018).

*[...] tem a ver com a defesa da vida. Se a gente tá falando de uma política que não impede os abortamentos e ainda mata essas mulheres, como a gente pode chamar essa política de “defesa da vida”? Não tem como. A gente defende a vida quando a gente se coloca o desafio de pensar uma política de redução de danos. De pensar uma política que garanta, de fato, que aconteçam menos mortes. Não tem como a gente continuar olhando pros países que reduziram a taxa de aborto depois do processo de descriminalização e legalização e por causa do nosso moralismo, do nosso dogma religioso, e falar: “Não, a gente vai manter”. Isso, na nossa concepção de cristianismo, não se encaixa em nada com aquilo que Jesus viveu e pregou. (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, jun. 2018).*

As concepções de “moralismo” e “dogma religioso” também não se “encaixam em nada” com um Estado que se pretende laico, que não deve favorecer ou desfavorecer nenhuma das religiões professadas por suas cidadãs ou seus cidadãos. Na perspectiva habermasiana, adotar o conceito de esfera pública é trabalhar com o princípio de democracia, que se desenvolve por meio da noção de todos os afetados. Todas as afetadas e todos os afetados por uma estrutura social ou por uma instituição possuem o *status* moral de sujeitas/os da justiça, de acordo com Fraser (2009[2005], p. 29). Assim, independente de se declararem mulheres com ou sem religião, todas estão sob a incidência das mesmas legislações e políticas públicas. Por esta razão, contrapõe-se à tentativa de extensão de códigos morais religiosos à todas as brasileiras e aos brasileiros, por parte de evangélicas/os e católicas/os que estão nas esferas de tomadas de decisão no âmbito do Estado.

Na arena pública do Estado, a “defesa da vida [das] mulheres” deve estar pautada no plano dos direitos, ainda que na esfera pública informal da igreja, a discussão seja orientada pela hermenêutica bíblica.

*A gente precisa aprender com o processo que as nossas irmãs argentinas acabaram de viver e começar a fomentar de verdade esse debate. É disputar isso nas nossas igrejas, nas nossas escolas, dentro da universidade, nas ruas, nas praças por compreender que esse debate é um debate sobre dignidade humana. O nosso compromisso com a vida passa por fomentar esse debate. Isso é direitos humanos. [...] Essa é a hora, da gente, de fato, se colocar na sociedade em defesa dos direitos humanos e em defesa da vida dessas mulheres. Obrigada! [Aplausos e gritos manifestaram apoio por parte da plateia]. (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, jun. 2018).*

Não se pretende, de forma alguma, diminuir a luta das evangélicas feministas pela sua autonomia, sobretudo, no que diz respeito a autonomia corporal. As discussões sobre direitos humanos, bem como sobre as formas de violência praticadas contra as mulheres precisam ser temas recorrentes entre as mulheres evangélicas, dentro e fora do âmbito religioso. De igual maneira, a disputa pelos espaços historicamente negados às mulheres

é necessária para que o debate sobre essas e outras temáticas, recorrentes no cotidiano, alcancem o maior número de corpos possível.

### 3.2.3 Espaço de fala — “O púlpito não foi feito pra mulher, porque o púlpito é isso, ele é falocêntrico”

A última pergunta de cada entrevista questionou se as mulheres gostariam de contribuir com a pesquisa, apresentando ou aprofundando alguma temática. Assim, foi percebida a categoria “espaço de fala”. Mas, antes de se atingir esse ponto da entrevista, a condição de “subalternidade” da mulher evangélica já havia sido pontuada:

*A igreja, infelizmente, a igreja hegemônica reproduz muito o discurso machista e a lógica patriarcal. E se utiliza muito da leitura fundamentalista da bíblia para impor opressão, dor e sofrimento sobre as mulheres; submissão, inclusive, sobre as mulheres e esse lugar subalterno. (Entrevistada C).*

A “submissão” é que parece relegar a mulher à essa posição subalterna:

*Você pode interpretar isso [o texto bíblico que se refere a submissão da mulher ao homem] à luz do contexto histórico-cultural da pessoa que escreveu esse texto, que era um contexto extremamente patriarcal e, como eu disse, que as mulheres não eram contadas. Existia um lugar de subalternidade da mulher. E aí, é muito bizarro que a gente tenha evoluído tanto até hoje em tantas questões e enxergar como isso é resquício de um pecado que se chama patriarcado, né, que não é algo para ser levado adiante. (Entrevistada C).*

O “patriarcado” não é só visto como “pecado”, como o “sistema patriarcal” é tido como “inimigo” da família:

*[...] o patriarcado é um sistema que destrói as famílias e mata as pessoas. Se a gente quer defender a vida, se a gente quer defender as famílias, a gente tem que entender que tá na hora de, enquanto igreja, se levantar contra o sistema patriarcal. Esse é nosso inimigo, esse tem que ser nosso inimigo. Esse sistema que faz com que a gente tenha um número tão alto de violência doméstica e que, inclusive, no Brasil, 40% das violências domésticas que acontecem são com mulheres evangélicas<sup>142</sup>, por sinal. E aí? Que preciosidade da vida é essa que a*

---

<sup>142</sup> A notícia de que 40% das que sofrem violência doméstica, no Brasil, se declaram evangélicas foi amplamente divulgada na mídia eletrônica após a publicação de uma pesquisa realizada pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (SP). Ocorre que a reiterada publicação acabou deturpando dados apresentados pela dissertação de mestrado de Valéria Cristina Vilhena, que apontou que, 40% das mulheres atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia, se declaravam evangélicas. A notícia se espalhou como se esse dado tivesse amplitude nacional. Embora os casos de violência doméstica contra a mulher sejam recorrentes no Brasil e os dados sejam alarmantes, não se tem conhecimento de uma pesquisa que aponte, dentre todos esses casos, a porcentagem de mulheres evangélicas que sofrem com esse tipo de violência. O resultado da pesquisa de Vilhena, publicada em 2009, pode ser conferida em: <<http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/529/1/Valeria%20Vilhena%20Mestrado.pdf>> Acesso em: 19 jan. 2019.

*gente não vê nesses debates [sobre violência, aborto, por exemplo]?*  
(Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, 2018).

E a “*igreja hegemônica*”, ao que tudo indica, é a que se consolidou desde um “*olhar de homem, branco, europeu*”:

*A teologia que nós herdamos é uma teologia que tinha um lugar, um lugar claro, do olhar de um homem, branco, europeu. Nós não desenvolvemos uma teologia própria desde os nossos lugares, da América Latina, das mulheres, é... de pessoas negras, de leitura indígena. Então, nós não tivemos isso. Nós recebemos uma teologia europeia e patriarcal, que a gente achou e achava que era A teologia. Não existe A teologia, existem teologias. Então, quando isso se dá na América Latina, especificamente, é com o advento da Teologia da Libertação, que traz um novo sujeito.* (Entrevistada D).

Denuncia-se o “*patriarcado*”<sup>143</sup> que, a despeito de ser pensado em termos de poder, como o poder da dominação masculina exercido como “expressão da masculinidade” (FRASER, 1987[1985], p. 52), é concebido como “*pecado*” (Entrevistada C) e o “sistema patriarcal” como “*nosso inimigo*” que precisa ser combatido. E enquanto se pretendia uma “*teologia universal*” (Entrevistada D), a mulher era vista como “o outro”. É a teologia feminista, como “*filha do feminismo*” (Entrevistada D), que traz essa perspectiva de um novo sujeito da teologia: a mulher, com as suas particularidades. Esse projeto que se pretende hegemônico e universal pode ser comparado ao apresentado no texto “Pode o subalterno falar?”<sup>144</sup> (2010[1985]), em que Spivak tece uma crítica aos teóricos pós-estruturalistas franceses, como Michel Foucault e Gilles Deleuze, que concebem a Europa como “o Sujeito do Ocidente” e a constituição do sujeito colonial como o “Outro”, “como a sombra do Eu (*Self*) da Europa.”<sup>145</sup>

Contudo, o que significa “lugar de fala”? A origem dessa expressão é imprecisa, de acordo com Djamila Ribeiro. Entretanto, a autora sugere que tal expressão tenha

---

<sup>143</sup> No segundo dia de audiência pública no âmbito da APDF 442, realizada no Supremo Tribunal Federal, a representante do Instituto de Estudos da Religião utilizou o termo “patriarcado eclesiástico”.

<sup>144</sup> O artigo “Can the Subaltern Speak?” foi publicado pela primeira vez, em 1985, no periódico “Wedge” com o subtítulo “Speculations on Widow Sacrifice” (“Especulações sobre os sacrifícios das viúvas” — tradução livre), tendo sido amplamente divulgado depois de sua republicação, em 1988, na obra “Marxism and the Interpretation of Culture”, organizada por Cary Nelson e Larry Grossberg.

<sup>145</sup> A autora indiana Spivak Chakravorty Gayatri em “Pode subalterno falar?”<sup>145</sup> (2010) argumenta que o grupo de “estudos subalternos” precisa refletir sobre a seguinte questão nos estudos pós-coloniais ou decoloniais: “o subalterno como tal pode, de fato, falar?” O intuito da autora é demonstrar como “uma explicação e uma narrativa da realidade” foram consideradas como “normativas” e, para sua análise, ela parte das bases da codificação britânica da lei hindu, sem pretender que o caso indiano represente todos os “países, nações e culturas” como o Outro da Europa. (SPIVAK, 2010, p. 11; 46-49). Esse grupo de “estudos subalternos” abarca teóricos que, partindo da formulação de Antonio Gramsci sobre as classes subalternas como uma categoria afastada do poder, discutem sobre os sujeitos subalternos no contexto sul asiático. (SPIVAK, 2010, p. 11).

surgido a partir da tradição de discussão sobre *standpoint feminism*<sup>146</sup>, diversidade, teoria racial crítica e pensamento decolonial. Essas perspectivas são próprias dos movimentos sociais, presentes também no “debate virtual”, e se apresentam como “ferramenta política” que tem o objetivo de se contrapor a ideia de uma “autorização discursiva”. De qualquer maneira, é possível refletir sobre “lugar de fala” com base no questionamento sobre quem pode ou está autorizada/o a falar. (RIBEIRO, 2017, p. 32). Nesse sentido, refletindo sobre as condições sociais das brasileiras, as mulheres evangélicas feministas têm reivindicado “voz e participação”<sup>147</sup> no âmbito religioso, apesar de que Spivak tenha concluído que “o subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais.” (SPIVAK, 2010[1985], p. 126, aspas da autora).

O que se pode observar é que essa “autorização discursiva” sobre quem pode ou não falar é contraposta em um contexto específico. É necessário qualificar, então, qual é esse espaço de fala:

*[...] eu diria que hoje o desafio das mulheres se empoderarem e de ocuparem espaços precisa ser uma demanda. Somos poucas mulheres, teólogas, pastoras, que estão nessa hora importante [sendo] mulheres e teólogas, mulheres ordenadas e pastoras. As igrejas têm negado muito esse lugar. Essa é uma pauta importante, porque querem que as mulheres estejam nas igrejas, fortalecendo esses sistemas patriarcais, usando a força de trabalho dessas mulheres, a força de trabalho que elas têm, mas não querem essas mulheres redesenhando e rediscutindo o modelo da igreja, a teologia da igreja. Então, o que eu diria que é importante discutir é que lugar nós ocupamos. Não adianta ser maioria na igreja. O importante é que lugar e que incidência a gente tem, porque, na verdade, se a gente fica sem fazer essa pergunta, nós só estamos reiterando e fortalecendo um sistema que é contra as mulheres. Na maioria, é contra as mulheres, então, a minha questão é que, pra mim, é acender uma pauta importante. Não que as mulheres tenham que ter poder, porque em algumas igrejas as mulheres chegam à liderança, mas sem a mentalidade feminista só serão reprodutoras de um modelo patriarcal. É mais urgente do que nunca mulheres feministas. Não é ser mulher, mas ser mulher feminista assumindo lugares estratégicos nas igrejas. (Entrevistada D).*

---

<sup>146</sup> *Standpoint feminism, standpoint theory* ou *standpointism*. Sandra Harding e outras autoras criaram o termo “*standpoint*” para indicar que o conhecimento deveria ser criado a partir do “ponto de vista” dos oprimidos. Implica um olhar sobre o mundo desde a posição de quem carece de poder. (SMART, 2000, p. 53). Nesse caso, a “teoria do ponto de vista” argumenta que todo conhecimento decorre de uma posição social e, como perspectiva teórica feminista, afirma que a ciência tradicional não é objetiva, sugerindo que pesquisa e teoria ignoraram e marginalizaram as formas feministas de produção de conhecimento. Sobre o assunto, veja também Patrícia Hill Collins, em “*Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*” (1990). (BRITANNICA, s.d.).

<sup>147</sup> Em alusão ao título do livro “**Evangélicas por sua voz e participação: gênero em discussão**” (2015), organizado por Valéria Cristina Vilhena.

Esse “lugar” é o da “sujeita” que interpreta a teologia e passa esse conhecimento adiante, ocupando “lugares estratégicos nas igrejas”. Mas ocupar esse espaço requer uma mulher que tenha a “mentalidade feminista” para que, quando estiver em posição de “liderança”, tente “rediscutir” e “redesenhar” o “modelo patriarcal” da igreja.

*O corpo da mulher, em toda a tradição cristã, é renegado, precisa ser coberto, escondido. Por isso é banido de certos espaços, como o do púlpito, do ensino, do labor teológico. (Entrevistada E).*

Considera-se, então, o “lugar de fala” ora sobre quem está autorizado a falar (“autorização discursiva”), ora como espaço físico e simbólico do qual as mulheres foram excluídas.

Nesse sentido, a Entrevistada A afirma que “o púlpito é falocêntrico”:

*Existe um jeito de pensar que é masculino, que é um jeito hierárquico. [...] Então, eu acho que as igrejas, as práticas da igreja são masculinizadas e masculinizantes. Parece que a mulher precisa assumir um lugar masculino pra que ela consiga ter o direito de fala legitimado. Então, você tem mulheres que abrem mão de alguma feminilidade ou de aspectos mais femininos. Eu sempre digo que o jeito feminino é gestacional, não hierárquico. Eu falo que o púlpito não foi feito pra mulher, porque o púlpito é isso, ele é falocêntrico, né. É uma coisa assim fálica [risos], que fica ali no meio, no lugar mais alto. [...] Então, assim, as estruturas físicas e imaginadas das igrejas não foram feitas pra gente, foram feitas masculinizantes (Entrevistada A).*

O púlpito ser “uma coisa assim fálica” postula uma superioridade do que é visto como masculino, a tal ponto de que “as práticas da igreja” chegam a ser “masculinizantes”. Se a mulher é a sujeita subalterna, para ter o “direito de fala”, ela precisa assumir características que são tidas como masculinas — ser ativa, objetiva, racional e universal, por exemplo. Ao que tudo indica, a própria organização estrutural inviabiliza a participação das mulheres.

*Só que aí você tem mulher que tem tripla jornada e homens que deixam seus filhos em casa com a mulher pra ir pra reunião [na igreja], que saem do trabalho e vão, porque não precisam fazer a comida em casa. Tanto assim, que é uma lógica de fazer as coisas na igreja que não é adaptada para a mulher. (Entrevistada A).*

O acesso a esse “lugar” — “do púlpito, do ensino, do labor teológico” — passa por duas dimensões da justiça, o reconhecimento e a representação, conforme Fraser. É o reconhecimento da mulher não como o outro, “porque o que é para o homem é para todos, mas quando é para mulher, é um nicho.” (Entrevistada B). E a tentativa de romper com os obstáculos à participação paritária. (FRASER, 2009[2005]).

*Tem a ver com uma construção cultural, machista. Tem a ver com homens que sempre estiveram no poder dentro da religião, utilizando-se da religião. Porque os homens são escrotos assim, os homens que eu*

*digo é a humanidade, né. Estão, tipo assim, utilizando a religião para continuarem nos seus lugares de poder. (Entrevistada B).*

A Entrevistada B parece recair no pensamento de que o sujeito “homem” constitui ou representa a humanidade, já que os homens, sobretudo, os homens brancos, se pensam universais. Ocorre que esse “*lugar de poder*” seja no plano doméstico e religioso, seja no econômico, estatal, jurídico e político, segue sendo ocupado majoritariamente por homens, apesar de as mulheres também disputarem esses espaços. Mas, como a Entrevistada D bem sinalizou, não basta somente ser mulher, é fundamental que haja uma reflexão atenta às questões de gênero, no que diz respeito a todas as atividades e relações sociais estabelecidas nessas esferas.

Só que ser mulher, estar em uma posição privilegiada na igreja e ter uma “*mentalidade feminista*” não significa, necessariamente, que essa “*pegada feminista*” será repassada.

*[...] geralmente, eu não panfleteo muito, até por causa da minha formação agora teológica, eu estou um pouco ausente da minha igreja, estando em outras. Mas, de alguma maneira através do ensino ou das minhas pregações, eu tento inserir essa pegada feminista. Mas a minha igreja, o meu pastor, sabem disso. E quando eu tenho uma possibilidade, eu deixo isso claro. Eu não me escondo, mas não panfleteo tanto quanto eu poderia. Eu acho que eu posso fazer mais nesse âmbito. (Entrevistada F).*

Perguntada sobre o que a impediria de “panfletar” mais, a Entrevistada F assinala não só que é preciso de ter oportunidade, mas também de estar disposta a encarar eventuais “*desgastes*” e “*embates*”.

