

RELIGIÃO, LAICIDADE E ESFERA PÚBLICA: UM DEBATE A PARTIR DE ENTREVISTAS COM “FEMINISTAS CRISTÃS” COMO CONTRIBUTO PARA O ESTADO DEMOCRÁTICO BRASILEIRO

RELIGION, SECULARISM AND THE PUBLIC SPHERE: A DEBATE BASED ON INTERVIEWS WITH "CHRISTIAN FEMINISTS" AS A CONTRIBUTION TO THE BRAZILIAN DEMOCRATIC STATE

Karen de Sales Colen¹
Eder Fernandes Monica²

RESUMO: O presente artigo, valendo-se de pesquisa empírica, analisa os sentidos emancipatórios buscados por mulheres que se apresentam publicamente como “feministas cristãs”. Para tanto, parte das concepções da teoria crítica sobre emancipação e esfera pública, postas em diálogo com as teorias feministas deliberativas, especialmente a de Nancy Fraser, que servem para examinar as entrevistas realizadas com seis “feministas cristãs” no ano de 2018. Assim, a revisão bibliográfica dos conceitos referidos e a realização de entrevistas semiestruturadas foram os métodos escolhidos para a pesquisa. Como resultado, argumenta-se que os sentidos emancipatórios buscados, quando transformados em questões públicas, precisam manter o seu caráter político e contribuem para o aprofundamento da democracia no Brasil.

Palavras-chave: esfera pública; emancipação; “feministas cristãs”; Estado Democrático Brasileiro.

ABSTRACT: This article, using empirical research, analyzes the emancipatory senses sought by women who publicly present themselves as "Christian feminists". To this end, it is based on the conceptions of critical theory about emancipation and the public sphere, put into dialogue with deliberative feminist theories, especially that of Nancy Fraser, which serve to examine the interviews conducted with six "Christian feminists" in 2018. Thus, the bibliographical review of the concepts mentioned and the realization of semi-structured interviews were the methods chosen for the research. As a result, it is argued that the emancipatory senses sought, when transformed into public issues, need to maintain their political character and contribute to the deepening of democracy in Brazil.

Keywords: public sphere; emancipation; “Christian feminists”; Brazilian democratic state.

¹ Doutora e mestra em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF). Integrante dos Grupos de Pesquisa “Sexualidade, Direito e Democracia” e “Sujeições e Subjetividades no Direito” (UFF) e do Núcleo de Pesquisa em “Tecnologias, Subjetividades e Decolonialidade” (UEMG). Advogada. E-mail: karencolen@id.uff.br

² Doutor em Direito (Universitat de València). Doutor em Sociologia e Direito (PPGSD/UFF). Professor adjunto da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. Coordenador do Grupo de Pesquisa “Sujeições e Subjetividades no Direito”: <https://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/8362460313373148>. E-mail: ederfm@id.uff.br



1 INTRODUÇÃO

Muito se debate sobre a relação entre a religião e a vida pública. A religião não pode ser vista como pertencente tão somente ao campo privado, segundo a concepção liberal moderna mais tradicional, mas como elemento que constantemente permeia a arena pública, a exemplo das correntes implicações das relações entre política e religião na sociedade brasileira. Nesse sentido, há um grande interesse acadêmico por essas relações, levantando-se novas questões sobre os limites entre a esfera pública e a privada e sobre as implicações de conteúdos religiosos no âmbito público e político.

Seguindo a problemática levantada, realizaremos um estudo sobre o estado da arte de pesquisas que tomem por categorias a modernidade, a laicidade, a religião e a secularidade. Além disso, levantaremos dados de pesquisa empírica³ realizada para analisar os sentidos emancipatórios buscados por mulheres que se identificam como “feministas cristãs” e suas implicações na esfera pública brasileira, já que esse grupo tem ligações profundas com os posicionamentos da esquerda política brasileira e demonstram um ponto de tensão com o neoconservadorismo cristão⁴ presente no cenário político do País.

O artigo é estruturado da seguinte forma. O primeiro item descreve a metodologia utilizada para realizar a pesquisa acima mencionada, seguido da apresentação dos conceitos de emancipação e esfera pública na teoria crítica discursiva e seus avanços por meio das interpretações conferidas por Nancy Fraser, autora escolhida para o debate a respeito da esfera pública. O terceiro e último ponto analisa alguns discursos das aqui intituladas “feministas cristãs”, a partir das categorias selecionadas: descobrir-se feminista,

³ Os dados empíricos expostos fazem parte de uma pesquisa mais ampla realizada no âmbito do Mestrado em Ciências Jurídicas e Sociais sob o título “RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA: sentidos emancipatórios das evangélicas feministas à luz da teoria feminista deliberativa” (2019).