*[O que te impede de panfletar mais?] Uma própria trava minha, de gerar um embate, um desgaste. Então, eu uso mais a minha rede social. Na minha rede social [refere-se ao Facebook] eu não tenho trava nenhuma. Eu sou o que eu sou. E as pessoas veem. Podem não aceitar, não curtir ou não acolher aquilo, mas elas sabem. Pessoalmente, eu me sinto mais retraída pra fugir desse embate, desse desgaste. Até por conta da conjuntura que a gente tem vivido, política e tal. Então, eu tenho me calado mais.[...] Tenho me calado no campo do real mesmo, desse face a face. (Entrevistada F).*

Mais uma vez aparece o *Facebook*, que não é considerado “*campo do real*”, no sentido do estar “*face a face*” com alguém, quando se troca mensagens escritas sem os recursos de áudio e vídeo. Fora dos grupos que acolhem as “*feministas cristãs*”, os perfis individuais no *Facebook*, no qual todas e todos podem visualizá-los, ressalvadas as pessoas que cada uma/um pode bloquear, também são utilizados como ferramenta de manifestação de posicionamentos com viés feminista. Dessa forma, quando não é

possível dialogar na igreja enquanto um espaço público, a fala é transportada para uma outra constituição de esfera pública, o *Facebook*.

Além disso, quando se trabalha o conceito de “lugar de fala” a partir da noção de espaço físico que pode ser ocupado tanto por mulheres brancas, quanto por mulheres negras, a Entrevistada F refletiu sobre o seu posicionamento, entre as evangélicas, enquanto mulher negra feminista:

*Eu acho que a gente, enquanto mulher negra, tem que estar nos espaços, até para mostrar que nós estamos aí, que nós existimos. E a mulher branca ter também essa noção do seu papel de privilegiada, né. E ter esse recorte de classe. As vezes, eu vejo que tem muito no discurso, mas não tem na prática. E nós, enquanto mulheres negras, não nos fechamos e tentar ir para as bases. É uma coisa que eu tenho que fazer. Meu esposo me cobra muito, entre aspas. Vamos tentar fazer algo pra falar com essa mulher que mora no interior de [menciona a cidade em que mora], que não tem acesso a isso, que não entende esses termos. Então, como é que a gente pode chegar nesse tipo de mulher? É uma coisa que eu também tenho que fazer. Tenho vontade de fazer, me unir mais a esse tipo de mulher e mostrar que o feminismo é para ela também. E se mostrar presente. [...] Eu acho que a gente tem que dialogar, mas tem que haver sensibilidade da mulher branca, do povo branco, pra entender e acolher. E tentar perceber que, as vezes, há essa dificuldade. Tipo os eventos, tudo no Rio ou distante. Pra quem mora distante, pra quem tá desempregado, pra quem ganha pouco, as vezes, fica difícil. E aí? Vamos somar para que essa pessoa também esteja junto? Vamos fazer arrecadação, vamos movimentar? Ou “ah! Não deu pra vir, deixa pra lá e a gente segue. Quem tá segue e quem ficou pra trás um dia alcança.” Então, a gente tem que [se] atentar pra essas coisas. Mas eu não gosto de fazer essa coisa não, [se separar com] o movimento negro e deixar os brancos pra lá. Tem que somar.*

É necessário ter “*sensibilidade*” para observar a transversalidade das opressões nas questões de gênero, raça e classe. Mulheres brancas e negras precisam caminhar juntas na luta feminista e antirracista. O feminismo é para todas as mulheres, mas é preciso visibilizar as particularidades “intragrupo”, pois as exclusões e opressões sociais são operadas pelo entrecruzamento e não pela soma das diferenças, em que se pode verificar “as consequências estruturais e as dinâmicas de interação entre dois ou mais eixos de subordinação.” (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Ademais, o acesso ao “púlpito” pode ser pensado nos termos da representação proposta por Fraser, mas é fato que isso se restringe ao espaço religioso e não afeta quem dele não participa. Só que, entre as evangélicas feministas, podem ser observados outros significados para reconhecimento e representação. Ambos dizem respeito a imagem de Deus como “*mãe*” e “*mulher*”.

*A bíblia, inclusive, tem muitos elementos de Deus numa perspectiva mais feminina, do Deus mulher, do Deus mãe. (Entrevistada C).*

Essa “*perspectiva mais feminina*” faz com que as evangélicas feministas se reconheçam, no sentido de se identificarem, e se sintam representadas, no sentido de ser a imagem, por um Deus que “*não é só homem, nem só mulher, mas também pode ser.*”

*Enfim, palavras têm muito a dizer sobre poder, né, num contexto cultural. E aí quando eu descobri essa palavra “ruah”... Não foi só de descobrir a palavra, mas de descobrir tipo assim, é uma coisa idiota, né, mas a gente fala a vida toda que Deus não tem sexo. Mas a partir do momento que caiu a minha ficha: “caraca, Deus não tem sexo no sentido de que Ele não é nem homem e nem é mulher, mas Deus tem o feminino, tem a mulher”. Entendeu? Se eu posso me relacionar com Deus enquanto homem, eu também posso me relacionar com Deus enquanto uma mulher. Se eu posso chamar Deus de Ele, também posso chamar Deus de Ela. (Entrevistada B).*

Não obstante a percepção sobre o sexo/gênero de Deus, é preciso se atentar ao que a Entrevistada B lembrou: “*palavras têm muito a dizer sobre poder.*” Nesse sentido, o “lugar de fala” seja compreendido em termos de autorização sobre quem pode ou não falar, seja concebido como um espaço físico e simbólico, precisa ser reivindicado pelas mulheres. E é necessário que esse “lugar” seja ocupado por diferentes corpos e vozes para se ter uma perspectiva mais ampliada sobre as desigualdades a que estão sujeitos distintos grupos sociais. Afinal, “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir.” (RIBEIRO, 2017, p. 36).

### **3.2.4 Laicidade do Estado brasileiro — “Ser cristã faz menos diferença, porque como o Estado supostamente deve ser laico, faz diferença se ela é feminista ou não”**

A questão da laicidade do Estado apareceu, direta ou indiretamente, em todos os encontros e eventos participados. E como nas entrevistas muito do que foi dito girou em torno de “*disputas de narrativas*” entre os atores religiosos, perguntou-se sobre a relação entre religião e política. Considere, então, algumas das respostas.

*Olha, eu não vejo problema de um líder religioso ter um cargo eletivo. O problema é quando ele interfere, quando essa fé vai mexer com leis, vai ser tipo uma diretriz para ele levar o seu mandato. Agora um babalorixá, um pastor, um rabino, um padre, tem todo o direito, mas ele deve entender que o Estado é laico e que a fé dele não é a balança para legislar. Eu não tenho problemática nenhuma. A gente tem pouquíssimos exemplos. Tem um pastor [cita o nome do pastor] que foi Vereador e que não temos nada a dizer negativamente dele. O que estraga é a bancada evangélica, que aí que mistura as coisas. Mas fora isso, não vejo problema nenhum. Não apoio, mas é tranquilo pra mim. (Entrevistada F).*

Ao mesmo tempo em que a Entrevistada F não entende como um “*problema*” ter um líder religioso ocupando cargos eletivos, ela não apoia essa prática, haja vista a “*bancada evangélica*” que “*mistura as coisas*”. A título de exemplo, pode-se mencionar o manifesto “O Brasil para os Brasileiros” lançado pela Frente Parlamentar Evangélica (FPE), em 24 de outubro, na semana do segundo turno das eleições de 2018. O documento<sup>148</sup> de sessenta páginas analisa a conjuntura do país e propõe, para a legislatura de 2019 a 2022, um planejamento fundamentado em quatro eixos: modernização do Estado, segurança jurídica, segurança fiscal e revolução na educação. Contudo, o próprio manifesto expõe que a base das suas proposições não só está alicerçada, mas também será guiada pela “fé evangélica”:

De fato, para além da pauta tradicionalmente por nós defendida, - de preservação dos valores cristãos e de defesa da família -, compreendemos que é chegada a hora de darmos uma contribuição maior à sociedade, a qual seja consentânea aos mais de **45 milhões de eleitores brasileiros que professam a fé evangélica**. Nesse sentido, cerca de **180 parlamentares federais** que comungam dessa visão de mundo foram eleitos no último pleito, o que por si só demonstra a importância deste **documento programático**, o qual servirá de base de atuação da Frente Parlamentar Evangélica na próxima legislatura. (Manifesto “O Brasil para os Brasileiros, Frente Parlamentar Evangélica, 2018, grifos do autor).

Embasar-se na “fé evangélica”, independentemente do número de eleitoras e eleitores que seguem essa religião, desconsidera todas as outras pessoas que professam religiões diferentes ou que se declaram sem religião. O próprio coordenador da Frente, o deputado Takayama (PSC-PR) afirmou em matéria<sup>149</sup> publicada na página eletrônica da Câmara dos Deputados que: “cerca de 87% dos brasileiros são cristãos. Nós não queremos uma ditadura dessa maioria. Mas jamais vamos aceitar uma ditadura de uma minoria que quer azucrinar. ”

Pensando nisso e aprofundando o debate para a temática das mulheres na política, questionou-se sobre se faria diferença ter uma mulher evangélica e feminista nessa posição e sobre quais contribuições ela poderia trazer às mulheres, naquilo que estivesse ao alcance de sua competência. O interesse nesse ponto adveio do fato de uma candidata

---

<sup>148</sup> O manifesto pode ser acesso pelo seguinte sítio eletrônico: <<https://static.poder360.com.br/2018/10/Manifesto-a-Nacao-frente-evangelica-outubro2018.pdf>> Acesso em: 18 jan. 2019.

<sup>149</sup> MIRANDA, Tiago. **Câmara dos Deputados**. Câmara Notícias. Frente Evangélica lança manifesto com propostas para gestão do Brasil. Matéria publicada em 24 de outubro de 2018. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/POLITICA/564596-FRENTE-EVANGELICA-LANCA-MANIFESTO-COM-PROPOSTAS-PARA-GESTAO-DO-BRASIL.html>> Acesso em: 18 jan. 2018

a Deputada Estadual pelo Rio de Janeiro, que foi eleita nas eleições de 2018, ter afirmado publicamente em campanha ser pastora feminista.

*Você hoje em dia tem a bancada evangélica que é ridícula. Você tem esses caras. Em grande maioria, em relação a nomes evangélicos, quem tem algum tipo de proeminência na política são todos homens. Não consigo pensar em nenhuma mulher que se diz crente ou alguma coisa e que está na política com grande projeção. Eu acho que é super interessante por causa do contraponto, mas até enquanto contraponto você vê homens, né. Você tem o [menciona o nome de ex-vereador do Município de Niterói] e tal, no sentido de estar envolvido na política, né. E aí agora tem a [menciona o nome de pré-candidata] que vai ser deputada pelo [menciona o nome do partido político] e ela é pastora evangélica, do Borel e tal. Então, eu acho que é legal não só por causa da igreja, mas também é super interessante para fora da igreja, porque as pessoas têm que perceber que a igreja não é essa “modilidade” que as pessoas ficam achando que é. Existe uma Igreja Histórica que a gente pode tentar falar de uma forma homogênea, mas a igreja prática da vida das pessoas não é isso, não é uma coisa empacotada, sabe? Eu acho que nesse sentido é interessante, assim. Eu acho que mais esse sentido mesmo, porque de resto acho que uma mulher feminista e cristã... Pra mim, ser cristã faz menos diferença, para ser sincera, porque como o Estado supostamente deve ser laico, faz diferença, para mim, se ela é feminista ou não. Por que aí interfere nos direitos de todas nós. Agora, se ela é cristã, se ela da umbanda ou se ela não é, tanto faz, desde que ali dentro daquele lugar, no Estado, ela esteja vivendo a partir da laicidade. A partir dessa perspectiva, é isso que me interessa mais. (Entrevistada B).*

E a Entrevistada F acrescentou:

*A contribuição dela é ímpar, porque ela é uma mulher negra, periférica e favelada. Então, ela tem um prisma do solo concreto. Ela é uma mulher que foi forjada nas lutas cotidianas, diárias, né, não é uma coisa que a gente vê de DCE, de roda, de ciranda. A contribuição dela, eu acredito, que vai ser ímpar, porque ela sabe, porque ela também foi mãe adolescente. Com 16 ou 17 anos ela estava tendo o seu primeiro filho. Então, ela sabe as demandas de creche, de uma mãe solo. Então, tudo isso... Entender essa nova conjuntura, a orquestração de família, dentro da própria igreja também. Então, acho que só tem a contribuir positivamente. É uma pastora declarada anti-fundamentalista e feminista. Então, a contribuição dela, por conta da formação dela enquanto pessoa e ao lado de quem já esteve e está, só tem a acrescentar no meio político e evangélico também. (Entrevistada F).*

Nas falas das duas Entrevistadas (B e F), pode-se constatar que é interessante ter uma mulher evangélica declaradamente feminista nos espaços de tomadas de decisão por três motivos. O primeiro aponta para a questão de ser mulher, e uma “mulher negra, periférica e favelada” que pode entender quais são as demandas das mulheres na intersecção entre gênero, classe e raça. O segundo diz respeito a crença evangélica, para poder mostrar “para dentro e para fora da igreja” outras perspectivas quanto a “orquestração de família” e ao pensamento “anti-fundamentalista”, por exemplo. E, o

terceiro, marca a posição feminista, que pressupõe ser acompanhada da percepção sobre a desigualdade de gênero em todos os âmbitos da sociedade.

Além disso, destaca-se a visão de ser fundamental, para um Estado que é “*supostamente laico*”, que os políticos exerçam seus mandatos “*a partir da laicidade.*” (Entrevista C). Sob o olhar da Entrevistada A:

*Cara, eu acho que quando a Dilma criou lá o Ministério que pensava sobre as mulheres, isso já mudou muita coisa, né, dentro de políticas e coisas que aconteceram possivelmente por causa disso. Então, é isso. Ninguém vai ter o olhar sobre nós melhor do que nós mesmas. Tipo, a gente não quer política pra mulher sendo feita por homens, que não vão saber as reais necessidades da base, do chão das mulheres. [...] Ah! Mas eu não quero uma mulher cristã [na política] que pautas cristãs feministas dentro da igreja. Tipo, pelo menos a parte que eu milito, é justiça social, direitos laicos, direitos que são para todos. (Entrevistada A).*

A percepção é a de que legislação e política precisam ser pensadas para todas e todos. São “*direitos laicos*”, porque não prescindem de nenhuma religião e, nesse caso, abarcam a todo e qualquer indivíduo. Sobre essa tensão entre o religioso e o secular, à uma das entrevistadas foi perguntado o seguinte: quando a Frente Evangélica pela Legalização do Aborto traz elementos religiosos para não condenar a prática do aborto, também não pretende embasar uma legislação em aspectos religiosos? Como resposta, a Entrevistada A disse que:

*[Nesse] caso, eu acho que é muito resposta. E se pauta também muito por um entendimento do que que é justo, do que que é essencial, do que que é humano. E aí, a trajetória de cada um mesmo, do quanto você foi instrumentalizado para pensar cada coisa. Eu sempre dou o exemplo da minha mãe, porque ela foi uma das pessoas que sempre falou sobre justiça. Sempre falou! De generosidade, de solidariedade, entendeu? Então, eu cresci nisso, de achar que as coisas são injustas. E aí, você tem uma igreja super rica e a gente não muda nada. Eu sempre trago essa pauta econômica, porque, pra mim, o discurso ele é representativo. Mas é isso. Não tem como você falar de direitos se as pessoas estão morrendo de fome, não tem casa. Como vai falar de método contraceptivo? Essas pessoas não têm dignidade, não tem o mínimo de nada. Então, pra mim, são lutas que estão associadas todas juntas. O meu cristianismo me faz ler a leitura de um homem como um todo, integral, que tem muitas necessidades, de comer, de beber, de se vestir. [...] Não basta ser um bom cristão. Por que o bom cristão é o que? Ele lê a bíblia, ora e vai à igreja todo domingo, né, e dá o dízimo. E aí eu falava “cara, não basta ser só um bom cristão, você precisa ser um bom humano”. Alguém que, minimamente, anda por essa terra querendo fazer algum bem, né. [...] Então, hoje eu consigo pensar direitos fundamentais, o que seriam práticas de justiça essenciais e inalienáveis para um ser humano nessa terra e, perceber como isso pode ser visto a partir de vários lugares... do cristianismo, do feminismo e da política. (Entrevistada A).*

A forma e “o quanto” a Entrevistada A “foi instrumentalizada” para pensar a questão das necessidades humanas básicas traz à memória as lições de Fraser (2009[2005]; 2015[2001]) sobre “falso reconhecimento”, de viés cultural e, sobre “injustiça distributiva”, de viés socioeconômico. Não que a “*igreja super rica*” tenha que redistribuir seus recursos com suas membras e seus membros e que não seja de conhecimento comum que em todas as esferas se encontram mulheres e homens sem condições básicas de subsistência. Mas seria preciso modificar a ordem de *status* e a estrutura econômica da sociedade para minimizar as injustiças de gênero a que estão submetidas as mulheres.

Apesar dessa compreensão mais estrutural da conjuntura da sociedade, volta-se a questão do aspecto religioso. É que, dependendo da matéria a ser tratada, atrizes e atores religiosos também podem ser convocadas/os a se manifestarem. É o caso da audiência pública sobre o objeto da ADPF 442, realizada no Supremo Tribunal Federal, nos dias 3 e 6 agosto de 2018. A manhã do segundo dia da audiência esteve reservado às exposições das/os representantes de diferentes segmentos religiosos<sup>150</sup>. Na decisão de convocação da audiência pública<sup>151</sup>, a Ministra Rosa Weber asseverou que a discussão que se colocou à apreciação e deliberação é um “dos temas jurídicos sensíveis e delicados, enquanto envolve razões de ordem ética, moral, religiosa, saúde pública e tutela de direitos fundamentais individuais.”

Nesse sentido, por ocasião dessa audiência pública, a Entrevistada D, que também estava presente no Festival pela Vida das Mulheres (Praça da República, Brasília), foi indagada sobre como as disputas de narrativas entre as expositoras e os expositores poderiam informar o julgamento da ADPF 442. Ela respondeu que:

*[...] porque que vai se dedicar segunda-feira? O debate inteiro vai ser em torno da narrativa religiosa sobre o assunto. Isso é fora. Não deveria existir, na minha perspectiva. Não faz sentido para um Estado que se declara laico. A questão é que isso denuncia que a nossa laicidade, vivida no Brasil, é muito teórica e não executada. Na verdade, somos um país que ainda tem um controle, principalmente, de*

---

<sup>150</sup> As expositoras e os expositores habilitadas/os a participar da audiência pública na manhã do dia 6 de agosto foram: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Conselho Nacional do Laicato do Brasil na Arquidiocese de Aracaju/SE, Convenção Geral das Assembleias de Deus, Convenção Batista Brasileira, Instituto de Estudos da Religião, Sociedade Budista do Brasil, Federação Espírita Brasileira, União dos Juristas Católicos de São Paulo (UJUCASP), Católicas pelo Direito de Decidir, Associação dos Juristas Evangélicos (ANAJURE), Confederação Israelita do Brasil, Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS) e Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro. As/Os expositoras/expositores da Sociedade Budista do Brasil e da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro não estiveram presentes.

<sup>151</sup> O despacho convocatório pode ser acessado pelo seguinte sítio eletrônico: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/audienciasPublicas/anexo/DespachoConvocatorioInterrupcaoGravidez.pdf>> Acesso em: 19 jan. 2019.

*uma mentalidade colonial católica, que tem sido fortalecida por uma bancada evangélica conservadora. Mas assim... também não vou lhe responder como contribui, porque eu acho isso uma coisa fora de lugar. Claro que a gente vem aqui fortalecer e vai participar, mas não deveria ser assim. (Entrevistada D).*

Apesar de não concordar com a convocação de religiosas e religiosos para o debate, a Entrevistada E juntamente com outras evangélicas feministas — e também feministas de outras religiões e de nenhuma religião — compareceram ao Supremo Tribunal Federal para o segundo dia de audiência, para “fortalecer” àquelas que falariam em defesa da vida das mulheres. Na madrugada desse dia, foi realizada uma vigília ecumênica na frente do Supremo. A cada uma foi entregue uma vela e também haviam algumas mudas de arruda para serem colocadas atrás das orelhas. Nessa vigília, parte da fala da Entrevistada E se desenvolveu a partir da ideia de “disputa de discurso”:

*Acolhidas, não condenadas; libertas e não julgadas e criminalizadas. [As mulheres] Tiveram seus corpos, pela primeira vez, olhados com amor, compaixão e acolhida. É em nome desse movimento que, tantas vezes, nos parece violento, muito mais violento para nós, é que estamos aqui como resistência e dizendo que nem todo cristianismo é inimigo da luta e da causa das mulheres. [Aplausos, gritos e um grito de aleluia ao fundo] E a maioria dos [expositores] hoje vêm para condenar, para julgar, para criminalizar. Mas nós precisávamos estar aqui e dizer que essa não é toda a verdade. E que nós precisamos nos fazer aqui junto com todas, e todas que não professam religião, e dizer que somos uma comunidade só, uma comunidade de mulheres e que estamos aqui para dizer que Jesus não condena as mulheres, não julga e não criminaliza. Então, fazer um discurso violento, de juízo e condenação, usando esse nome [de Jesus], é um desrespeito. E nós precisamos denunciar esse tipo de desrespeito que ouviremos muito aqui, falando em nome de Deus, da bíblia e de um Jesus, pessoas odiosas, pessoas que não estão interessadas na vida de ninguém, nem na vida dos fetos. É uma grande hipocrisia. E nós estamos aqui para requerer e disputar esse discurso. Nós vamos disputar esse discurso, porque a religião cristã não é desses homens religiosos violentos, que têm tido um discurso e uma prática completamente diferentes do nosso mestre, do movimento que nos acolheu como mulheres. E é em nome desse Jesus e dessa fé cristã libertadora que nós estamos aqui, como evangélicas e como cristãs, disputando esse discurso. Se vem trazendo ódio e violência, nós vamos responder com amor e com luta. Vamos juntas! (Fala da Entrevistada E na vigília ecumênica realizada na frente do Supremo Tribunal Federal, ago. 2018). [Gritos e aplausos ao fim da fala].*

Como os expositores convidados, na visão da Entrevistada E, iriam proferir “*um discurso violento, de juízo e condenação, usando [o] nome [de Jesus]*”, elas marcaram presença para “*disputar esses discursos*”, apresentando a perspectiva de que “*nem todo cristianismo é inimigo da luta e da causa das mulheres*” e de que as exposições no sentido

de “condenar, julgar e criminalizar” os corpos das mulheres “não [são] toda a verdade”.

Clamou-se, então, pela laicidade do Estado:

[Aviso inicial: *Está todo mundo com a vela na mão? Galera aí que está com a vela, passe aí para as meninas que estão sem*].

*Nos reunimos aqui hoje, religiosos ou não, porque compreendemos que há de algo de muito errado, com um Estado que julga sobre nossos corpos e vidas com base em dogmas re-li-gi-o-sos. Nos levantamos de tantas crenças e da não-crença, para clamar que a laicidade não seja, mais uma vez, golpeada nesse país. Reivindicamos as espiritualidades que respeitam a pluralidade, que se constroem pelo amor e pela autonomia de consciência. E repudiamos a utilização das religiosidades para imposição e propagação do ódio. Nos levantamos em defesa da vi-da, denunciando um projeto de morte arquitetado politicamente por setores religiosos nefastos. Dos treze expositores religiosos da audiência de hoje, du-as mulheres em defesa da vida [referindo-se as representantes do Instituto de Estudos da Religião e da organização não governamental Católicas pelo Direito de Decidir]. E onze homens, on-ze ho-mens, sacerdotes do genocídio contra nós, mulheres, defendendo a manutenção da política que tem assassinado tantas mulheres e destruído tantas famílias. É em memória delas tantas, que nós estamos aqui.* (Fala de uma das representantes da FEPLA na vigília ecumênica na frente do Supremo Tribunal Federal, ago. 2018). [Gritos e aplausos ao fim da fala].

Como pôde ser observado nesse tópico e nos anteriores, as “disputas de discursos” referem-se às “verdades” proferidas por religiosas e religiosos de cunho conservador e progressista. Existem diferentes leituras do texto bíblico e se as conversadoras e os conservadores utilizam-se de espaços públicos formais e informais para divulgarem suas interpretações, as/os progressistas também querem ter essa possibilidade, por isso defendem “*as religiosidades que respeitam as pluralidades.*” O Estado é laico, mas é uma laicidade que também pode ser permeada por elementos religiosos progressistas, porque estes parecem estar atentos às mudanças sociais ocorridas na contemporaneidade. Não por acaso, uma das integrantes da Frente Evangélica pela Legalização do Aborto afirmou que as/os ocupantes de cargos eletivos precisam dialogar com os setores progressistas das igrejas cristãs:

*A gente, enquanto campo, na verdade, entende, que a gente não faz hoje qualquer processo revolucionário, sem diálogo com as pessoas religiosas. Isso é uma total falta de realidade, baseada no histórico não só brasileiro, como latino-americano. A gente não tá falando só de revolução socialista, a gente tá falando de revolução feminista ou de qualquer processo revolucionário. A gente precisa passar qualquer debate pelo campo religioso. O campo religioso, de fato, principalmente, o cristão, é majoritário. Ignorar isso é um erro estratégico, na nossa avaliação.* (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, jun. 2018).

Da mesma forma como se tem uma forte atuação das igrejas pentecostais em bairros pobres e periféricos, que transformaram “rebanhos religiosos em currais eleitorais e pastores em cabos eleitorais” e passaram a “criar e a comandar partidos políticos” (MARIANO; ORO, 2013, p. 8-9), chama-se a atenção para os setores evangélicos que não se colocam como defensores da moralidade tradicional. Nesse caso, as/os ocupantes de cargos eletivos podem encontrar entre as membras e os membros dessas igrejas de viés progressista aprovação para as suas candidaturas, ainda que em suas pautas estejam elencadas a luta em prol dos direitos das mulheres e da população LGBTQI, por exemplo. E, ao contrário, se uma dessas religiosas ou desses religiosos se candidatarem, poderão receber apoio político de todas as pessoas, religiosas ou sem religião, que não compactuam com a tentativa de universalizar valores cristãos conservadores.

Entretanto, há uma descrença mesmo em relação a um posicionamento progressista religioso ou não religioso:

*Eu tenho uma descrença mesmo sendo progressista, que não tem a ver com ser cristão ou não. Eu acho que faz diferença representativamente, como contraponto. Acho que até na coisa da disputa, né. “Cara, vocês não vão definir quem é Deus. Eu tô aqui e eu também quero disputar esse lugar. Eu também posso definir quem é Deus e no sentido mesmo do discurso. Eu também posso falar sobre Deus a partir de uma perspectiva diferente da de vocês para as pessoas ouvirem. ” [...] Agora minha descrença é em relação a ser progressista, porque eu acho que, sendo muito pessimista, como a estrutura está dada, eu não consigo imaginar em como se faz diferença, entende? Diferença no sentido de um quadro maior. Pô, quando a gente tem uma pessoa foda lá dentro fazendo várias coisas mega progressistas no sentido básico de direitos humanos, o que que acontece? Ela é fuzilada, sabe?! Como acreditar que vai fazer diferença? E aí quando as pessoas conseguem permanecer, quais são os impactos reais? Eu fico nessa coisa meio chata, meio crítica. As pessoas me bateriam muito. Mas qual o impacto real do Psol que tá aí no governo há anos e tudo está aí do mesmo jeito, sabe? Eu estou nesse sentido “factualista”, não é de achar que a gente não pode fazer nada, mas é que no macro eu não acredito que a gente tem como fazer um movimento para mudar a estrutura, a sociedade. [...] Quem tá dentro da política hoje? Que eu consigo abarcar? Sem querer salvar o mundo, não quero mais esse complexo de salvadora que todo crente acaba ficando na cabeça, eu quero estar junto com quem está junto comigo e, minimamente, tentando desconstruir e colocar esses valores em prática, sabe?! É minimamente como que eu posso colocar esses valores em prática. Então, tipo, eu estou muito mais preocupada com isso agora. Colocar fé em sistema político, democracia, partido, isso eu não coloco mais fé não. Eu boto fé de que só serve para fazer coisa ruim. Eu acho que um Bolsonaro faz muita merda, mas eu acho que uma pessoa progressista no poder não sei se faz muita diferença. Enfim, questões políticas mesmo, leituras políticas. (Entrevistada B).*

A fala acima mostra que, para além do fator religioso, o debate e o maior desafio tem a ver em como “*a estrutura está dada.*” Tem-se uma conjuntura econômica, jurídica, política, social e religiosa dominada não só por homens, mas operada por meio de dualismos ou pares opostos — cultura/natureza, objetivo/subjetivo, racional/irracional, universal/particular —, em que se privilegia o que é associado ao masculino. (OLSEN, 2000, p. 25-26). Todavia, não se pode negar que existe a bipolarização de um posicionamento religioso que pode ser conservador ou progressista. E entre todas essas tensões, é difícil “*colocar fé*” em “*sistema político*” ou na própria ideia de “*democracia*”.

Se “*a gente precisa passar qualquer debate pelo campo religioso*” (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, jun. 2018), a chance de se ter uma esfera pública, no âmbito do Estado, ainda mais contagiada pelas definições religiosas de como “*fazer justiça*” é muito maior. Assim, a opinião pública que se fundamenta em preceitos religiosos, não tem como ser modificada em poder, de acordo com os procedimentos democráticos, porque não pode ser gerado pela via comunicativa. Portanto, se a esfera pública é um espaço em que não se restringe a comunicação e a deliberação, seus elementos constitutivos não podem ser estabelecidos ou limitados por argumentos religiosos.

### **3.3 Sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas feministas e suas implicações na esfera pública brasileira**

Os tópicos acima mencionados — “*descobrir-se*” feminista, autonomia corporal, espaço de fala e laicidade do Estado brasileiro — são sugestões e não restringem quais são os sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas feministas. A percepção sobre a “*cultura machista, misógina e patriarcal*” (Entrevistada B), as “*injustiças*” (Entrevistada A), as “*opressões*” (Entrevistada C) e os “*desconfortos*” (Entrevistada A), que incidem sobre suas relações sociais estabelecidas nos espaços religiosos, teve um significado comum com o que é vivido por outras mulheres não religiosas ou pertencentes a outras religiões quando se conheceu o feminismo. A política feminista é comunitarista. As evangélicas feministas também seguem um sentido comunitário. Todas que se declaram feministas precisam, em princípio, adotar determinadas premissas — justificativas, pautas e pressupostos. Mas será que as evangélicas feministas também as adotam?

A emancipação, como outra face da luta social, é perseguida para transpor os limites que demarcam as esferas entre o que é considerado público e privado; refletir

sobre as “normas de gênero” (FRASER, 1987[1985]) sob o prisma da justiça e, por fim, erradicar a dominação masculina. Superar as formas de dominação e opressão que estão enraizadas na sociedade é o objetivo da emancipação. Esse conceito concebido como “não dominação” (FRASER, 2015[1994]) diante da dominação masculina e das “hierarquias de gênero” (FRASER, 2015[1994]) impostas nos contextos econômico, jurídico, político e social também é aplicável ao âmbito religioso.

Distintas são as formas como a dominação e a opressão podem se manifestar em diferentes instituições religiosas, mas como pôde ser observado na fala das entrevistadas, o acesso a determinados espaços é viabilizado ou dificultado em razão do gênero e o próprio controle do comportamento social e do exercício da sexualidade impõe regras de conduta, no qual espera-se que a mulher seja “*bela, recatada e do lar*” (Entrevistada E). Por esse motivo, as tentativas de “*disputa de narrativas*” (Entrevistadas A, C e D) com demais atrizes e atores religiosos se justificam não só para mostrar outra hermenêutica bíblica, em uma leitura que é acessível a todas e todos e que parte da vivência e resgata a história das mulheres, a exemplo da teologia feminista, mas também para impedir que uma moral religiosa conservadora seja utilizada para cercear direitos.

Além disso, parece que no Brasil, tal como ocorreu à época das eleições presidenciais nos Estados Unidos, em 2004, as “políticas de gênero”, aquelas que defendem “a família”, têm sido constantemente invocadas e ofuscam as “políticas de redistribuição regressiva.” (FRASER, 2007[2005], p. 299-300). Isso significa que evangélicos e católicos, a partir do seu capital religioso, apresentam-se no plano político como os homens que defenderão as cidadãs e os cidadãos da violência urbana e da destruição da “tradicional família brasileira”, principalmente, por meio do combate a suposta “ideologia de gênero”. Enquanto se massifica esse projeto, neutraliza-se a visão em relação a “violência estatal” praticada por intermédio de reformas econômicas e sociais que reforçam as desigualdades.

Nos Estados Unidos, essa estratégia alcançou eleitoras e eleitores “cristãos fundamentalistas” e elegeram um presidente. O mesmo parece ter ocorrido no Brasil nas eleições presidenciais de 2018. Nas palavras de Fraser (2007[2005], p. 301), “as feministas norte-americanas mudaram o foco da redistribuição para o reconhecimento no momento em que a direita aperfeiçoava seu próprio uso estratégico de uma política cultural regressiva para tirar atenção de sua política de redistribuição regressiva.” Essa “coincidência infeliz” acabou por reforçar um plano político conservador. (FRASER, 2007[2005], p. 300-301).

A partir dessa constatação, Fraser (2007[2005], p. 300-301) se perguntou como tantas mulheres norte-americanas estiveram suscetíveis e atenderam a esse “apelo codificado de gênero.” A resposta encontrada diz respeito ao “evangelicalismo como tecnologia do cuidado-de-si.” A emergência de uma “sociedade de insegurança” — em oposição a “sociedade da seguridade” ligada à socialdemocracia — teve como resultado um sentimento de insegurança administrado por meio de discursos e conjuntos de práticas ofertados pelo cristianismo evangélico. Se você é um “pecador”, a igreja e Deus te aceitam e te preparam para “os problemas de tempos difíceis.” Foi esse “cuidado-de-si”, absorvido pelo neoliberalismo, que as “feministas seculares” não se atentaram. (FRASER, 2007[2005], p. 302-303).

As “feministas seculares” não entenderam essa lógica e não conseguiram dialogar com as mulheres envolvidas nessa dinâmica que, tal como no Brasil, não vivem “vidas patriarcais” (FRASER, 2007[2005], p. 302), pois a maioria está no mercado de trabalho. Só que em solo brasileiro, as feministas religiosas, em maior ou menor grau, já se atentaram a essas jogadas políticas, tanto é assim que a Entrevistada C aponta que “*a gente não faz hoje qualquer processo revolucionário sem diálogo com as pessoas religiosas.*” Elas é que fazem esse debate onde as outras feministas não conseguem chegar e que, em muitos casos, podem nem considerar a possibilidade de existência de um “feminismo cristão”.

Essas discussões ocorrem nas igrejas, ainda que se utilize da técnica “*falar sem dizer*” (Entrevistada A), em outros espaços físicos e pelo *Facebook*. Esses três constituem esferas públicas. E, talvez, devido a era da “sociedade da informação” propiciada pelos “ambientes virtuais”, deva-se conferir maior atenção às redes sociais. No Brasil, as plataformas digitais têm conquistado um espaço expressivo entre os veículos de divulgação e de produção de conteúdo. É evidente, no entanto, que esses instrumentos pressupõem algumas condições para o seu uso: possuir um aparelho que se conecte a *internet*, ter acesso a *internet* e recursos financeiros para subsidiá-lo, bem como o registro nos sítios eletrônicos. Só que a maneira como as redes sociais são utilizadas dependem menos desses aparatos e mais dos interesses, das motivações e das subjetividades de suas utilizadoras e de seus utilizadores.