⁴ O neoconservadorismo é uma nova configuração do conservadorismo observado na América Latina e possui como dimensões: afinidades entre pessoas evangélicas e católicas; “juridificação” da moralidade; operacionalização em cenários democráticos; transnacionalidade de campanhas; e relação com o neoliberalismo. Sobre esse assunto, confira: Biroli, Vaggione e Machado (2020) e Brown (2006).

espaço de fala, autonomia corporal e laicidade do Estado brasileiro. Essas categorias servirão para demonstrar como estão se operando os elos entre a religião cristã e a política, por intermédio do debate intitulado no presente artigo como “feminista cristão”. Assim, trabalhamos com a hipótese de que a intersecção entre religião e política nem sempre tem um único sentido, isto é, o de ser absorvido pela religião em detrimento da laicidade e dos parâmetros republicanos, pois tem relação profunda com os próprios conteúdos das pautas mais importantes do momento e são operados pelas mais variadas vertentes religiosas, com posicionamentos políticos diversos.

Assim, o objetivo principal é o de contribuir para a sedimentação de um debate mais substancial a respeito da esfera pública brasileira e da normatividade dos sentidos dos nossos direitos políticos, de nossa liberdade religiosa e da laicidade do Estado, apontando suas limitações e seus potenciais emancipatórios quando destacamos a inserção da religião cristã na esfera pública, utilizando o marco teórico da teoria deliberativa de Nancy Fraser para analisar as entrevistadas do grupo das “feministas cristãs”.

2 PERCURSOS METODOLÓGICOS DA INVESTIGAÇÃO

Em relação ao recorte geoespacial da pesquisa, considerou-se o cenário brasileiro, onde se percebe que, ao analisar o plano empírico estudado, há uma recepção de teorias e militâncias feministas por parte de mulheres cristãs que se intitulam como “feministas cristãs”⁵, teorias essas que serão apresentadas no decorrer do artigo. Elas conjugam as identidades cristã e feminista e baseiam, nesses dois elementos, os seus argumentos em prol dos direitos das mulheres⁶. E embora se valham, na maioria dos casos, da teologia feminista⁷ cristã, esse não será o prisma de nossa análise, tampouco se pretende compreender a viabilidade da coexistência de ambas as identidades: ser feminista e ser

⁵ Veja-se, por exemplo, a seguinte reportagem: Dip (2019). Atualmente, Simony dos Anjos integra o coletivo Rede de Mulheres Negras Evangélicas.

⁶ Recentemente publicaram um livro sobre religião e direitos reprodutivos. Veja: Tostes e Ribeiro (2019).

⁷ Conforme descreve o Dicionário de Teologia Feminista, essa teologia é “parte e é reflexo de um movimento das mulheres que não buscam apenas sua equiparação jurídica, social e religiosa, mas também a transformação das estruturas patriarcais e do pensamento androcêntrico”.

cristã. Partiu-se, portanto, da abordagem “êmica”, isto é, aquela que trabalha a partir da visão local e da perspectiva das pessoas entrevistadas (Rosa; Orey, 2012).

A pesquisa empírica foi realizada por meio de observação participante, anotação em diário de pesquisa e realização de entrevistas. A entrevista, base para construção desse artigo, é uma das formas de interação entre as pessoas, em que a entrevistadora consegue obter informações diretamente da entrevistada, a partir de perguntas previamente formuladas ou elaboradas no decorrer do diálogo. Nesse caso, dentre as formas de entrevistas mais utilizadas nas Ciências Sociais — estruturada, semiestruturada, aberta, projetiva, entrevista com grupos focais e histórias de vida — foi escolhida a entrevista semiestruturada. 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, garantindo uma maior adaptabilidade ao contexto do momento da entrevista e possibilitando coletar informações imprevistas e resolver eventuais dúvidas (Boni; Quaresma, 2005).

Das seis entrevistas, duas foram realizadas via *Skype*⁸, 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) 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*, atendendo aos objetivos desta pesquisa.

No entanto, uma das entrevistas foi feita via *e-mail*, por dois motivos: problemas na prestação do serviço de *internet* e viagem de pesquisa por parte da entrevistada, o que resultou na urgência em realizar a entrevista pelo meio mais viável naquelas circunstâncias. 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*,

⁸ Tais entrevistas foram realizadas na modalidades *on-line* pelo fato de as entrevistadas, ao tempo do contato com a entrevistadora, residirem fora do Estado do Rio de Janeiro.

como forma de comunicação interpessoal assíncrona — aquela em que ocorre a troca de mensagens com intervalos de tempo imprevisíveis (Costa; Dias; Luccio, 2008).

A definição sobre com quem realizar as entrevistas semiestruturadas se deu a partir do campo. Foram entrevistadas mulheres que possuíam engajamento social e político na luta pelos direitos humanos, especialmente no diálogo com mulheres evangélicas de diferentes comunidades de fé; e que se apresentavam publicamente enquanto “feministas cristãs”⁹. Três entrevistas foram realizadas com mulheres que participaram dos encontros do evento *Ruah – ser mulher e a fé*; duas entrevistadas foram prestadas por integrantes da *Frente Evangélica pela Legalização do Aborto* (FEPLA); e uma entrevista foi efetuada com uma das participantes do *Festival pela Vida das Mulheres*, realizado em 2018. Todas as entrevistadas assinaram um termo de consentimento livre e esclarecido autorizando a utilização das informações prestadas para fins da pesquisa, documento em que se resguardou o anonimato das interlocutoras e o acesso às gravações de áudio e a transcrição de cada entrevista¹⁰.

Os cinco encontros de “Ruah” aconteceram na cidade de Niterói/RJ e foram organizados por cinco mulheres — três mulheres brancas e duas mulheres negras — que se conheceram no âmbito religioso. O evento, produzido de agosto a novembro de 2017, teve como eixos temáticos feminismos, sociedade contemporânea e igreja cristã. Além disso, o encontro com as integrantes da FEPLA aconteceu na Marcha das Mulheres (8M), realizada no centro da cidade do Rio de Janeiro, em 8 março de 2018. Por último, o Festival pela Vida das Mulheres¹¹ ocorreu em Brasília, de 3 a 5 de agosto de 2018, em razão da audiência pública, no Supremo Tribunal Federal, sobre a matéria discutida na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 442¹².

⁹ Apesar dos debates a respeito das limitações desse conceito, justamente pelas tensões presentes entre os feminismos e o cristianismo, usamos a identificação utilizada pelas próprias entrevistadas.

¹⁰ O termo de consentimento livre e esclarecido assinado pelas entrevistadas e pelas autoras do artigo, bem como os áudios e as transcrições das entrevistas foram disponibilizados por e-mail a cada uma das entrevistadas.

¹¹ A programação do Festival pode ser acessada em: <https://www.facebook.com/events/1679233825465542/>. Acesso em: 8 ago. 2023.

¹² A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442 foi ajuizada pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), em março de 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

A ordem de apresentação das entrevistas foi organizada cronologicamente e a denominação de cada entrevistada seguiu a sequência alfabética, já que foram resguardadas as suas identidades. Nesse sentido, o perfil das seis “feministas cristãs” entrevistadas no ano de 2018 pode ser consultado abaixo de acordo com: a idade; a declaração sobre raça e orientação sexual¹³; a filiação ou pertença religiosa; e o primeiro meio de contato com os feminismos:

a) Entrevistada A: 29 anos; branca; heterossexual; Igreja Batista Betânia e Igreja Batista do Caminho; grupo na rede social *Facebook*;

b) Entrevistada B: 27 anos; branca; heterossexual; não frequente; universidade;

c) Entrevistada C: 23 anos; negra; bissexual; Igreja Batista do Caminho; coletivos feministas e instituição religiosa por meio de discussões a partir da teologia feminista;

d) Entrevistada D: 47 anos; parda; heterossexual; Igreja Batista do Pinheiro; não informado;

e) Entrevistada E: 24 anos; branca; não fluida; Igreja Metodista; livro “A mulher independente”;

f) Entrevistada F: 34 anos, negra; heterossexual; Igreja Evangélica Congregacional; autoras associadas a teologia feminista.

A percepção das categorias de análise a partir das entrevistas se deu da seguinte forma. As entrevistas foram transcritas em sua integralidade, na maioria das vezes, a depender das informações prestadas. Depois de lidas, analisadas e identificadas quais seriam as categorias a serem trabalhadas, foram divididas por cores para facilitar a distinção dentre o que foi transcrito — ressalta-se que, nas transcrições, as menções entre colchetes foram acrescentadas pelas autoras desse artigo para melhor compreensão sobre o que foi narrado. Assim, as categorias de análise dos sentidos emancipatórios identificados foram marcadas com as seguintes cores: descobrir-se feminista (laranja);

voluntária da gravidez. O acompanhamento processual da ação pode ser realizado por meio do seguinte sítio eletrônico: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5144865>. Acesso em: 8 ago. 2023.

¹³ A pergunta sobre a orientação sexual das entrevistadas surgiu por meio da participação nos encontros “Ruah”, em que a temática foi suscitada entre as mulheres cristãs que participavam do evento. Como a pesquisadora de Mestrado também se identificou como mulher quanto a sua identidade de gênero, a mesma compartilhada pelas demais, as entrevistadas não se sentiram desconfortáveis com o questionamento sobre a orientação sexual.

espaço de fala (roxa); autonomia corporal (azul) e laicidade do Estado brasileiro (amarela). A ordem de apresentação dessas categorias não teve a pretensão de sugerir uma hierarquia entre os sentidos emancipatórios buscados, pois teve apenas finalidade organizacional.

Para o desenvolvimento da pesquisa recorreu-se aos conceitos de emancipação e esfera pública na teoria crítica discursiva, segundo as interpretações de Nancy Fraser. O primeiro, para identificar quais eram os sentidos emancipatórios buscados pelas “feministas cristãs”; o segundo, para analisar as suas implicações na esfera pública brasileira. Em síntese, o objetivo desse percurso metodológico é extrair elementos para a construção de uma percepção mais aprofundada sobre a normatividade de nossa esfera pública e do exercício de nossos direitos de cidadania e participação política, dentro dos limites correntes entre Estado e religião, mantendo os padrões aceitáveis para um estado democrático de direito baseado nas premissas da laicidade. Para o avanço da análise, escolhemos a teoria discursiva de Nancy Fraser, por ser uma das autoras feministas de maior destaque na temática e porque sua obra atravessa, de modo significativo, os conceitos que elencamos para a sustentação da discussão.