Em todo caso, superadas as barreiras culturais e materiais de acesso, essa esfera digital de discussão, em que se tem uma noção de “rede” e não de “massa” (MELO, 2013, p. 461), propicia a formação da opinião. Há uma reconfiguração da concepção habermasiana clássica de esfera pública, já que as reivindicações podem não ser

compartilhadas. E mais, de acordo com Marcondes (2007, p. 1), o espaço público foi ampliado abarcando também “diversão, lazer, ócio, contatos pessoais, profissionais”, possibilitando “a percepção de dilemas coletivos, o reconhecimento da diversidade de pontos de vista e o exercício da liberdade de expressão.”

Como visto no decorrer da pesquisa, a menção a diversos grupos e páginas do *Facebook*, muitas vezes também utilizados para marcar eventos entre as evangélicas feministas, serviu para demonstrar como a *internet* possibilitou o acesso de novas atrizes e de novos atores no debate público e político, em nível local e também global. Cristãs feministas de todo o território nacional, com as devidas condições culturais e materiais, podem ter contato real e virtual com outras mulheres de diferentes Estados, que partilham dos mesmos interesses, formando um “grupo social”. (YOUNG, 2000[1990]).

E essa conexão pode ser estendida a nível global, porque grupos e páginas do *Facebook*, e também fora dessa plataforma digital, compartilham uma perspectiva religiosa e feminista. Existe um “movimento transnacional” (FRASER, 2009[2005]) de mulheres católicas e evangélicas pela justiça. São redes, como as redes latino-americanas de Católicas pelo Direito de Decidir (REDE-LA CDD) e de Teólogas, Pastoras, Ativistas e Lideranças Cristãs<sup>152</sup> (TEPALI), bem como a Associação de Teólogas Espanholas<sup>153</sup>, que se mobilizam e podem se mobilizar juntamente com as Evangélicas pela Igualdade de Gênero e a Frente Evangélica pela Legalização do Aborto, no Brasil, em prol dos direitos humanos das mulheres. No entanto, pode ser que, sendo constituído esse público, distintos públicos nacionais não estejam em contato, mas constituam fóruns transnacionais diversos, fragmentados e desarticulados entre si. (AVRITZER; COSTA, 2004, p. 716).

Em todo caso, a possibilidade de compartilhamento de diferentes perspectivas, saberes e vivências com um sem número de mulheres, para além dos muros das casas, igrejas e universidades, foi propiciada por essa ampliação do espaço público. Uma concepção secular de esfera pública parece permitir a emancipação da esfera religiosa de debates. E o que tem se percebido hoje, no século XXI, é uma “quarta onda feminista” (MATOS, 2010, 2014; HOLLANDA, 2018) em que novos feminismos da diferença se desenvolvem em “campos transversalizados”, por meio da articulação em rede e do ativismo *online*. As redes sociais, *Facebook*, *Twitter* e *Whatsapp*, são exemplos de novos

---

<sup>152</sup> No original: “Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas cristianas”.

<sup>153</sup> No original: “Asociación de Teólogas Españolas”.

ambientes de mobilização. O ativismo do *Facebook*, por exemplo, consegue atingir o nível global.

Todavia, se há uma limitação do debate e/ou um esvaziamento de conteúdos importantes discutidos no *Facebook*, como esfera pública política, não cabe aqui questionar quando esse mesmo espaço se torna “*ponto de refúgio para cura das dores que as igrejas deixam em nós*” (Entrevistada E). Mas a percepção não é sobre “*se libertar dos homens, se libertar da casa.*” (Entrevistada B), mas entender que “*não é só dentro da igreja, [pois] a igreja reflete todo o resto patriarcal e machista que está no mundo inteiro.*” (Entrevistada A). Assim, a crítica social fundamentada em questões de gênero perpassa as estruturas de “*dentro da igreja*” e de fora dela — “[do] *mundo*”. (Entrevistada A).

Nesse sentido, pode-se dizer que as evangélicas feministas construíram públicos alternativos, a que Fraser (1997, p. 113-118) chamou de “contra-públicos subalternos.” São espaços discursivos paralelos que criam e fomentam “contra-discursos” e formulam suas próprias interpretações sobre suas identidades, seus interesses e suas necessidades. Esses “contra-públicos” podem contribuir para a ampliação do espaço discursivo e, por caracterizarem um cenário de reagrupamento, seu caráter dialético, quando não fundamentado na crença religiosa, resulta no seu potencial emancipatório. Dessa forma, a esfera pública brasileira deve estar aberta a uma “rede múltipla e heterogênea de vários públicos e debates públicos” (BENHABIB, 2007[1996], p. 79) e os seus processos de comunicação também devem incluir manifestações de ativistas e militantes feministas religiosas, para compreender de forma mais ampla a influência da opinião pública. (YOUNG, 2014[2001], p. 210).

Nesse sentido, na articulação entre feminismo, democracia e pluralismo, elementos menos discursivos ou não-discursivos empregados na Marcha das Mulheres (Rio de Janeiro/2018) e no Festival pela Vida das Mulheres (Brasília/2018) por parte das evangélicas feministas, tais como cartazes, faixas e músicas, também devem integrar os processos de comunicação na esfera pública brasileira. Mas não se pode perder de vista que discursos feministas podem ser aproveitados para interesses privados e, nesse caso, ser apresentados de forma despolitizada. (FRASER, 2015[1989], p. 91). Vive-se um momento em que, no cenário nacional, termos e expressões feministas são apropriados para dar publicidade a determinadas práticas ou, como no caso da absorção pelo mercado, para vender produtos.

Porém, a linha entre o secular e o religioso segue sendo tênue. Ambos os aspectos vivem em constante tensão. No evento “Cristianismo e a descriminalização do aborto: desafios e possibilidades da ADPF 442” assistiu-se ao momento em que um discente da graduação em Direito “excomungou” a representante da organização não governamental Católicas pelo Direito de Decidir, por ela ter questionado e criticado a moral sexual católica. Na audiência pública sobre o objeto dessa ação, por sua vez, todas as manifestações com gritos, palmas e risos, contrárias ou favoráveis às exposições das habilitadas e dos habilitados, eram interrompidas pela Ministra Rosa Weber. A Ministra afirmou que os demais Ministros estavam de “coração sereno e espírito aberto para ouvir todas as visões de mundo e compreensões diferentes da nossa”, mas, como asseverou a Ministra Carmem Lúcia, “o Supremo decidiria de acordo com a racionalidade que o Direito impõe.”

A despeito disso, o banheiro feminino da sala de sessões da Primeira Turma do Supremo Tribunal Federal, no terceiro andar do Anexo II, que sediava a audiência pública, continha em seu espelho dois adesivos (ANEXO D) sobre o uso consciente da água. O primeiro adesivo era um boneco vermelho com chifres, rabo, olhos vermelhos e um tridente que, comumente, costuma representar a imagem de um “demônio”. O segundo adesivo era um boneco branco, de olhos claros, de cabelos loiros e encaracolados, com asas e que fazia o sinal “joinha”<sup>154</sup> com o polegar. Essa imagem é usualmente associada a um “anjo”. Estando o “demônio” de frente para o “anjo”, ambos dialogavam. Enquanto o primeiro dizia “vamos lá, aperte a torneira várias vezes e desperdice bastante água!”, o segundo respondia “a escolha é sua, não desperdice água. Preserve a natureza!”

Anjo e demônio, bem e mal, são imagens e concepções que permeiam o cenário político, social e religioso brasileiro. Considerar patriarcado como “*pecado*” (Entrevistada C) e o sistema patriarcal como “*o nosso inimigo*” (Fala de uma das integrantes da FEPLA, evento ocorrido na UFF, 2018) é um exemplo disso. Talvez, por essa razão, seja relevante frisar que não há transgressão de qualquer preceito religioso o posicionar-se enquanto feminista. Isso foi consagrado na frase de umas das campanhas das Evangélicas pela Igualdade de Gênero: “não é pecado ser feminista.”

Mas não há incompatibilidade entre religião e democracia. Na ocasião do segundo dia de audiência pública, o representante da Confederação Israelita do Brasil ressaltou

---

<sup>154</sup> Um gesto feito com o dedo polegar que indica aprovação.

que a decisão sobre a descriminalização do aborto seria tomada “conosco ou apesar de nós” e que o posicionamento da Corte não influenciaria a sua prática privada ou, no caso específico, das mulheres que seguem a sua crença. Nesse seguimento, no momento destinado à deliberação, a Ministra Rosa Weber lembrou que “leis e políticas públicas têm que ser republicanas e laicas.”

É tarefa do Estado politizar as necessidades? O público é o espaço em que se delibera sobre a vida privada, não sendo regra a politização do privado. Nesse sentido, trabalhando com a noção de ampliação da esfera política, Fraser escreve que a politização pode reconfigurar tanto a esfera pública, quanto a esfera privada. Assim, a politização pode ser pública ou privada quando ocorre a deliberação do político. Nesse caso, público é tudo aquilo a que se confere publicidade, ainda que se esteja na esfera privada, mas o político acontece no momento da deliberação. O político ocorre em momento anterior ao Congresso Nacional ou ao Supremo Tribunal Federal, mas são nesses espaços que ele se expande. Assim, questões públicas publicizadas podem não ser políticas se não se polemiza o que está sendo exposto. O político é a polêmica.

Nesse sentido, se a legitimidade tem como pré-requisito não mais a tradição cultural, mas o princípio da participação, essa nova concepção de espaço público “aparece” onde e quando as afetadas e os afetados por normas sociais gerais e decisões políticas coletivas iniciam um “debate prático” sobre as suas validades. Esse modelo de discurso de legitimidade e de esfera pública é procedimental, de modo que o diálogo se estabelece mediante “condições ideais de fala”, restritas por condições de “respeito moral universal e de reciprocidade igualitária.” Essas restrições, também sujeitas a reivindicação discursiva, evitam os dilemas originados nos “resultados políticos majoritários.” (BENHABIB, 2006[1992], p. 122-124).

O debate sobre “significados, alcances e jurisdição” dos direitos humanos, civis e políticos, por exemplo, estão em constante debate, inclusive, entre os atores religiosos. Tornar público o que um segmento religioso entende sobre esses direitos, ainda que sejam preocupações compartilhadas por muitas pessoas, não é uma argumentação que parte do ponto de vista de todas e todos os envolvidos em uma esfera pública que é laica. Assim, tornar públicas questões de interesses comuns significa convertê-las em modo acessível para formação discursiva da vontade e, assim, democratizá-las. (BENHABIB, 2006[1992], p. 130). O discurso moral, diferente do discurso ético, é universalizável a todas e todos. É desenvolvido pelos indivíduos e requer um padrão de justiça que atenda

a todas e todos. Portanto, a universalização é o ponto de toque da perspectiva procedimental e o consenso se estabelece no que se pode executar.

Os “públicos formadores de opinião”, a exemplo dos movimentos sociais, podem repensar, renegociar e reformular questões controversas a respeito da privacidade, da intimidade e da sexualidade. (BENHABIB, 2007[1996]). Porém, um discurso que segue a fé cristã “pode distorcer a comunicação por meio de uma retórica que apresente como universal uma perspectiva da experiência ou a sociedade derivada de uma posição social específica.” (YOUNG, 2014[2001], p. 207). Como afirmou a Ministra Carmem Lúcia na audiência pública no âmbito da ADPF 442, “o Supremo ouviria a sociedade e também os especialistas, mas decidiria conforme a Constituição.”

Não obstante o pluralismo religioso no Brasil, os conflitos de interesses têm de ser resolvidos por meio de formulações aceitáveis para o bem comum. Esse é o grande desafio para a racionalidade democrática. Não se pode, como apontou Benhabib (2007[1996]), solucionar um embate entre “sistemas de valores” e “concepções de bem” por meio de códigos morais ou religiosos, sem correr o risco de violar liberdades fundamentais. O princípio da laicidade é essencial à igualdade e à própria liberdade religiosa.

Portanto, sendo importante e necessário que as mulheres evangélicas e mulheres evangélicas feministas tornem públicas suas reivindicações sobre as formas de opressão e dominação a que estão submetidas, não se pode negar que elas serão mais audíveis e encontrarão eco na esfera pública deliberativa quando compartilhadas com todas as demais cidadãs. Como disse a representante da organização Católicas pelo Direito de Decidir, no segundo dia de audiência pública no âmbito da ADPF 442, “nem presas, nem mortas, mas vivas em um país justo e democrático.”

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria do discurso trabalha com a noção de que todos os temas e assuntos são questionáveis. Nesse sentido, a perspectiva procedimentalista vem para superar uma perspectiva liberal, paternalista, a exemplo da tradição brasileira. As críticas de Fraser, Benhabib e Young direcionadas a Habermas avançam para pensar a teoria deliberativa a partir da perspectiva de gênero. É uma crítica ao liberalismo patriarcal, que não enfrenta determinadas questões, como não considerar que as mulheres são silenciadas na esfera privada doméstica — e também se pode acrescentar a esfera religiosa. Desse modo, é importante pensar sobre feminismo a partir das promessas da modernidade, como autonomia e liberdade

A aproximação e articulação entre feminismos e cristianismo propiciou a ampliação da percepção e do debate sobre injustiça, que se manifesta na forma de opressão e dominação, marcadamente, a dominação masculina. A partir disso, mulheres católicas e evangélicas se valeram de um novo arcabouço para questionarem a sua subordinação aos homens, bem como a sua exclusão de determinadas discussões e espaços. Elas compartilharam, com as demais mulheres não religiosas e de outras crenças, as mesmas angústias e preocupações, mas denunciaram como opera a dinâmica patriarcal no âmbito religioso.

Nesse sentido, se valeram de uma interpretação bíblica que consideraram emancipatória, principalmente, por meio da teologia feminista. Uma leitura que é feita a partir do posicionamento da sujeita enquanto mulher, a partir de suas vivências, mas que também pode ser realizada desde uma perspectiva epistemológica. O fato é que uma nova forma de contato com o texto bíblico apresentou uma nova maneira de compreender a divindade e de se relacionar com as outras pessoas, sobretudo, com outras mulheres. Eis a necessidade de se constituírem espaços alternativos de encontro e acolhimento.

Um desses espaços, como se viu na pesquisa, é o *Facebook*, rede social que permitiu o contato, a troca de experiências e a divulgação de eventos entre mulheres que partilham a mesma fé (cristã) e a mesma crença (feminista). Essa plataforma digital, inclusive, foi utilizada como meio de pesquisa para observar o perfil de algumas das evangélicas feministas que pertenciam, à época da pesquisa, ao grupo Feministas Cristãs/RJ. Esse perfil foi verificado depois de já se ter frequentado outros espaços físicos em que elas — não necessariamente as mesmas mulheres — estiveram presentes. A

aplicação de um questionário virtual nesse grupo forneceu informações que não representam o quantitativo de evangélicas feministas constantes do Rio de Janeiro, mas sugerem um perfil de quem são as mulheres que não só integram, mas também têm condições culturais e materiais de participarem do grupo.

Antes de adentrar a questão dos dados obtidos, pontua-se a dificuldade de perceber a relação entre teoria e prática. A teoria se testa na prática. É uma relação dialética, mas restam dúvidas se há ou se é possível a separação entre teoria e prática. Uma observação participante pode se constituir como “fazer prática”, mas quando se escreve sobre o que se observou, se está “fazendo teoria”. Quando se descreve uma situação, é a interpretação que precede a descrição. Assim, mesmo com a realização do presente trabalho, que se valeu de pesquisa empírica, essas questões continuam indefinidas para uma bacharela em Direito — talvez porque as grades curriculares desse curso não abarquem metodologias de pesquisa e de ensino para a prática docente.

Retornando à questão do questionário, os dados, obtidos por meio de quarenta e sete respostas, apontam que, em sua maioria: as evangélicas feministas têm entre 25 e 29 anos; recebem de 2 a 3 salários mínimos; trabalham e se sustentam; declaram-se brancas, casadas, heterossexuais; compreendem a população urbana; não têm filhos; possuem ensino superior incompleto e se não são estudantes — ao que tudo indica, estudantes universitárias —, exercem a função de professora. Mas nos espaços visitados, muitas mulheres também eram solteiras e moravam sozinhas ou com mãe e/ou pai.

Das mulheres do grupo do *Facebook*, todas se declaram feministas. Apresentar-se enquanto feminista é estratégico, marca um posicionamento político, mostrando uma outra forma de ser evangélica e feminista. É também uma nova maneira de ser evangélica pentecostal, pois o seu perfil socioeconômico não corresponde ao retrato dos pentecostais no Brasil. Além disso, a maioria delas indica a Universidade como meio de primeiro contato e as redes sociais como ferramenta de acompanhamento das discussões feministas; assinala o contato parcial ou total com obras de escritoras feministas negras, mas menciona em menor quantidade a rediscussão de temas como classe, raça e interseccionalidade a partir de uma perspectiva feminista. Esse último dado chama a atenção para a necessidade de uma luta que não é só feminista, mas também antirracista (DAVIS, 2016[1981]). É preciso fomentar diálogos que abarquem a transversalidade das opressões.

Esses diálogos, se pensados a partir dos conceitos de democracia e esfera pública deliberativas, podem integrar a formação informal da opinião e, por sua vez, se

modificarem em decisões institucionalizadas e em resoluções legislativas, por meio das quais o poder comunicativo é transformado em poder administrativo, como ensinou Habermas. O poder é comunicativo, porque as condições de comunicação e de procedimento é que conferem legitimidade a essa constituição da formação da opinião e da vontade.

Nesse caso, apesar de a esfera pública estar aberta e ser permeada pela reprodução do “mundo da vida”, a exemplo da religião e da família, ela não se “especializa.” A esfera pública é uma “estrutura comunicacional”, como formulou Habermas, que guarda relação com o espaço social produzido no agir comunicativo e não com possíveis funções e conteúdo da prática comunicativa corrente no cotidiano. E mesmo com todas as críticas e contribuições advindas da teoria feminista deliberativa relativas às questões de gênero, segue sendo um espaço em que não se restringe a comunicação e a deliberação pública.

Quando se problematiza, em público, as desigualdades da esfera privada, doméstica e religiosa, pode-se trabalhar com a noção de ampliação da esfera pública política. A reconfiguração da esfera pública, passando pela politização, pode culminar na reconfiguração da esfera privada também. Quando as pessoas deliberam e passam a rediscutir os papéis e as atividades atribuídos em razão do gênero dentro do âmbito doméstico, há uma politização do espaço privado. O político ocorre no momento da deliberação.

Todavia, as disputas de sentido sobre o sexo/gênero de Deus e quem pode ser considerada cristã ou cristão obstruem a via procedimental, porque não são preocupações comuns passíveis de consentimento e, aliás, não são concepções que afetam a vida das pessoas que não partilham dessa crença. Se as mulheres evangélicas buscam emancipação e disputam narrativas com outros atores religiosos, tendo em vista a presença massiva de católicos e evangélicos na esfera pública brasileira, não se pode diminuir ou invisibilizar as suas frentes de luta e reivindicação. Contudo, quando esse embate se dá fora dos muros da igreja, recaindo sobre os espaços de formação da opinião e da vontade e também dos espaços de decisão, fere-se o princípio da laicidade, que é fundamental à igualdade e à liberdade religiosa.

Diante disso, pode-se indagar como as questões formuladas nas esferas públicas informais tomam forma quando alcançam o nível das tomadas de decisão institucionalizada. Como são analisados os interesses comuns das mulheres, no ponto de toque entre os sentidos emancipatórios buscados pelas mulheres evangélicas, de outras religiões ou de nenhuma crença, no plano da efetivação e da implementação de leis e

políticas públicas? Será que eles se tornam pautas do Legislativo? Como o Direito brasileiro pode fornecer condições de emancipação às mulheres? Como a teoria feminista deliberativa pode contribuir, na esfera pública brasileira, para a revitalização da democracia?

É possível questionar, inclusive, como será a atuação, na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, de uma Deputada que declarou, à época de sua campanha, ser “feminista de Jesus.” Problematiza-se, então, o modo como uma pastora feminista pode atuar, ao alcance de sua competência, em prol de direitos que abarquem as necessidades das mulheres, sem trazer à esfera pública argumentos que dizem respeito a sua crença religiosa. É preciso observar a possibilidade de distanciamento da religião, já que a atuação da Frente Parlamentar Evangélica, por exemplo, parece demonstrar o contrário. Parafraseando a fala da Entrevistada B no tocante a esse assunto, o que mais importa é que ela seja feminista e não cristã.

A esfera da consciência moral e religiosa está no âmbito da privacidade. Nesse sentido, contrapõe-se à tentativa de extensão de códigos morais religiosos à todas as brasileiras e aos brasileiros por parte de atrizes e atores religiosos, principalmente, católicos e evangélicos, que estão nas esferas de tomadas de decisão no âmbito do Estado. Se fundamentado em preceitos religiosos, ainda que progressistas, pode se estar tentando formular leis e políticas públicas em novas formas de interpretação bíblica que se adequem às mudanças culturais e sociais contemporâneas. Não é salutar à democracia brasileira que valores religiosos orientem o seu rumo, se for pensada a partir de uma perspectiva deliberativa.

Em relação aos cristãos, distintas são as suas concepções sobre o que é “ser cristão”, além de um fator importante a ser considerado que afeta a vida de todas e todos, que são as disputas de sentidos sobre a dignidade humana. Parlamentares católicos e evangélicos tendem a ser mais conservadores do que parte do segmento evangélico no Brasil, conforme noticiado pelo jornal “El país”<sup>155</sup>, por meio de entrevista com a socióloga Maria das Dores Campos Machado. O dissenso moral no âmbito da comunidade cristã sobre os direitos sexuais e reprodutivos é um exemplo disso. Assim, para uma escolha democrática, é fundamental que haja debate político e social em público, não sobre questões privadas, mas sobre temas de interesse comum.

---

<sup>155</sup> BEDINELLI, Talita. **El País**. “Os parlamentares religiosos tendem a ser mais conservadores do que a população evangélica”. Notícia publicada em 4 de dezembro de 2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/02/politica/1512221378\\_127760.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/02/politica/1512221378_127760.html) Acesso em: 12 fev. 2019.

Nesse sentido, elencam-se dois aspectos. O primeiro diz respeito a buscar se libertar de algo ou alguém. Já dizia Paulo Freire, em *Pedagogia do oprimido* (2018[1968]), que ninguém tem liberdade para ser livre. É possível ser livre sem depender de algo ou alguém? As evangélicas feministas podem conseguir, de alguma forma, se emancipar do espaço religioso de dominância masculina. Mas a emancipação é contínua, é um processo que se realiza a partir de condições reais e não utópicas. Assim, se elas se emancipam da esfera religiosa, voltam a ser dependentes da esfera estatal, de um “patriarcado público”, como denomina Fraser (2015[2010], p. 272), a exemplo da questão previdenciária.

E segundo, os sentidos emancipatórios buscados, sejam esses identificados pela pesquisa ou quaisquer outros, quando transformados em questões públicas, precisam manter seu caráter político. A crítica social fundamentada em questões de gênero, pela qual se busca emancipação, deve poder ser compartilhada por outras mulheres de crenças diferentes ou de nenhuma crença. Ainda que as evangélicas feministas estejam localizadas em um ambiente específico, que guarda suas particularidades, seus sentidos emancipatórios só serão melhor viabilizados se, em meio a estrutura comunicacional, eles afetarem às demais cidadãs brasileiras.

Se o desafio da “racionalidade democrática” é solucionar os conflitos de interesses por meio de formulações aceitáveis para o bem comum, provoca-se a efetivação do princípio da laicidade (artigo 19, inciso I, CRFB/88) e a conversão da igualdade meramente formal (artigo 5º, inciso I, CRFB/88) em igualdade material e substantiva. É fundamental a ação dos movimentos sociais, a exemplo do movimento feminista, como forma de ampliar e conferir visibilidade aos corpos e às vozes dissonantes, pois as mulheres, incluindo as evangélicas que se declaram feministas, não podem ter sua cidadania ameaçada toda vez que se tenta impor estereótipos de gênero.

Mas o que fundamenta a dominação masculina? Para as evangélicas feministas, a justificativa parece estar em uma interpretação bíblica que considera o homem como hierarquicamente superior a mulher. Porém, como universalizar o ideal emancipatório buscado pelas evangélicas feministas se ora se transita por uma esfera pública geral, ora por uma esfera pública religiosa? O movimento emancipatório está no âmbito internacional. A busca por emancipação se justifica não no fato de ser religiosa, mas por estar inserida, enquanto mulher, em mais uma esfera de dominação e opressão. Nesse sentido, como é possível produzir, no Brasil, uma política social emancipatória para as mulheres? Como produzir canais de emancipação satisfatórios?

Como as mulheres podem alcançar emancipação? A própria noção de “salário provedor” ou “salário familiar”, em que o homem trabalha e sustenta o lar, atualizada no Brasil para a concepção de “salário individual”, não emancipa as mulheres. Quando elas saem da esfera doméstica para trabalhar, o fazem por necessidade e não por desejo ou capricho. Isso não deixa de ser considerado como o exercício da sua autonomia, mas a forma como foi absorvido pelo capitalismo retira o seu caráter emancipatório. Por esta razão, a própria emancipação pode ser colonizada. Repensar os critérios de valoração que consideram as atividades desenvolvidas pelos homens mais relevantes do que as desenvolvidas pelas mulheres é fundamental para protestar a forma como o Estado posiciona as mulheres como sujeitas. Existem mecanismos, em todas as esferas da vida social, incluindo a esfera religiosa, que restringem a autonomia das mulheres.

Isto posto, as vulnerabilidades e as potencialidades dos sentidos emancipatórios buscados pelas evangélicas feministas, em relação ao seu caráter político, revelam a importância prática e analítica de se compreender a relação entre religião e laicidade no Brasil. Nesse sentido, contribui para concretização dos fundamentos do Estado Democrático de Direito, a exemplo da soberania popular, cidadania e dignidade da pessoa humana (artigo 1º e parágrafo único, CRFB/88), que cidadãs e cidadãos, a despeito de suas crenças, participem discursivamente da formulação das decisões, para que a vontade social, secularizada, se acerque das políticas estatais. A reivindicação por direitos e a ocupação do espaço político tendem a ser marcadamente emancipatórias quando se reelabora as formas do político.

Assim, se for considerado que argumentos e fundamentos religiosos não têm legitimidade racional, a comunicação sobre normas e valores sociais consensuais requer liberdade e independência ética. Ademais, a relação entre feminismo, pluralismo e democracia demanda a participação e a representação de mulheres para que as decisões tomadas sejam democráticas, visto que determinados assuntos em deliberação podem desproteger suas destinatárias. Portanto, os avanços da teoria deliberativa a partir da perspectiva de gênero é um dos caminhos que podem contribuir para a construção de canais emancipatórios para as mulheres na democracia brasileira.

## REFERÊNCIAS

AGÊNCIA BRASIL. <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-03/uma-em-cada-cinco-mulheres-fara-um-aborto-ate-os-40-anos-indica-pesquisa>>. Acesso em: 11 dez. 2018.

AMORA, Antônio Soares. **Minidicionário Soares Amora da língua portuguesa**. 19ª edição. São Paulo: Saraiva, 2009.

ALMEIDA, Ronaldo de. Os Pentecostais serão maioria no Brasil? **Revista de Estudos da Religião**, dez./2008, p. 48-58.

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017.

AQUINO, Maria Pilar. **A teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1997.

AQUINO, Maria Pilar; TAMEZ, Elsa. **Teología Feminista Latinoamericana**. 1ª edición. Quito: Plurimino, 1998.

AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Maurício (orgs.). **Teoria social e modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio. Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 47, n. 4, 2004, p. 703-728.

BBC. A vida secreta de Frida Kahlo. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/vert-cul-44876258>> Acesso em: 9 jan. 2019.

BEDINELLI, Talita. **El País**. “Os parlamentares religiosos tendem a ser mais conservadores do que a população evangélica”. Notícia publicada em 4 de dezembro de 2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/02/politica/1512221378\\_127760.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/02/politica/1512221378_127760.html) Acesso em: 12 fev. 2019.

BENHABIB, Seyla. Modelos de espacio público. Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas. IN: BENHABIB, Seyla. **El ser y el outro en la ética contemporânea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006[1992], p. 105-138.

BENHABIB, Seyla. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. In: MELO, Rúrion Soares; WERLE, Denilson Luis (orgs.). **Democracia deliberativa**. São Paulo: Esfera Pública, 2007[1996].

BENHABIB, Seyla. O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (coords.). **Feminismo como crítica da Modernidade**. Tradução de Nathanael da Costa Caixeiro. São Paulo: Editora Rosa dos Tempos, 1987, p. 87-106.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter Ludwig. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 21, v.1, 2000, p. 9-23.

BERGER, Peter Ludwig. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BÍBLIA ONLINE. João 8. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/jo/8>>. Acesso em: 2 fev. 2019.

BÍBLIA ONLINE. Romanos 6. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/rm/6>>. Acesso em: 2 fev. 2019.

BINGEMER, Maria Clara L. O conhecimento de Deus desde a ótica da mulher. In: BRANDÃO, Margarida L. R. (org.). **Teologia na ótica da mulher**. Rio de Janeiro, PUC, 1990a, p. 74-109.

BINGEMER, Maria Clara L. Gênero e direitos humanos na América Latina. In: BINGEMER, Maria Clara. **Teologia latino-americana: Raízes e Ramos**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, Editora PUC-RIO, 2016, p. 73-87.

BOITEMPO EDITORIAL. Autores. Rosa Luxemburgo. Disponível em: <<https://www.boitempoeditorial.com.br/autor/-466>> Acesso em: 9 jan. 2019.

BONI, Valdete; QUARESMA, Silvia Jurema. Aprendendo a entrevistas: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Tese**, Revista eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC, v. 2, n. 1, jan./jul. 2005, p. 68-80.

BORLAND, Elizabeth. Standpoint theory. Feminism. **Encyclopaedia Britannica**. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/standpoint-theory>> Acesso em: 14 jan. 2019.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kuhner. 2ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRAGA, Adriana; GASTALDO, Édison. Variações sobre o uso do Skype na pesquisa empírica em comunicação: apontamentos metodológicos. *Revista Contracampo*, Niterói, v. 24, n. 1, julho/2012, pp 4-18.

BRASIL. Constituição Política do Imperio do Brazil, de 25 de março de 1824. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm) > Acesso em: 30 out. 2018.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: <

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm) > Acesso em: 30 out. 2018.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de 1934. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm)> Acesso em: 30 out. 2018.

BRASIL. Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 10 de novembro de 1937. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao37.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm) Acesso em: 30 out. 2018.

BRASIL. Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 18 de setembro de 1946. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao46.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm)> Acesso em: 30 out. 2018.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 15 de março de 1967. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/CCIVIL\\_03/Constituicao/Constituicao67.htm](http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/Constituicao/Constituicao67.htm)> Acesso em: 30 out. 2018.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)> Acesso em: 30 out. 2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 442. Rel. Min. Rosa Weber. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/audienciasPublicas/anexo/DespachoConvocatoriointerrupcaoGravidez.pdf>> Acesso em: 19 jan. 2019.

BRUM, Henrique. Habermas: Teoria da Democracia e religião na esfera pública. *Ítaca*, n. 29, 2015, p. 118-136.

CAITLIN MORAN. Disponível em: <<https://www.caitlinmoran.co.uk>> Acesso em: 9 jan. 2019.

CALDEIRA, Edson. Metrôpoles. Cresce o número de evangélicas que aderem ao feminismo. Matéria publicada em 11 de junho de 2017. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/vida-e-estilo/feminismo/cresce-o-numero-de-evangelicas-que-aderem-ao-feminismo>> Acesso em: 22 nov. 2018.

CALLIGARIS, Contardo. **Folha de São Paulo**. Quem matou Sylvia Plath? Notícia publicada em 6 de novembro de 2003. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0611200322.htm>> Acesso em: 9 jan. 2019.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Frente Parlamentar Evangélica**. O Brasil para os Brasileiros. Disponível em: <<https://static.poder360.com.br/2018/10/Manifesto-a-Nacao-frente-evangelica-outubro2018.pdf>> Acesso em: 18 jan. 2019.

CAMPILLO, Neus. Feminismo y teoria critica de la sociedad. In: CAMPILLO, Neus; BARBERÁ, Ester (coords.). **Reflexión multidisciplinar sobre la discriminación sexual**. Valencia: NAU llibres, 1993, p. 19-38.

CARTA CAPITAL. **Justificando**. (Fé)ministas, uni-vos!. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2018/02/16/feministas-uni-vos/#contato>> Acesso em: 14 jan. 2019.

CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. Disponível em: <<http://catolicas.org.br/>>. Acesso em: 22 nov. 2018.

CENTRO DE ESTUDOS BÍBLICOS. Disponível em: <<https://www.cebi.org.br/historia/>> Acesso em: 28 nov. 2018.

CHAGAS, Tiago. Gospel Mais. Presença do feminismo nas igrejas é armadilha para desviar mulheres, alerta Marisa Lobo. Matéria publicada em 26 de junho de 2017. Disponível em: <<https://noticias.gospelmais.com.br/feminismo-igrejas-armadilha-marisa-lobo-91022.html>> Acesso em: 2 fev. 2019.

CLARISSA PINKOLA ESTÉS. Biography. Disponível em: <<http://www.clarissapinkolaestes.com/index.htm>> Acesso em: 9 jan. 2019.

CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL (CONIC) Documento Igrejas e Ministério. 2001. Disponível em: <[https://www.conic.org.br/portal/files/Igrejas\\_e\\_Ministerio.pdf](https://www.conic.org.br/portal/files/Igrejas_e_Ministerio.pdf)> Acesso em: 05 ago. 2018.

CORREIA, Pedro Miguel Alves Ribeiro; MOREIRA, Maria Faia Rafael. Novas formas de comunicação: história do Facebook – Uma história necessariamente breve. **ALCEU**, v. 14, n. 28, jan./jun. 2014, p. 168-187.

COSTA, Ana Maria Nicolaci da; DIAS, Daniela Romão; LUCCIO, Flávia Di. Uso de entrevistas on-line no método de explicitação do discurso adjacente (MEDS). *Revista Psicologia: Reflexão e Crítica*, n.22, v. 1, 2008, pp. 36-43.

COSTA, Emerson Roberto da. Imbricações entre gênero, religião e laicidade: análise a partir da atuação dos/as parlamentares evangélicos/as no Congresso Nacional na 54ª legislatura. **Mandrágora**, v. 23, n. 2, 2017, p. 151-178.

COSTA, Sérgio. Contextos da construção do espaço público no Brasil. **Novos estudos Cebrap**, n. 47, março de 1997, p. 179-192.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, ano 10, 1º semestre de 2002, pp. 171-188.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DALY, Mary. **The Church and the Second Sex**. New York, Harper & Row, 1968, p.221.

DALY, Mary. **Beyond God, the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation**. Boston, Beacon Press, 1985, XII.

DIERKEN, Jörg. A autonomia da razão e seu sentido teológico: o debate entre Habermas e Ratzinger sobre razão e religião. **Revista Ética e Filosofia Política**, n. XVII, v. II, dez. 2014, p. 6-21.

DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo; MADEIRO, Alberto. Pesquisa Nacional de Aborto 2016. **Ciência & Saúde Coletiva**, n. 22, v. 2, 2017, p. 653-660.

ENCICLOPAEDIA BRITANNICA. Joan Wallach Scott. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Joan-Wallach-Scott>> Acesso em: 9 jan. 2019.

ENCICLOPAEDIA BRITANNICA. National American Women Suffrage Association. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/National-American-Woman-Suffrage-Association>> Acesso em: 28 nov. 2018.

EVANGÉLICAS PELA IGUALDADE DE GÊNERO. <https://www.facebook.com/mulhereseig/>

EVANGÉLICAS PELA IGUALDADE DE GÊNERO. <<http://mulhereseig.com.br/>>

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio Século XXI Escolar: O minidicionário da língua portuguesa**. 4ª edição, revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FIORINZA, Elisabeth Schussler. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992[1988].