3 EMANCIPAÇÃO E ESFERA PÚBLICA NA TEORIA CRÍTICA DISCURSIVA DE NANCY FRASER

A teoria crítica da sociedade tem como escopo o “trabalho humano” como interesse comum em uma “organização social racional”. Enquanto a teoria tradicional busca definir conceitos que se pretendem universais para abarcar todos os acontecimentos de uma determinada área, a teoria crítica parte de elucidaciones abstratas e específicas para desenvolver, dialeticamente, as “questões humanas” na realidade histórica em que estão inseridas. Assim, para a teoria crítica, as categorias genéricas ‘mercadoria’ e ‘valor’, por exemplo, são pensadas em termos relacionais, de modo que o teórico-crítico centra sua análise no “efeito regulador da troca”, base da economia burguesa. Nesse sentido, tendo como objetivo a organização racional da sociedade, caracteriza-se como “face intelectual” do processo histórico de emancipação do indivíduo em razão da dominação de classe (Horkheimer, 1983, p. 117-154).

A questão de poder e dominação diz respeito à relação entre a classe dominante e o proletariado — a classe produtiva. Nesse sentido, nas duas orientações da teoria crítica, emancipação da dominação de classe e adoção de um “comportamento crítico”, estaria a base para uma sociedade emancipada. Haveria uma possibilidade emancipatória que, ao mesmo tempo, poderia ser obstruída pela organização social vigente (Horkheimer, 1983, p. 155-161).

Sobre esse assunto, Jürgen Habermas¹⁴ escreveu que a teoria crítica não deveria mais se ancorar na realidade das sociedades capitalistas, tendo em vista que não seria possível reconhecer as tendências reais de emancipação. O autor pontua que a “razão instrumental” quando se associou ao poder, renunciou a sua capacidade crítica. E enquanto essa racionalidade tenderia ao controle de pessoas e objetos para a reprodução material da vida, Habermas reafirmou a opção pelo modelo da “razão comunicativa”, um tipo de ação voltada para o “entendimento” (Habermas, 1998; 2012).

Por “entendimento” compreende-se um comum acordo que é racionalmente motivado e perseguido pelos participantes das interações comunicativas. A “prática 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 desse “entendimento” (Habermas, 2012, p. 138-147).

Tal “entendimento” é construído intersubjetivamente no “mundo da vida” (*Lebenswelt*), que é o cenário do “agir comunicativo” onde 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” (*Öffentlichkeit*), por sua vez, é uma das características do “mundo da vida” (Habermas, 2012, p. 138-147, 496-497). Essa esfera enquanto instância em que se torna possível problematizar os assuntos de interesse geral que antes eram monopolizados pela

¹⁴ O autor é comumente associado a teoria crítica como integrante da segunda geração da Escola de Frankfurt — um grupo de pesquisadores que se reuniam nessa cidade alemã e criaram o Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*), em 1920, vinculado a Universidade de Frankfurt. Sobre esse assunto, confira: Hansen e Monica (2015).

Igreja e pelo Estado, não pode ser compreendida como “instituição”, “organização” ou “sistema”. É uma “rede” para a comunicação de conteúdo e de decisões, em que “os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados”, a ponto de se constituírem em “opiniões públicas” reunidas em temas específicos (Habermas, 1997, 2003).

A “esfera pública” é 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 uma arena indefinida quanto aos conteúdos e aos indivíduos e grupos que nela podem constar, estando suspensas as suas diferenças sociais. Não por acaso, o autor sugere o modelo “procedimental” de democracia em alternativa ao paradigma liberal e republicano. Em sua proposta, 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. Em vista disso, a opinião pública modificada em poder gerado pela via comunicativa, de acordo com procedimentos democráticos, não poderia “dominar”, mas tão somente “direcionar” o uso do poder administrativo para determinados canais (Habermas, 2002).

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 advêm de outras esferas públicas — formais, como a Administração Pública e, informais, como reuniões de condomínio —, é nesse paradigma que se concretiza a normatividade da esfera pública deliberativa. Diante disso, percebe-se que, para o autor, a “razão comunicativa” está assentada na realidade das sociedades contemporâneas.

Ocorre que o exame dessas relações sociais e as suas formulações teóricas são criticadas por autoras que escrevem a partir de perspectivas feministas¹⁵, em razão de o autor não ter incluído o gênero como categoria de análise. Uma dessas autoras é Nancy Fraser, frequentemente associada ao campo das teorias feministas deliberativas, cujos trabalhos de teoria crítica são altamente marcados pelas obras de Habermas. A autora, escolhida como marco teórico do nosso debate, rearticula o dualismo social habermasiano

¹⁵ Além de Nancy Fraser, podem-se mencionar as autoras Iris Marion Young e Seyla Benhabib.

entre “sistema” e “mundo da vida”, sustentando a diferenciação entre os mecanismos econômicos e culturais, como se verá a seguir.

3.1 Contribuições de Nancy Fraser aos conceitos de emancipação e esfera pública

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 estadunidense 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).

Nancy Fraser (1987 [1985]; 1987) afirmou em diferentes escritos que o modelo habermasiano de esfera pública e democracia tem deficiências empíricas, pois não consegue alcançar as diferentes dimensões da dominação masculina nas sociedades modernas. O questionamento da autora se centra nas questões de gênero, interpretando a obra de Habermas a partir da perspectiva da ausência dessas questões para verificar o que é e que não é crítico em sua teoria social. Sua formulação sobre “esfera pública”, por exemplo, não seria satisfatória, necessitando de uma reconstrução crítica para poder teorizar sobre os limites das democracias existentes.

Uma das principais críticas é a de que Habermas teria idealizado a esfera pública burguesa como “o público”, possivelmente por não ter analisado outras esferas que não fossem liberais ou burguesas. Apresentando uma concepção de arena pública em que todas e todos interagem entre si como se fossem social e economicamente iguais, afastou-se a análise de que mulheres brancas e negras — e os homens negros — são, sob o ponto de vista estrutural, impedidos de participarem como iguais. Desse modo, sugere que a eliminação das desigualdades é condição *sine qua non* para a paridade de participação, hipótese na qual a teoria crítica deveria visibilizar o modo como a desigualdade social contamina a esfera pública e a própria interação discursiva (Fraser, 1997).

Propõe, ademais, que deveria ser permeada por “contra-públicos subalternos” e por uma multiplicidade de públicos. Esses públicos alternativos, a partir da “fala com a sua própria voz”, seriam capazes de construir espaços discursivos paralelos em que não só se apresentariam diferentes valores e retóricas discursivas, mas também seriam formuladas interpretações sobre suas identidades, seus interesses e suas necessidades. A “participante” da esfera pública é quem pode definir o que é e o que não é de interesse comum e, para que a participação não seja obstaculizada por concepções de privacidade econômica e familiar que exclua assuntos considerados como “privados”, a teoria crítica também deveria repensar os limites entre o público e o privado (Fraser, 1987).

Nesse sentido, demarcar a questão de gênero permite a identificação de que há papéis sociais demarcados para mulheres e homens. Em algumas sociedades capitalistas, a “identidade” masculina está ligada a seu papel de provedor do lar. Isso explicaria, por exemplo, o porquê de as mulheres receberem um salário inferior, ainda que executem as mesmas funções laborais de um homem. Além disso, a função de consumidor, que liga a família à economia capitalista, estabeleceria um vínculo em meio a “identidade feminina”, já que a divisão sexual do trabalho determina que elas comprem e preparem bens e realizem serviços para o consumo doméstico. O papel de cidadão, por sua vez, que vincula o Estado à esfera pública de formação da opinião, não seria 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, p. 50-53).

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, não resta dúvida: 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, p. 38-65).

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 por homens requer uma transformação nas relações entre as esferas doméstica, econômica, estatal e pública-política, atentando-se às questões relacionadas aos papéis de gênero e com ditas instituições (Fraser, 1987, p. 38-65).

Essa emancipação, caracterizada como “não-dominação” é tida como outra face da luta social, que objetiva superar as diversas formas de dominação enraizadas em diferentes âmbitos da sociedade. Nesse sentido, o projeto de emancipação das mulheres deve considerar a conjuntura em que estão presentes as “forças do mercado”. A emancipação é a dimensão que deve mediar os conflitos entre mercado (plano econômico), proteção social (plano estatal) e a própria emancipação (plano social). Esse seria um caminho para ampliar a interpretação e a luta das lutas das mulheres por justiça social (Fraser; Gordon, 2015).

4 SENTIDOS EMANCIPATÓRIOS BUSCADOS PELAS “FEMINISTAS CRISTÃS” ENTREVISTADAS

Partindo do conceito de emancipação como “não dominação” (Fraser; Gordon, 2015), a pesquisa empírica possibilitou a compreensão de quatro sentidos emancipatórios buscados pelas “feministas cristãs” entrevistadas. O primeiro foi categorizado como descobrir-se feminista, com o objetivo de apresentar como as mulheres cristãs se descobrem, se percebem ou se tornam feministas e o que isso acarreta em suas vivências dentro e fora dos espaços religiosos. Ao que tudo indica, dizer que se é mulher cristã e feminista significa buscar por reconhecimento, passando pelo sentido de ser mulher (gênero), de ser cristã (pertença religiosa) e feminista (posicionamento político). É “uma questão de reconhecer as atitudes” e de enxergar que há “mulheres putas feministas¹⁶ dentro do universo da igreja, mas que não são reconhecidas assim, primeiro, por serem mulheres” (Entrevistada B).