FLECK, Amaro. Afinal de contas, o que é teoria crítica? **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 24, n. 44, maio-ago. 2017, p. 97-127.

FRASER, Nancy; GORDON, Linda. Genealogía del término *dependencia*. Seguimiento de una palabra clave en el Estado del bienestar estadounidense”, In: FRASER, Nancy. **Fortunas del Feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal**. Tradução de Cristina Piña Aldao. Quito: Traficante de sueños, 2015[1994], p. 109-138.

FRASER, Nancy. Que é crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e o gênero. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (coords.). **Feminismo como crítica da Modernidade**. Tradução de Nathanael da Costa Caixeiro. São Paulo: Editora Rosa dos Tempos, 1987[1985], p. 38-65.

FRASER, Nancy. Pensando de nuevo la esfera pública. Una contribución a la crítica de las democracias existentes. In: FRASER, Nancy. **Justicia interrumpida: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”**. Traducción de Magdalena Holguín y Isabel Cristina Jaramillo. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Univeridade de Los Andes, Facultad de Derecho, 1997, p. 95-133.

FRASER, Nancy. La política feminista en la era del reconocimiento: una aproximación bidimensional a la justicia de género. In: **Fortunas del Feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal**. Tradução de Cristina Piña Aldao. Quito: Traficantes de sueños, 2015[2001], p. 189-206.

FRASER, Nancy. La lucha em torno a las necesidades: esbozo de una teoría crítica feminista-socialista sobre la cultura política en el capitalismo tardío. In: **Fortunas del Feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal**. Tradução de Cristina Piña Aldao. Quito: Traficantes de sueños, 2015[1989], p. 75-108.

FRASER, Nancy. Entre la mercantilización y la protección social: como resolver la ambivalencia del feminismo. In: **Fortunas del Feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal**. Tradução de Cristina Piña Aldao. Quito: Traficantes de sueños, 2015[2010], p. 263-279.

FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em mundo globalizado. **Lua Nova**, São Paulo, n. 77, 2009[2005], p. 11-39.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 2, maio-ago. 2007[2005], p. 291-308.

FRAVERT-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, n.13, 2005[1990], p. 155-161.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 65ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

FRENTE EVANGÉLICA PELA LEGALIZAÇÃO DO ABORTO. [https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/?ref=br\\_rs](https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/?ref=br_rs)

FREYENHAGEN, Fabian. Critical Theory’s Philosophy. In: D’ORO, Giuseppina; OVERGAARD, Søren. **The Cambridge Companion to Philosophical Methodology**. Cambridge University Press, 2017, p. 356-378.

FONSECA, Alexandre. Fé na tela: características e ênfases de duas estratégias evangélicas na televisão. **Religião e Sociedade**, v.23, n. 2, 2003, p. 33-52.

GALILEU. Virginia Woolf: conheça 7 curiosidades sobre a escritora. Disponível em: < <https://revistagalileu.globo.com/Cultura/noticia/2018/03/virginia-woolf-conheca-7-curiosidades-sobre-escritora.html>> Acesso em: 9 jan. 2019.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia do mal**. Tradução de Lucia Mathilde Endlich Orth. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. O que é um ambiente laico? Espaços (inter)religiosos em instituições públicas. **Cultura y Religión: Revista de Sociedades en Transición**, v. VII, n. 2, jun./dez 2013, p. 32-47.

GODOY, João Miguel Teixeira; BUTIGNOL, Fernando César. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, UNICAP, Recife, v. 7, n. 2, jul./dez. 2017, p. 187-210.

GOLDSTEIN, Valerie Saiving. The human situation: a feminine view, **Journal of Religion**, n. 2, v. XL, abril/1960, University of Chicago Press.

GOSSMANN, Elisabeth; MOLTSMANN-WENDEL, Elisabeth [orgs.] [et. al.] **Dicionário de Teologia Feminista**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro – estudos de teoria política**. Tradução de George Sperber e Paulo Astos Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002[1996].

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Volume I. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997[1992].

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Volume II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997[1992].

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo y religión**. Traducción de Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlo Velasco. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006[2005].

HABERMAS, Jürgen. **Fé e Saber**. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013[2001].

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. 2ª edição. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003[1962].

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMO Martins Fontes, 2012[1981].

HARVARD DUNITY SCHOOL. Elisabeth Schüssler Fiorenza. Disponível em: <<https://hds.harvard.edu/people/elisabeth-sch%C3%BCssler-fiorenza>> Acesso em: 9 jan. 2019.

HOLLY, Mary Louise. ALTRICHTER, Herbet. Diários de pesquisa. In: SOMEKH, Bridget; LEWIN, Cathy. (orgs). **Teoria e Métodos de Pesquisa Social**. Tradução de Ricardo A. Rosenbusch. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

HURST, Jane. Uma história não contada: a história das ideias sobre o aborto na Igreja Católica. Tradução de Sandra Lampreia. **Coleção Cadernos**, n. 1. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico 2010 – Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Disponível em: <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf)> Acesso em: 20 dez. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <> Acesso em 20 dez. 2018.

LEI FUNDAMENTAL DA REPÚBLICA FEDERAL DA ALEMANHA. Disponível em: <<https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80208000.pdf>> Acesso em: 26 dez. 2018.

LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas – modelo teóricos e discursos críticos. **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 121, jun./2010, p. 227-258.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Discursos pentecostais em torno do aborto e da homossexualidade na sociedade brasileira. **Cultura y Religión: Revista de Sociedades en Transición**, v. VII, n. 2, jun./dez 2013, p. 48-68.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Religião, Cultura e Política**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, n. 32, 2012, p. 29-56.

MACHADO, Maria das Dores Campos. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 26, n. 2, 2017, p. 1-18.

MACKINNON, Catherine Alice. **Hacia una teoría feminista del Estado**. Tradução de Eugenia Martín. Valencia: Ediciones Cátedra, 1995 [1989].

MARCONDES, Valéria. Novas tecnologias de conexão e o futuro da esfera pública. **Intercom** – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, VIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Região Sul, Passo Fundo, 2007, p. 1-15.

MARGARET ATWOOD. Disponível em: <<http://margaretatwood.ca/>> Acesso em: 9 jan. 2019.

MAGUIRE, Daniel C.; PEGORARO Olinto; MEJÍA, Maria Consuelo. Aborto: descobrindo bases éticas para decidir com liberdade. Tradução de Fernando Lopes. **Coleção Cadernos**, n. 3. 2ª ed. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2001.

MARIANO, Lilia Dias. Feminismo Protestante. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 414-442.

MARIANO, Ricardo. **Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil**. 2001. 253p. Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil. **ComCiência**, v. 65, 2005.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARIANO, Ricardo; ORO, Ari Pedro. Introdução ao dossiê Religião, política, espaço público e laicidade no Brasil. Iquique, Chile: Instituto de Estudios Internacionales (INTE), Universidad Arturo Prat, Introdução de dossiê para o periódico **Cultura y Religión: Revista de Sociedades en Transición**, v. VII, n. 2, jun./dez 2013, p. 4-12.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários de um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade**, v. 21, n. 1, 2001, p. 25-39.

MATOS, Marlise. Movimento e Teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do Sul global? **Revista de Sociologia e Política**, v. 18, n. 36, jun./2010, p. 67-92.

MATOS, Marlise. A quarta onda feminista e o campo crítico-emancipatório das diferenças no Brasil: entre a destradicionalização social e o neoconservadorismo político. 38º Encontro Anual da **ANPOCS**, Caxambu, outo./2014, p. 1-28.

MATOS, Thaís. **HUFFPOST**. O que é a 'teologia feminista' e como ela está mudando a vida das cristãs. Matéria publicada em 1 de julho de 2017. Disponível em: <[https://www.huffpostbrasil.com/2017/06/30/o-que-e-a-teologia-feminista-e-como-ela-esta-mudando-a-vida-da\\_a\\_23010784/](https://www.huffpostbrasil.com/2017/06/30/o-que-e-a-teologia-feminista-e-como-ela-esta-mudando-a-vida-da_a_23010784/)> Acesso em: 22 nov. 2018.

MELO, Thiago. Convergência mediática, debate político e esfera pública na Internet. **SOPCOM**. 8ª SOPCOM: “Comunicação Global, Cultura e Tecnologia”, 2013, p. 460-468.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste por vir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edims, 1995.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Teoria política feminista: textos centrais**. Vinhedo: Editora Horizonte, 2013.

MIRANDA, Tiago. **Câmara dos Deputados**. Câmara Notícias. Frente Evangélica lança manifesto com propostas para gestão do Brasil. Matéria publicada em 24 de outubro de 2018. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/POLITICA/564596-FRENTE-EVANGELICA-LANCA-MANIFESTO-COM-PROPOSTAS-PARA-GESTAO-DO-BRASIL.html>> Acesso em: 18 jan. 2018.

MONTERO, Paula. “Religiões públicas” ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, 2016, p. 128-150.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil, **Etnográfica**, v. 13, n. 1, 2009, p. 7-16.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Cultura y Religión: Revista de Sociedades en Transición**, v. VII, n. 2, jun./dez 2013, p. 13-31.

MULHERES EIG. Campanha EIG. <  
<https://www.youtube.com/channel/UCG6E6hiVdZbf4wGzkY8DztQ> > Acesso em: 3 set. 2018.

MUSSKOPF, André. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

NASON-CLARK, Nancy. Verbete: Feminist Theology. In: SWATOS JR., William. (ed.) **Encyclopedia of Religion and Society**. London, Sage, 1998.

NITAHARA, Akemi. Uma em cada cinco mulheres fará um aborto até os 40 anos, indica pesquisa. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 12 mar. 2017. Disponível:<  
<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-03/uma-em-cada-cinco-mulheres-fara-um-aborto-ate-os-40-anos-indica-pesquisa>> Acesso em: 11 dez. 2018.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 7-19.

NÚCLEO DE ESTUDOS DE GÊNERO PAGU. Adriana Piscitelli. Disponível em: <  
<https://www.pagu.unicamp.br/pt-br/adriana-piscitelli>> Acesso em: 9 jan. 2019.

OLSEN, Frances. El sexo del derecho. In RUIZ, Alicia E. C. (comp.). **Identidad femenina y discurso jurídico**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2000, p. 25-42.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente – algumas considerações. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, maio/ago. 2011, p. 221-237.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 49, 1997a, p. 99-118.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs). **Globalização e religião**. Petrópolis, Vozes, 1997b.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.13, n.37, 1998, pp.43-73.

PIERUCCI, Antônio Flávio. ‘Bye bye, Brasil’: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, 2004, p. 17-28.

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**. São Paulo, v. 20, n. 2, 2008, p. 9-16.

PERLATO, Fernando. Habermas, a esfera pública e o Brasil. **Revista Estudos Políticos**, n. 4, 2012, p. 78-94.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. A invocação do nome de Deus nas Constituições Federais Brasileiras: Religião, Política e Laicidade. **Cultura y Religión: Revista de Sociedades en Transición**, v. VII, n. 2, jun./dez 2013, p. 86-101.

REDE GLOBO. Amor & Sexo. Programa exibido em 13 de novembro de 2018. <<https://gshow.globo.com/programas/amor-e-sexo/episodio/2018/11/13/videos-de-amor-e-sexo-de-terca-feira-13-de-novembro.ghtml>> Acesso em: 14 nov. 2018.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017. (Coleção Feminismos Plurais).

RODRIGUES, Silvia Geruza Fernandes. **Um outro gênero de igreja - As mulheres e sua ordenação sacerdotal**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

ROESE, Anete. Feminismo e Religião: conquistas e desafios do século XXI. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, v. 29, n.1, jan./jun. 2016, pp. 9-26.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais**. Rio de Janeiro: Record, 2004

ROHDEN, Fabíola. **Feminismo do sagrado: o dilema “igualdade/diferença” na perspectiva de teólogas católicas**. 1995. 199p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e Protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. **Cadernos Pagu**, n. 8/9, 1997, pp.51-97.

ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos pagu*, 2001, p.79-96.

RUSSELL, Letty Mandeville; CLARKSON, J. Shannon. (eds.) **Dictionary of feminist theologues**. Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1996.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v.20, n.2, 1995, pp.71-99.

SEXTANTE. Nossos Autores. Rose Marie Muraro. Disponível em: <<http://www.esextante.com.br/autores/rose-marie-muraro>> Acesso em: 9 jan. 2019.

SILVA, Filipe Carreira da. Habermas e a esfera pública: reconstruindo a história de uma ideia. **SOCIOLOGIA, PROBLEMAS E PRÁTICAS**, n. 35, 2001, p. 117-138.

SMART, Carol. La teoría feminista y el discurso jurídico. In: BIRGIN, Haydée (comp.). **El Derecho en el género y el género en el Derecho**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2000, p. 31-72.

SELL, Carlos Eduardo. A multiplicidade da secularização: a sociologia da religião na era da globalização. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 16, n. 36, maio/ago. 2017, p. 44-73.

SIMMEL, Georg. **Religiões: ensaios**. São Paulo: Olho d'água, 2010.

SOMEKH, Bridget; JONES, Liz. Observação. In: SOMEKH, Bridget; LEWIN, Cathy. (orgs). **Teoria e Métodos de Pesquisa Social**. Tradução de Ricardo A. Rosenbusch. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

SOUZA, André Ricardo de. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 5, n. 2, jul./dez. 2015, p. 289-325.

SOUZA, Sandra Duarte de; LEMOS, Carolina Teles. **A casa, as mulheres e a Igreja: relação de Gênero e Religião no contexto familiar**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TARDUCCI, Mónica. Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. **Cadernos Pagu**, n. 16, 2001, p. 97-114.

TAYLOR, Charles. O que significa secularismo? In: **Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política**. ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva (orgs.). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 157-195.

TEPALI. Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas cristianas. Disponível em: <<https://www.tepali.org/>> Acesso em: 2 fev. 2019.

UNITEVÊ UFF. Mesa de debate: Cristianismo e a descriminalização do aborto - desafios e possibilidades da ADPF 442. Vídeo publicado em 20 de julho de 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tpQcPoaF7q8>>.

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE. Sexualidade, Direito e Democracia. Disponível em: <<http://www.sdd.uff.br/>>.

VILHENA, Valéria Cristina (org.). **Evangélicas por sua voz e participação: gênero em discussão**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

VILHENA, Valéria Cristina. **Pela Voz das Mulheres: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia**. 2009. 152p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo.

YOUNG, Iris Marion. A imparcialidade e o público cívico: algumas implicações das críticas feministas da Teoria Moral e Política. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (coords.). **Feminismo como crítica da Modernidade**. Tradução de Nathanael da Costa Caixeiro. São Paulo: Editora Rosa dos Tempos, 1987.

YOUNG, Iris Marion. Desafios ativistas à democracia deliberativa. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 13, Brasília, jan./abr. 2014[2001], p. 187-212.

YOUNG, Iris Marion. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001[1996], p. 365-386.

YOUNG, Iris Marion. Las cinco caras de la opresión. In: YOUNG, Iris Marion. **La justicia y la política de la diferencia**. Traducción de Silvina Álvarez. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000[1990], p. 71-113.

## **APÊNDICES**

**APÊNDICE A – Modelo de questionário virtual aplicado no grupo Feministas  
Cristãs/RJ, na rede social *Facebook***

**QUESTIONÁRIO VIRTUAL**

Você está sendo convidada a participar desta pesquisa que tem como finalidade analisar as articulações entre feminismos e cristianismo, em especial, os sentidos emancipatórios buscados pelas feministas evangélicas e suas implicações na esfera pública brasileira. Ao participar desse estudo, você permitirá que a pesquisadora utilize as informações fornecidas na elaboração de um panorama sobre o perfil das feministas evangélicas. Tal panorama integrará o projeto de dissertação de Mestrado vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (PPGSD) da Universidade Federal Fluminense.

**Dados socioeconômicos**

- Qual é a sua faixa etária?

- 10 a 14 anos
- 15 a 19 anos
- 20 a 24 anos
- 25 a 29 anos
- 30 a 34 anos
- 35 a 39 anos
- 40 a 44 anos
- 45 a 49 anos
- 50 a 54 anos
- 55 anos ou mais

- Qual é a sua renda mensal familiar?

- Até 1 salário
- De 1 a 2 salários
- De 2 a 3 salários
- De 3 a 5 salários
- De 5 a 10 salários
- Mais de 10 salários

- Assinale a opção que melhor descreve a sua situação:

- Trabalho e me sustento
- Trabalho e recebo auxílio financeiro familiar
- Não trabalho e meus gastos são financiados pela família

- Quanto a cor/raça, você se declara:

- Amarela
- Branca
- Preta
- Parda
- Indígena

- Qual é o seu estado familiar?

- Casada
- Divorciada
- Solteira
- União estável
- Viúva
- Outro. Especifique: \_\_\_\_\_

- Qual é a sua orientação sexual?

- Bissexual
- Heterossexual
- Homossexual
- Outra. Especifique: \_\_\_\_\_

- Você considera que compreende parte da população:

- Urbana
- Rural

- Com quem você reside atualmente?

- Com pai e/ou mãe

- Com esposo/a ou companheiro/a
- Com esposo/a ou companheiro/a e/ou filhas/os
- Com filhas/os
- Com parentes
- Com amigas/os
- Sozinha

- Quantos/as filhos/as você tem?

- 1
- 2
- 3
- 4 ou mais
- Não tenho filhas/os

- Qual é a sua formação?

- Não frequentou a escola
- Ensino Fundamental I (1º ao 5º ano)
- Ensino Fundamental II (6º ao 9º ano)
- Ensino Médio (antigo 2º Grau)
- Ensino Superior Incompleto
- Ensino Superior Completo
- Pós-graduação lato sensu
- Mestrado
- Doutorado

- Qual é a sua profissão?

---

### **Dados sociorreligiosos**

- Você frequenta alguma igreja/instituição religiosa?