¹⁶ Embora a expressão “mulheres putas feministas” tenha o sentido de “mulheres muito feministas” para a Entrevistada B, pode-se ampliar a compreensão para o fato de que parte dos feminismos são proibicionistas por entender que a prostituição é elemento da dominação masculina. E, nesse caso, o “feminismo cristão” tem semelhanças com essa exclusão diante do “feminismo central”.

Pode ser feita uma analogia ao sentido de reconhecimento proposto por Fraser (2009, 2015), em relação ao gênero ter um viés “cultural-discursivo”. Essa perspectiva permite 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* (Fraser, 2015, p. 189-206, 2009, p. 11-39). Assim, o ser mulher em espaços religiosos enfrenta o “androcentrismo” como injustiça de gênero, em que se costuma privilegiar o que é visto como masculino. Ser “cristã feminista” ou “feminista cristã” é um reconhecimento que parece estar mais associado ao ato de se identificar e de ser identificada e reafirmar uma identidade religiosa de cunho político.

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

[...] Porque, 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. [...] E eu acho que o que minha mãe faz é extremamente feminista, porque ela juntou outras mulheres iguais a ela. [...] Então, minha mãe faz esse grupo e ali elas trocam sobre casamento, filhos, trabalho, sobretudo. E não tem essa coisa de nomenclatura feminista (Entrevistada B).

Ser feminista não implica, necessariamente, uma declaração pública, pois algumas mulheres, de acordo com a Entrevistada B, podem ser classificadas como feministas mesmo que não se identifiquem assim. E isso porque “um feminismo que fica mais midiático” (Entrevistada B), parece vender a ideia de que feminismo é “se libertar dos homens, se libertar da casa” (Entrevistada B), sem politizar o debate sobre as desigualdades de gênero operadas nas relações sociais estabelecidas também no espaço doméstico. Não por acaso, Fraser (1987, p. 38-65) 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 cuidador de crianças e idosos — também devem estar em disputa.

As entrevistadas C e E, ao afirmarem, respectivamente, que “a conexão com o mundo fica diferente quando se entende a relação de opressão que existe sobre você” e que “a religião serve para oprimir”, ambas demonstram suas percepções sobre as injustiças de gênero se manifestarem não só na forma de dominação, mas também de opressão. Sendo essa categoria central no discurso político dos movimentos sociais emancipatórios — socialistas, feministas, negros, LGBTQIA+ —, a opressão, analisada sob o ponto de vista estrutural, faz parte da experiência social de todos os indivíduos, estando presente em normas, hábitos e símbolos da sociedade e implica relações entre grupos (Young, 2000). Desse modo, o “discurso da opressão” (Young, 2000) também é verificado quando as “feministas cristãs” refletem sobre o meio social e religioso em que estão inseridas.

Por esse motivo, as mulheres cristãs que se declaram feministas formam grupos de acolhimento e de “refúgio” (Entrevistada E). Elas formam um “grupo social” (Young, 2000) que não compreende meramente um coletivo de pessoas, mas um coletivo que compartilha uma identidade — “feminista cristã”. Essa identidade individual, tomando a ideia da ação comunicativa de Habermas (2012), é resultado da interação linguística e prática. Então, nesses grupos, compartilham-se características e consequências de determinadas ações na sociedade. Juntas, elas dão suporte umas às outras e compartilham questionamentos quanto às práticas e as relações sociais estabelecidas no ambiente religioso.

Essas relações sociais são operadas com base em questões de gênero:

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 xeque o poder

vigente. [...] Somos abusadas espiritualmente, e são essas violências que a teologia feminista denuncia em seus diversos ramos (Entrevistada E).

A “mulher na igreja” (Entrevistada E) parece ser 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” (Entrevistada E) 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. Dessa forma, a emancipação é um dos caminhos para politizar o debate do que se entende por espaço privado e mais, para transpor os próprios limites que demarcam o que é considerado como público e como privado.

Além disso, “não falar, não pensar, não sentir” (Entrevistada E) guarda relação com a noção de “papel de cidadão” e ser “bela, recatada e do lar”, com a concepção de “papel de trabalhador” e de “consumidor” nas sociedades capitalistas. Todos esses papéis são demarcados por questões de gênero, de modo que as mulheres não participam da esfera pública em igualdade de condições com homens; o trabalho doméstico e o cuidado de crianças e pessoas idosas não é considerado como trabalho, não sendo remunerado e; a divisão sexual trabalho determina que as mulheres comprem e preparem bens para o consumo da família (Fraser, 1987, p. 38-65). Esse trabalho não remunerado, inclusive, é o pilar das formas modernas de subordinação das mulheres (Young, 2000; Benhabib, 2007).