- Sim
- Não

- Você frequenta mais de uma igreja/instituição religiosa?

- Sim
- Não

- Você é membro de alguma igreja/instituição religiosa?

- Sim
- Não

- Se a resposta acima for Sim, escreva qual o nome da igreja/instituição religiosa em que você é membro:

---

- Na igreja/instituição religiosa em que é membro, você exerce alguma função específica?

- Sim
- Não

- Se a resposta acima for Sim, qual função específica você exerce?

---

- Você se considera:

- Denominacional (frequenta ou integra igreja/instituição religiosa)
- Não denominacional ou pós-denominacional (não frequenta ou não integra igreja/instituição religiosa)

- Você se considera:

- Crente
- Cristã
- Evangélica
- Protestante
- Outro. Especifique: \_\_\_\_\_

- Você se considera:

- Pentecostal

- Neopentecostal
- Outro. Especifique: \_\_\_\_\_

### **Dados sobre feminismos e cristianismo**

- Você se identifica enquanto feminista?

- Sim
- Não

- Seu primeiro contato com as discussões feministas se deu por meio:

- Da Escola/Colégio
- Da Universidade
- Das redes sociais
- De parentes
- Das mulheres da sua igreja/instituição religiosa
- Procurei sozinha sobre os feminismos
- Outro. Especifique: \_\_\_\_\_

- Por qual meio você acompanha as discussões feministas?

- Escola/Colégio
- Universidade
- Redes sociais
- Igreja/instituição religiosa
- Filmes/séries/documentários
- Bibliografia especializada (livros e artigos de teóricas feministas)
- Outro. Especifique: \_\_\_\_\_

- Considera-se que as autoras abaixo, nacionais e estrangeiras, escrevem ou escreveram a partir de uma perspectiva feminista. Marque uma ou mais alternativas que correspondam aos nomes com os quais você já teve contato total/parcial com as suas obras:

- Angela Davis
- Bell Hooks
- Carole Pateman
- Catherine Mackinnon

- Chimamanda Ngozi Adichie
- Djamila Ribeiro
- Flávia Biroli
- Heleieth Saffioti
- Iris Marion Young
- Judith Butler
- Lélia Gonzalez
- Márcia Tiburi
- Mary Wollstonecraft
- Nancy Fraser
- Nísia Floresta
- Patricia Hill Collins
- Seyla Benhabib
- Simone de Beauvoir
- Sojourner Truth
- Sueli Carneiro
- Outra(s). Especifique: \_\_\_\_\_

- Você considera que os feminismos (no plural, devido a multiplicidade de suas vertentes) trouxeram novas formas de pensar o ser mulher em sua relação dentro e fora das igrejas/instituições religiosas?

- Sim
- Não

- Se a resposta anterior for Sim, quais assuntos você considera que a discussão se tornou possível ou foi repensada entre as mulheres evangélicas, a partir de uma perspectiva feminista? Marque uma ou mais alternativas:

- Autonomia corporal
- Casamento
- Classe
- Divórcio
- Dominação masculina
- Esfera privada

- Esfera pública
- Gênero
- Homofobia
- Interrupção da gravidez
- Interseccionalidade
- Machismo
- Maternidade
- Misoginia
- Ordenação pastoral feminina
- Patriarcado
- Política
- Raça
- Relação sexual
- Religião
- Sexualidade
- Submissão
- Teologia
- Trabalho doméstico
- Trabalho remunerado
- Trabalho remunerado
- Violência
- Violência doméstica
- Outro(s). Especifique: \_\_\_\_\_

- Você integra ou participa de outro grupo/coletivo feminista, além do Feministas Cristãs/RJ?

- Sim
- Não

- Se a resposta acima for Sim, escreva o(s) nome(s) desse(s) grupo(s)/coletivo(s) feminista(s):

---

- Qual é a sua atuação nesse(s) grupo(s)/coletivo(s)?

- Participo ativamente das discussões
- Não participo ativamente das discussões

**Muito obrigada por participar!**

- Se você tem interesse em participar de outros momentos da pesquisa ou quiser saber o resultado dela, escreva o seu e-mail no campo abaixo:

---

## APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

**Título da pesquisa:**

**Pesquisadora:**

**Orientador:**

**Instituição:**

1. **Natureza da pesquisa:** A senhora está sendo convidada a participar desta pesquisa que tem como finalidade analisar \_\_\_\_\_. O estudo será desenvolvido por meio de entrevistas semi-estruturadas, observação participante e consulta bibliográfica.

2. **Envolvimento na pesquisa:** Ao participar deste estudo a senhora permitirá que a pesquisadora utilize as informações fornecidas através de gravação ou texto escrito na elaboração de um panorama sobre \_\_\_\_\_. Tal panorama integrará o projeto de dissertação de Mestrado vinculado ao Programa \_\_\_\_\_ da Universidade \_\_\_\_\_. A senhora tem a liberdade para se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para a senhora, comunicando-se por escrito com a pesquisadora através do seguinte *e-mail* \_\_\_\_\_. Sempre que quiser poderá solicitar mais informações sobre a pesquisa através dos *e-mails* da pesquisadora do projeto e de seu orientador, \_\_\_\_\_.

3. **Sobre as entrevistas:** As entrevistas presenciais serão realizadas por meio de gravação em meio eletrônico e serão disponibilizadas por *e-mail* às entrevistadas. As entrevistas por correio eletrônico serão realizadas através de um contato inicial ao qual seguirá o envio das perguntas. As entrevistas seguirão um roteiro pré-determinado em projeto, podendo ser acrescentadas ou subtraídas perguntas de acordo com a necessidade de esclarecimentos específicos com relação às informações dadas.

4. **Anonimato:** Conforme a ética de pesquisa, o anonimato será preservado na escrita da dissertação de Mestrado e de artigos científicos, a não ser que a entrevistada/interlocutora solicite ou permita que seu nome seja divulgado.

5. **Riscos e desconfortos:** A participação nessa pesquisa não traz complicações legais. Por envolver elementos da biografia pessoal, é possível que traga à memória situações desconfortáveis ou penosas, situações em que será respeitado o tempo e a necessidade da entrevistada. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012, do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.

6. **Benefícios:** Ao participar dessa pesquisa você não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que esse estudo traga informações importantes sobre \_\_\_\_\_, de forma que os dados obtidos a partir desta pesquisa possam ajudar no \_\_\_\_\_. Desse modo, a pesquisadora se compromete a divulgar os resultados obtidos.

7. **Pagamento:** Você não terá nenhum tipo de despesa para participar dessa pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

8. **Financiamento da pesquisa:** A pesquisa é financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Após tais esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto, preencha, por favor, os itens que se seguem:

#### **Consentimento Livre e Esclarecido**

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa.

---

Entrevistada/Interlocutora  
CPF: \_\_\_\_\_

---

Nome da pesquisadora – Pesquisadora

Matrícula: \_\_\_\_\_

---

Nome do orientador – Orientador

Matrícula: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 20\_\_\_\_.

**APÊNDICE C – Tabela 1 – Profissões de parte das evangélicas feministas integrantes do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook***

<b>Profissão</b>	<b>Nº de respostas</b>	<b>Porcentagem</b>
Administradora/Revisora	1	2%
Advogada	2	4%
Arquiteta	2	4%
Assistente Social	2	4%
Auxiliar Administrativa	1	2%
Auxiliar de Desenvolvimento Infantil	1	2%
Comunicóloga	1	2%
Designer de Moda	1	2%
Empresária	1	2%
Enfermeira	1	2%
Estudante*	8	17%
Figurista	1	2%
Jornalista	4	9%
Oficial de Náutica	1	2%
Pedagoga	1	2%
Produtora Cultural	2	4%
Professora **	10	21%
Profissional de Recursos Humanos	1	2%
Psicóloga	3	6%
Química Industrial	1	2%
Secretária	1	2%
Servidora Pública	1	2%
<p>Legenda:</p> <p>*Ao que tudo indica, são estudantes de ensino superior.</p> <p>** Dentre as respostas, há a indicação de 1 Professora de Inglês; 1 Professora de História e 1 Professora universitária.</p>		

Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

**APÊNDICE D – Quadro 2 – Igreja/Instituição religiosa onde parte das evangélicas feministas do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social Facebook, são membras**

<b>Igreja/Instituição religiosa</b>	<b>Nº de respostas</b>
Comunidade das Nações - Fortaleza	1
Igreja Cristã Carioca	1
Igreja Cristã de Nova Vida	2
Igreja de Nova Vida	3
Igreja Evangélica Assembleia de Deus	3
Comunidade Batista em São Gonçalo	1
Comunidade Batista de Macaé	1
Igreja Batista	5
Igreja Batista Betânia	1
Igreja Batista Comunidade da Fé	1
Igreja Batista do Caminho	3
Igreja Batista Itacuruçá	1
Igreja Batista Palavra Viva	1
Primeira Igreja Batista	1
Primeira Igreja Batista da Barra da Tijuca	1
Primeira Igreja Batista em Euclides da Cunha	1
Quarta Igreja Batista em Pilar	1
Igreja Presbiteriana Betânia Litorânea	1
Igreja Presbiteriana Betânia	1
Presbiteriana do Brasil	1
Igreja Congregacional	1
Igreja United	1
Igreja Interdenominacional Nova Jerusalém	1
Metodista	1
Nova Igreja	1
Nossa Igreja Brasileira	1
Rede	1

Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

**APÊNDICE E – Quadro 3 – Função específica exercida na igreja/instituição religiosa onde é membra**

<b>Função</b>	<b>Nº de respostas</b>
Colegiado da Igreja	1
Diaconisa	1
Educadora cristã*	1
Ensino infantil	1
Líder de mulheres e jovens	1
Louvor e Ensino	1
Ministério de missões	1
Ministrar louvor cantando	1
Ministra no Ministério de louvor	1
Professora de educação religiosa	1
Professora de Escola Bíblica Dominical	2
Professora; Preletora	1
Recepção da mocidade; vocal e coral	1
Tesoureira	1
VIP – Departamento que recebe as pessoas que chegam na igreja	1
Voluntária no Ministério Infantil	2
Legenda: *A resposta continha a seguinte informação complementar: “título similar ao de pastora”.	

Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

APÊNDICE F – Quadro 7 – Perfil das evangélicas feministas entrevistadas

<b>ENTREVISTADA A</b>	
<b>Idade:</b>	29 anos
<b>Declaração sobre a cor da pele:</b>	Branca
<b>Estado familiar:</b>	Solteira
<b>Filhas/os:</b>	Não
<b>Orientação sexual:</b>	Heterossexual
<b>Instituição religiosa:</b>	Igreja Batista Betânia (onde é militante) e Igreja Batista do Caminho
<b>Formação profissional:</b>	Bacharela em Artes Cênicas e Licencianda em Ciências Sociais
<b>Entrevista:</b>	Realizada pessoalmente em 24 de julho de 2018, no turno da tarde
<b>Primeiro meio de contato com os feminismos:</b>	Diz não saber exatamente, mas menciona o grupo Feministas Cristãs/RJ, no <i>Facebook</i>
<b>ENTREVISTADA B</b>	
<b>Idade:</b>	27 anos
<b>Declaração sobre a cor da pele:</b>	Branca
<b>Estado familiar:</b>	Solteira
<b>Filhas/os:</b>	Não
<b>Orientação sexual:</b>	Heterossexual
<b>Instituição religiosa:</b>	Não frequenta fixamente nenhuma instituição em razão de mudança de cidade
<b>Formação profissional:</b>	Bacharela em Produção Cultural
<b>Entrevista:</b>	Realizada por <i>Skype</i> em 25 de julho de 2018
<b>Primeiro meio de contato com os feminismos:</b>	Universidade
<b>ENTREVISTADA C</b>	
<b>Idade:</b>	23 anos
<b>Declaração sobre a cor da pele:</b>	Negra
<b>Estado familiar:</b>	Solteira
<b>Filhas/os:</b>	Não
<b>Orientação sexual:</b>	Bissexual
<b>Instituição religiosa:</b>	Igreja Batista do Caminho
<b>Formação profissional:</b>	Estudante de Educação do Campo
<b>Entrevista:</b>	Realizada por <i>Skype</i> em 27 de julho de 2018
<b>Primeiro meio de contato com os feminismos:</b>	Coletivos feministas; eventos do partido político que integra; na igreja onde é membra, por meio da discussão sobre Teologia Feminista
<b>ENTREVISTADA D</b>	
<b>Idade:</b>	47 anos
<b>Declaração sobre a cor da pele:</b>	Parda
<b>Estado familiar:</b>	Casada (há quase 30 anos)
<b>Filhas/os:</b>	2 filhas (22 e 24 anos)

<b>Orientação sexual:</b>	Heterossexual
<b>Instituição religiosa:</b>	Igreja Batista do Pinheiro (Pastora)
<b>Formação profissional:</b>	Bacharela em Pedagogia, Mestra e Doutoranda em Teologia
<b>Entrevista:</b>	Realizada pessoalmente em 4 de agosto de 2018
<b>Primeiro meio de contato com os feminismos:</b>	Não informado
<b>ENTREVISTADA E</b>	
<b>Idade:</b>	24 anos
<b>Declaração sobre a cor da pele:</b>	Branca
<b>Estado familiar:</b>	Solteira
<b>Filhas/os:</b>	Não
<b>Orientação sexual:</b>	Fluida
<b>Instituição religiosa:</b>	Igreja Metodista
<b>Formação profissional:</b>	Bacharela em Teologia e Mestranda em Ciências da Religião
<b>Entrevista:</b>	Realizada por <i>e-mail</i> em 10 de agosto de 2018
<b>Primeiro meio de contato com os feminismos:</b>	Livro “A mulher independente” comprado quando era adolescente
<b>ENTREVISTADA F</b>	
<b>Idade:</b>	34 anos
<b>Declaração sobre a cor da pele:</b>	Negra
<b>Estado familiar:</b>	Casada
<b>Filhas/os:</b>	Não
<b>Orientação sexual:</b>	Heterossexual
<b>Instituição religiosa:</b>	Igreja Evangélica Congregacional
<b>Formação profissional:</b>	Bacharela em Letras e Teologia
<b>Entrevista:</b>	Realizada pessoalmente em 14 de dezembro de 2018
<b>Primeiro meio de contato com os feminismos:</b>	Buscou sozinha em blogs, perfis das redes sociais e escritos de autoras associadas a Teologia Feminista
<b>Observação:</b>	As informações constantes dos parênteses foram ressaltadas pelas entrevistadas durante as entrevistas.

Fonte: Elaboração própria a partir das entrevistas semi-estruturadas com evangélicas feministas (2018).

## **APÊNDICE G – Linha do tempo: laicidade, liberdade religiosa e “feminismo cristão” no Brasil**

**1500 a 1889**: o catolicismo era a religião oficial do Estado;

**1824**: A Constituição Política do Império do Brasil, em seu artigo 5º, estabelecia que: “a Religião Catholica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo”;

**1890**: Pressão católica na Assembléia Constituinte impediu a aprovação da Lei da mão-morta, em que se pretendia esbulhar os bens materiais da Igreja;

**1891\***: A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, a primeira constituição republicana: oficializou a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico. Foram estabelecidas: a liberdade de culto (arts. 11 e 72, §§3º e 7º); a laicização do ensino público (art. 6º - o ensino será leigo); o casamento civil (72, §4º); a impossibilidade de subvenção oficial a qualquer culto ou igreja (art. 72, §7º); a secularização dos cemitérios (art. 72, §5º), além da transferência da atribuição de emissão de atestados de óbito e de certidão de nascimento, do clero católico para o Estado;

**1920 a 1940**: Correntes higienistas, sanitarismo, ideologia do embranquecimento. Médicos, juízes e legisladores empenhados em estabelecer ordem e espaço público modernos, tomaram a Igreja Católica como modelo de religião e de culto religioso e como antítese de práticas “mágico-religiosas” espíritas e afro-brasileiras, que eram facilmente enquadradas nos artigos do Código Penal (Decreto-Lei nº 2.848/1940): art. 282 (exercício ilegal da medicina), art. 283 (charlatanismo – anunciar cura por meio secreto ou infalível) e art. 284 (curandeirismo – utilizar gestos, fazer diagnósticos, prescrever ou aplicar substâncias);

**1921**: Dom Sebastião Leme foi nomeado arcebispo do Rio de Janeiro e da capital da República (o Rio foi capital até 1960);

**1934:** A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil manteve o caráter secular dos cemitérios (art. 113, 7), previu que o casamento religioso poderia ter os mesmos efeitos do casamento civil, desde que não contrariasse a ordem pública e os bons costumes (art.146), dispôs sobre a assistência religiosa em hospitais, penitenciárias, expedições militares e outros estabelecimentos oficiais, sem ônus para os cofres públicos (art. 113, 6) e, que o ensino religioso teria natureza facultativa, de acordo com a confissão da aluna e do aluno, manifestada pelos responsáveis (art. 153);

**1937\*:** A Constituição dos Estados Unidos do Brasil, em relação às Constituições anteriores, não evocou a proteção de Deus em seu preâmbulo;

**1939:** Departamento de Defesa da Fé implementou uma política de oposição ao protestantismo, em defesa da “nação católica”;

**1946:** A Constituição dos Estados Unidos do Brasil normatizou a questão da separação entre Igreja e Estado, dispondo que as associações religiosas adquiririam personalidade jurídica na forma da lei civil (art. 141, §7º); previu o direito de o trabalhador gozar de feriados religiosos (art. 157, VI); sistematizou os efeitos do casamento religioso, que teria efeitos civis se observados os impedimentos e as prescrições da lei e se fosse inscrito no Registro Público (art. 163, §1º) e incluiu a escusa de consciência no dispositivo sobre a determinação da impossibilidade da privação de direitos por motivo de crença religiosa (art. 141, §8º);

**1953:** Criação do Secretariado para a Defesa da Fé e da Moralidade, por parte da Igreja Católica. O objetivo era, frente a expansão de pentecostais e umbandistas, condenar os movimentos e falsas ideias e frear a expansão da imoralidade na vida pública e particular;

**1960:** O Concílio do Vaticano II reconheceu a liberdade religiosa;

**1967:** Constituição da República Federativa do Brasil, e Emenda Constitucional 1/69 — não trouxeram grandes inovações no que diz respeito à laicidade;

**1970 e 1980:** Pentecostais se auto-excluíam da política partidária sob o lema “crente não se mete em política”, tanto que de 1910 a 1982, somente 5 Deputados Federais pentecostais foram eleitos, contra 4 protestantes;

**1977:** Emenda Constitucional do Divórcio (Emenda Constitucional nº 9/77) e da Lei do Divórcio (Lei nº 6.515/1977);

**Década de 1980:** Novos temas: violência contra a mulher e saúde da mulher (planejamento familiar, sexualidade e aborto);

**1985:** Seminário “Os evangélicos e a Constituição”, promovido pela Ordem dos Ministros Batistas do Rio de Janeiro. Defendiam a separação entre Igreja e Estado, mas no mesmo ano, uma carta escrita por pastores e parlamentares evangélicos foi entregue a Sarney e dizia que “seria fundamental que o governo estivesse submisso à soberania divina”;

**1988:** A Constituição da República Federativa do Brasil manteve: a liberdade de consciência, crença e culto (art. 5º, VI); a assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva (art. 5º, VII); a impossibilidade de privação de direitos por motivo de crença religiosa, salvo se o cidadão as invocasse para se eximir de obrigação legal a todos imposta (art. 5º, VIII); a separação entre Igreja e Estado (art. 19, I); a imunidade tributária aos templos de qualquer culto (art. 150, VI, ‘b’); o ensino religioso de caráter facultativo (art. 210, §1º) e a possibilidade do casamento religioso ter efeito civil (art. 226, §2º);

Após 1988, os pentecostais abandonaram a exclusão política partidária e adotaram o lema “irmão vota em irmão”;

**Década de 1990:** Tem-se um feminismo profissionalizado das organizações não-governamentais, ou “feminismo de ONG”;

**1993:** Criação da organização não governamental Católicas pelo Direito de Decidir (São Paulo);

**1994:** Direitos reprodutivos são reconhecidos como Direitos Humanos na Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, realizada no Cairo, em 1994;

**2002**: O Partido Social Liberal (PSL) propôs uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 2076), alegando que a Constituição do Acre suprimiu, no preâmbulo, a expressão “sob a proteção de Deus” e que esta expressão, por estar na Constituição Federal de 1988, seria de absorção obrigatória. O Supremo Tribunal Federal julgou improcedente a ação, ou seja, que a Constituição do Estado do Acre não está em desacordo com a Constituição Federal, porque o preâmbulo não tem valor normativo, não constitui norma central de reprodução obrigatória nas Constituições Estaduais e, porque, o Brasil é laico, e ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou convicção filosófica;

**2003**: Criação da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional, em setembro de 2003, na 52ª legislatura (2003-2006), composta por Deputados Federais e Senadores, com a finalidade de “*procurar, de modo contínuo, a inovação da legislação necessária à promoção de políticas públicas, sociais e econômicas eficazes, influenciando no processo legislativo a partir das comissões temáticas existentes nas Casas do Congresso Nacional, segundo seus objetivos, combinados com os propósitos de Deus, e conforme Sua Palavra*” (art. 2º, III, Estatuto da Frente Parlamentar Evangélica, nov. 2015). A FPE foi registrada em 9 de novembro de 2015. A FPE realiza cultos religiosos em um dos Plenários da Casa;

**2007**: Conselho Nacional de Justiça encerrou o julgamento sobre símbolos religiosos no Poder Judiciário, alegando que os mesmos não ferem a laicidade do Estado;

**2008**: Acordo bilateral firmado entre o Brasil e a Santa Sé, relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil. O art. 2º dispõe que o Brasil reconhece à Igreja Católica o direito de desempenhar a sua missão apostólica;

**2009**: Foi proposto o Projeto de Lei da Câmara nº 160/2009, o Projeto da Lei Geral das Religiões, que dispõe sobre as garantias e direitos fundamentais ao livre exercício da crença e dos cultos religiosos. É um texto apoiado por organizações religiosas, especialmente evangélicas, que querem isonomia em relação ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil;

**2010**: Setenta e um Deputados Federais e três Senadores evangélicos foram eleitos;

**2012:** Supremo Tribunal Federal decidiu pela possibilidade de aborto em casos de anencefalia (ADPF 54);

**2013:** Resolução nº 175/2013, do Conselho Nacional de Justiça, dispôs sobre a habilitação, celebração de casamento civil ou de conversão de união estável em casamento, entre pessoas de mesmo sexo. Obrigou os cartórios a realizarem casamento entre casais do mesmo sexo. Mas em 2011, o Supremo Tribunal Federal e o Superior Tribunal de Justiça já reconheciam a união civil entre pessoas do mesmo sexo. Existe uma proposta, o Projeto de Lei do Senado nº 612/2011, que visa alterar os artigos 1.723 e 1.726 do Código Civil, para permitir o reconhecimento legal da união estável entre pessoas do mesmo sexo;

**2014:** Proposto o Projeto de Lei nº 7180/2014, conhecido como Escola Sem Partido;

Criação do Coletivo Vozes Maria (Recife);

Criação do grupo Feministas Cristãs, na rede social *Facebook*;

**2015:** Criação do grupo Evangélicas pela Igualdade de Gênero (São Paulo);

**2016:** O Projeto de Lei da Câmara nº160/2009 foi aprovado na Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania e seguiu para a deliberação no Plenário do Senado Federal;

Criação do grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social *Facebook*;

**2017:** Supremo Tribunal Federal julgou improcedente a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADI) 4439, entendendo que o ensino religioso nas escolas públicas pode ter natureza confessional, ou seja, pode estar vinculado às diversas religiões;

Em 2017, o divórcio completou 40 anos no Brasil. A influência do cristianismo fez com que o divórcio estivesse banido da maioria dos ordenamentos jurídicos ocidentais, situação que perdurou no Brasil até 1977, com o advento da Emenda Constitucional do Divórcio (EC 9/77) e da Lei do Divórcio (Lei nº 6.515/77). A indissolubilidade do casamento torna-se preceito constitucional na Constituição de 1934, mas somente em 2010 foi aprovado o divórcio direto no Brasil (caso em que não precisa mais comprovar a separação de fato);

Criação da Frente Evangélica pela Legalização do Aborto (Rio de Janeiro);

**2018:** Partidos com caráter conservador são maioria na Câmara dos Deputados e no Senado. Muitos cristãos (católicos e evangélicos) são contrários às conquistas dos movimentos sociais feministas e LGBTQIs, por exemplo;

Mulheres de diferentes cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo e também de distintas religiões, incluindo as feministas cristãs, estiveram presentes na Marcha das Mulheres, ocorrida no dia 8 de março;

Realização de audiência pública no âmbito da ADPF 442, no Supremo Tribunal Federal, que pede a descriminalização do aborto até a décima segunda semana de gestação. E realização do Festival pela Vida das Mulheres (Praça da República, Brasília). Estiveram presentes no segundo dia de audiência (6 de agosto) e em todos os dias do Festival (3 a 6 de agosto), mulheres religiosas feministas (evangélicas, católicas, umbandistas).

Criação da Coluna Féministas, no portal eletrônico “Justificando”.

### **Legenda:**

\* Constituições que não invocaram, em seus preâmbulos, a proteção de Deus.

### **Observação:**

Como não se tem notícia de todos os coletivos ou grupos brasileiros dos quais participem evangélicas/cristãs feministas, nesta linha do tempo somente foram mencionados alguns dos que foram encontrados durante o desenvolvimento pesquisa do Mestrado (2017-2019).

## **REFERÊNCIAS**

Além dos sítios eletrônicos da Câmara dos Deputados, do Conselho Nacional de Justiça, do Planalto, do Senado Federal e do Supremo Tribunal Federal, foram consultadas as seguintes fontes para a elaboração da linha do tempo:

CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. Disponível em: <<http://catolicas.org.br/>>. Acesso em: 25 out. 2018.

COSTA, Emerson Roberto da. Imbricações entre gênero, religião e laicidade: análise a partir da atuação dos/as parlamentares evangélicos/asno Congresso Nacional na 54ª Legislatura. **Mandrágora**, v. 23, n. 2, 2017, pp. 151-178.

COLETIVO VOZES MARIA. Disponível em: <<https://vozesmarias.wordpress.com/>> Acesso em: 25 out. 2018.

DUARTE, Tatiane dos Santos. A participação da Frente Parlamentar Evangélica no legislativo brasileiro: ação política e (in)vocação religiosa. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 14, n. 17, Jul./Dic. 2012, p. 53-76.

EVANGÉLICAS PELA IGUALDADE DE GÊNERO. <https://www.facebook.com/mulhereseig/>>. Acesso em: 25 out. 2018.

EVANGÉLICAS PELA IGUALDADE DE GÊNERO. <<http://mulhereseig.com.br/>>. Acesso em: 25 out. 2018.

FRENTE EVANGÉLICA PELA LEGALIZAÇÃO DO ABORTO. [https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/?ref=br\\_rs](https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/?ref=br_rs)>. Acesso em: 25 out. 2018.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n.2, maio-ago. 2011, p. 238-258.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente – algumas considerações. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, maio-ago. 2011, p. 221-237.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes; ANJOS, Simony dos. Justificando. Coluna Féministas. Quem são as (fé)ministas? Disponível em: <<http://www.justificando.com/2018/01/15/quem-sao-as-feministas/>> Acesso em: 26 out. 2018.

VATICANO. Declaração Dignitatis Humanae sobre a liberdade religiosa. Disponível em: < [http://w2.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_po.html](http://w2.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html)>. Acesso em: 26 out. 2018.

## **ANEXOS**

**ANEXO A — Discurso proferido por uma das feministas cristãs na Marcha das Mulheres, realizada em março/2018, no centro do Rio de Janeiro**

*Saúdo todas as irmãs que estão aqui hoje com a gente.*

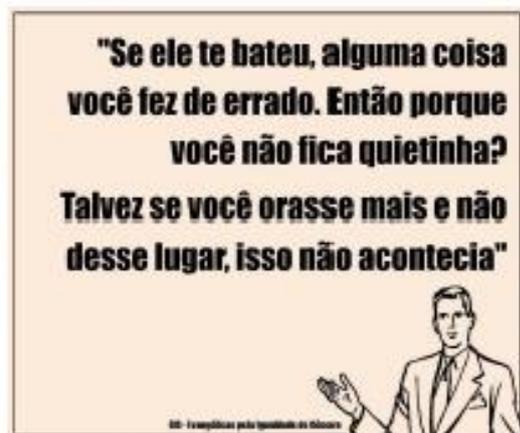
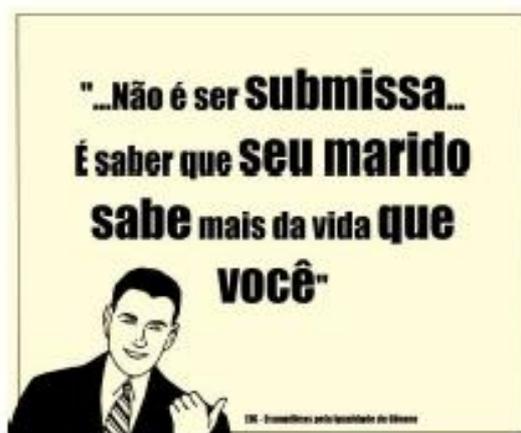
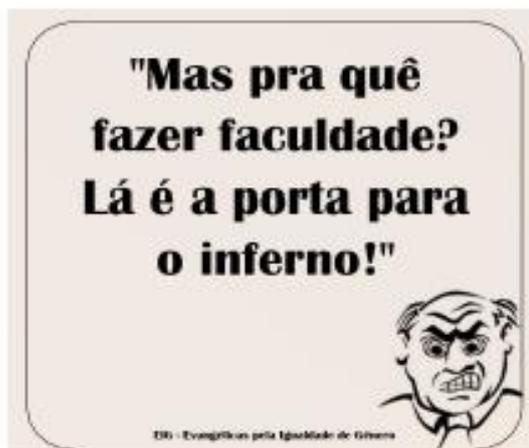
*Num país em que a maioria das mulheres estão nas igrejas, nós como feministas, mas também como cristãs, estamos nos levantando para lutar contra a desigualdade de gênero, onde exatamente os movimentos sociais não querem chegar e não chegam.*

*Em uma sociedade onde as mulheres são constantemente exploradas e violentadas, muitas só renovam sua fé na igreja e com suas irmãs ou em Deus. Mesmo com o fundamentalismo religioso lutando pesadamente para apagar nossas vozes, a primavera feminista tem acontecido em nossas igrejas. E cada vez mais claro, elas querem se levantar para a luta.*

*Queremos pautar uma espiritualidade voltada para os direitos humanos, porque acreditamos que o nosso líder de fé, Jesus, também pautou sua vida no empoderamento daqueles a sua volta.*

*Queremos também que outras meninas encontrem o feminismo como nós encontramos no meio de fé. Então, a gente tá junta nesse 8 de março. Pela vida das mulheres, pelo Estado laico, contra a Frente Parlamentar Católica, contra a Bancada Evangélica e por todas as mulheres, para serem livres.*

ANEXO B — Frases da campanha *hashtag* IgrejaSemMachismo, realizada pelo grupo Evangélicas pela Igualdade de Gênero, em outubro/2017, na rede social *Facebook*



**ANEXO C – Quadro 1 – Respostas das católicas feministas ao questionário virtual aplicado no grupo Feministas Cristãs/RJ, na rede social Facebook**

	<b>Resposta 1</b>	<b>Resposta 2</b>
Qual a sua faixa etária?	35 a 39 anos	25 a 29 anos
Qual a sua renda mensal familiar?	De 2 a 3 salários	De 3 a 5 salários
Assinale a opção que melhor descreve a sua situação:	Trabalho e me sustento	Trabalho e recebo auxílio financeiro familiar
Quando a cor/raça, você se declara:	Preta	Branca
Qual é o seu estado familiar?	União estável	Noiva
Qual é a sua orientação sexual?	Heterossexual	Bissexual
Você considera que compreende parte da população:	Urbana	Urbana
Com quem você reside atualmente?	Com esposo/a ou companheiro/a	Com pai e/ou mãe
Quantas/os filhas/os você tem?	Não tenho filhas/os	Não tenho filhas/os
Qual é a sua formação?	Ensino Superior Completo	Pós-graduação <i>latu sensu</i>
Qual é a sua profissão?	Empresária	Tradutora
Você frequenta alguma igreja/instituição religiosa?	Sim	Sim
Você frequenta mais de uma igreja/instituição religiosa?	Não	Não
Você é membro de alguma igreja/instituição religiosa?	Sim	Não
Se a resposta acima for Sim, escreva o nome da sua igreja/instituição religiosa:	Igreja Católica – Comunidade de Vida Mariana	Católica
Na igreja/instituição religiosa em que é membro, você exerce alguma função específica?	Sim	Não
Se a resposta acima for Sim, qual função específica você exerce?	Coordenadora de comunidade de vida e partilha	-----
Você se considera:	Denominacional (frequenta ou integra igreja/instituição religiosa)	Não denominacional ou pós-denominacional (não frequenta ou não integra igreja/instituição religiosa)
Você se considera:	Cristã	Cristã

Você se considera:	Católica apostólica romana	Católica
Você se identifica enquanto feminista?	Sim	Sim
Seu primeiro contato com o debate feminista se deu por meio:	Sempre ouvi na minha casa	Da Universidade
Por qual meio você acompanha o debate feminista?	Grupos de amigas	Redes sociais
Considera-se que as autoras abaixo, nacionais e estrangeiras, escrevem ou escreveram a partir de uma perspectiva feminista. Marque uma ou mais alternativas que correspondam aos nomes com os quais você já teve contato total/parcial com as suas obras:	Angela Davis, Chimamanda Ngozi Adichie, Djamilia Ribeiro, Lélia Gonzalez, Márcia Tiburi, Simone de Beauvoir	Angela Davis, Chimamanda Ngozi Adichie, Djamilia Ribeiro, Judith Butler, Márcia Tiburi, Simone de Beauvoir
Você considera que os feminismos (no plural, devido a multiplicidade de suas vertentes) trouxeram novas formas de pensar o ser mulher em sua relação dentro e fora das igrejas/instituições religiosas?	Sim	Sim
Se a resposta anterior for Sim, quais assuntos você considera que a discussão se tornou possível ou foi repensada entre as mulheres evangélicas, a partir de uma perspectiva feminista? Marque uma ou mais alternativas:	Autonomia corporal, casamento, dominação masculina, gênero, machismo, maternidade, misoginia, patriarcado, relação sexual, sexualidade, submissão, trabalho doméstico, trabalho remunerado, violência doméstica	Autonomia corporal, casamento, classe, divórcio, dominação masculina, esfera privada, esfera pública, gênero, homofobia, interrupção da gravidez, interseccionalidade, machismo, maternidade, misoginia, patriarcado, política, raça, relação sexual, religião, sexualidade, submissão, trabalho doméstico, trabalho remunerado, violência, violência doméstica
Você integra ou participa de outro grupo/coletivo	Sim	Não

feminista, além do Feministas Cristãs/RJ?		
Se a resposta acima for Sim, escreva o(s) nome(s) desse(s) grupo(s)/coletivo(s) feminista(s):	Cervejeiras feministas	-----
Qual é a sua atuação nesse(s) grupo(s)/coletivo(s)?	Não participo ativamente das discussões	-----

Fonte: Elaboração própria a partir das respostas do questionário virtual (2018).

**ANEXO D – Adesivos alertando sobre o uso consciente da água colados no espelho de um dos banheiros femininos do Anexo II do Supremo Tribunal Federal**