Uma das perguntas da entrevista semiestruturada dizia respeito, especificamente, sobre como os feminismos poderiam contribuir para a emancipação das mulheres cristãs. Como resposta, a Entrevistada F relatou aspectos relacionados a “carreira”, a “independência”, ao “casamento” e a “maternidade”, que foram categorizados como autonomia corporal. 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” heterossexual, tem-se a ideia de que ele é o trabalhador provedor, que recebe um salário que mantém os dependentes (Fraser, 1987, p. 38-65). Só que a autonomia também está ligada a não ver o casamento e a maternidade como “compulsórios” (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. Desse modo, mais uma vez, aponta-se a necessidade de se refletir e discutir, criticamente, sobre as “normas de gênero” sob o prisma da justiça, a fim de superar a divisão e determinação do que pode e do que não pode ser atribuído e exercido por mulheres e homens. As “hierarquias de gênero” impostas nos contextos econômico, jurídico, político e social também podem ser verificadas no âmbito religioso.

Não só os encontros pessoais em eventos que reúnem “feministas cristãs”, mas também grupos na rede social *Facebook*¹⁷, constituíram-se como esferas públicas informais que possibilitaram a discussão sobre sexualidade por parte de mulheres que conhecem e entendem o viver sob “dogmas” (Entrevistada A). Quem não “conviveu ali dentro” parece não ter a dimensão de como pode ser difícil conversar com outras mulheres sobre “sexo antes do casamento” e “sexo casual”. Isso reforça a noção de “grupo social” (Young, 2000), pois elas compartilham as mesmas experiências, dúvidas e inquietações, isto é, uma “identidade” em comum.

Superadas as barreiras culturais e materiais de acesso a essa rede social, essa esfera digital de discussão, em que se tem uma noção de “rede” e não de “massa” (Melo, 2013, p. 460-468), propicia a formação da opinião. Há uma reconfiguração da concepção habermasiana clássica de esfera pública, já que as reivindicações podem não ser compartilhadas. Ademais, o *Facebook* como meio utilizado para marcar eventos entre as “feministas cristãs” serviu para demonstrar como a *Internet* possibilitou o acesso de novas atrizes e de novos atores no debate público e político, em nível local, regional e global. “Feministas cristãs” de todo o território nacional, com as devidas condições culturais e materiais, podem ter contato com outras mulheres de diferentes Estados que partilham dos mesmos interesses, formando um “grupo social” tal como propôs Iris Young (2000).

E essa conexão pode ser estendida a nível global, porque grupos e páginas do *Facebook* e em outras plataformas digitais também compartilham uma perspectiva religiosa e feminista. Existe um movimento transnacional de mulheres católicas e evangélicas pela justiça social e de gênero. São articulações em rede, tais como as redes

¹⁷ Os grupos não são mencionados para preservar a identidade das pessoas participantes.

latino-americanas de *Católicas pelo Direito de Decidir*¹⁸ e de *Teólogas, Pastoras, Ativistas e Lideranças Cristãs* (TEPALI)¹⁹, bem como a *Associação de Teólogas Espanholas*²⁰, na Europa, que se mobilizam e podem se mobilizar juntamente com as *Evangélicas pela Igualdade de Gênero*²¹ e a *Frente Evangélica pela Legalização do Aborto*, no Brasil, em prol dos direitos humanos das mulheres e das pessoas dissidentes sexuais e de gênero. 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. 710-720).

Além disso, as entrevistadas inseriram uma nova temática à entrevista, analisada sob a categoria “espaço de fala”. Contudo, antes de se atingir esse ponto da entrevista, a condição de subalternidade da mulher cristã já havia sido apontada. A “submissão” é que parece relegar a mulher à essa posição, fruto de “um pecado que se chama patriarcado” (Entrevistada C). A interlocutora chamou atenção para o patriarcado que, a despeito de ser pensado como “pecado” ou como “nosso inimigo” (Entrevistada C), seria mais bem compreendido se pensado em termos de poder, como o poder exercido como “expressão da masculinidade”, nas palavras de Fraser (1987, p. 45).

A qualificação do “espaço de fala” também é vista sob o aspecto estrutural: é o da “sujeita” que interpreta a teologia e passa esse conhecimento adiante, ocupando “lugares estratégicos nas igrejas” (Entrevistada D). 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 (Entrevistada D). Assim, o “lugar de fala” foi considerado ora em termos de autorização discursiva ora como espaço físico e simbólico do qual as mulheres foram excluídas — o “púlpito” (Entrevistada A).

O púlpito ser “uma coisa assim fálica [...] que fica ali no meio, no lugar mais alto” postula uma superioridade do que é visto como masculino, a tal ponto de que “as práticas

¹⁸ Além dos Estados Unidos, essa rede se articula nos seguintes países: Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Equador, Espanha, El Salvador, Nicarágua, México, Paraguai e Perú.

¹⁹ O sítio eletrônico pode ser acessado em: <https://www.tepali.org/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

²⁰ As atividades desenvolvidas pela Associação podem ser consultadas em: <https://www.asociaciondeteologas.org/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

²¹ O endereço eletrônico pode ser consultado em: <https://mulhereseig.wordpress.com/>. Acesso em 10 ago. 2023.

da igreja” chegam a ser “masculinizantes” (Entrevistada A). Nesse sentido, se a mulher é a sujeita subalterna, para ter o “direito de fala” (Entrevistada A), ela precisa assumir características que são tidas como masculinas — ser ativa, objetiva, racional e menos emotiva, por exemplo. A própria organização estrutural inviabiliza a participação das mulheres nos espaços de poder, de modo que o acesso a esse “lugar de fala” — “do púlpito, do ensino, do labor teológico” (Entrevistada E) — passa por duas dimensões da justiça, o reconhecimento e a representação (Fraser, 2009).

O plano do reconhecimento, como visto anteriormente, diz respeito a uma desigualdade de *status* ou “falso reconhecimento”, tendo uma dimensão cultural. A representação, por sua vez, tem caráter político. As fronteiras políticas e as regras decisórias funcionam de modo a negar a alguns indivíduos a possibilidade de participar como um par, em relação aos demais, na interação social — uma “falsa representação”. É uma dimensão política da justiça, em que o problema reside no pertencimento social, com a inclusão ou exclusão da comunidade. Reconhecimento e representação são, portanto, dimensões da justiça²².

Seguindo essas formulações teóricas, a “mulher na igreja” (Entrevistada E) não estaria em igualdade de condição com os homens, sendo preterida a elas a autorização para falar nos espaços de deliberação ou em que se passa uma mensagem a um público, como o púlpito. Essa conjugação do aspecto estrutural, físico e simbólico do lugar de fala foi tratada em termos de desigualdade de gênero e raça pela Entrevistada F. Ela apontou a necessidade de que haja “sensibilidade [por parte] da mulher branca” para observar a transversalidade das opressões nas questões de gênero, raça e classe. Mulheres brancas e negras precisam caminhar juntas nas lutas feministas e antirracistas. As propostas feministas são 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 (Crenshaw, 2001).

²² Fraser (2007, 2009) propõe que a teoria da justiça deve ser pensada de forma tridimensional: entrelaçando a dimensão política da representação, a dimensão econômica da redistribuição e a dimensão cultural do reconhecimento.

Por fim, a questão da laicidade do Estado Democrático de Direito brasileiro foi percebida em todas as falas das entrevistadas, que giraram em torno de disputas de narrativas entre agentes religiosos. Ao mesmo tempo em que a Entrevistada F não entende como “problema” ter um líder religioso ocupando cargos eletivos, ela não apoia essa prática, haja vista a “bancada evangélica [que] mistura as coisas”, a religião e a política. A título de exemplo, pode-se mencionar o manifesto “O Brasil para os Brasileiros” lançado pela *Frente Parlamentar Evangélica*, em 24 de outubro, na semana do segundo turno das eleições de 2018. O documento de sessenta páginas analisa a conjuntura do país e propôs, para a legislatura de 2019 a 2022, um planejamento fundamentado em quatro eixos: modernização do Estado, segurança jurídica, segurança fiscal e revolução na educação. E expôs que a base das suas proposições estaria alicerçada e seria guiada pela “fé evangélica”.

Pensando nisso e aprofundando o debate para a temática das mulheres na política, questionou-se sobre se faria diferença ter uma mulher cristã feminista nessa posição e sobre quais contribuições ela poderia trazer às mulheres em geral, naquilo que estivesse ao alcance de sua competência. O interesse nesse ponto adveio do fato da candidata a Deputada Estadual pelo Rio de Janeiro, Mônica Francisco, que foi eleita nas eleições de 2018, ter afirmado publicamente em campanha ser “pastora feminista” e “feminista de Jesus”.

A Entrevistada C destacou que é fundamental, para um Estado que é “supostamente laico”, que os políticos exerçam seus mandatos “a partir da laicidade”. A percepção é a de que legislação e política precisam ser pensadas para todas e todos. São “direitos laicos” (Entrevistada A), porque não prescindem de nenhuma religião e, nesse caso, abarcam a todo e qualquer indivíduo. Nesse sentido, sobre essa tensão entre religião e esfera pública, foi perguntado o seguinte: quando a Frente Evangélica pela Legalização do Aborto coloca em pauta elementos do texto bíblico para não condenar a prática da interrupção voluntária da gravidez, também não se pretende embasar uma legislação em aspectos religiosos?

A resposta se deu no sentido “do que é justo, [...] essencial e [...] humano” (Entrevistada A) para pensar a realidade concreta das mulheres, especialmente, das

mulheres negras, constantemente submetidas a situações de vulnerabilidade econômica e social. Assim, 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 (2007, 2009) sobre “falso reconhecimento”, de viés cultural e, sobre “injustiça distributiva”, de viés socioeconômico. Não há um imperativo para que a “igreja super rica” (Entrevistada A) tenha que redistribuir seus recursos com seus membros. E, a despeito dos trabalhos sociais realizados por igrejas evangélicas e católicas, o caminho a ser seguido em um Estado que se pretende laico seria o de modificar a ordem de *status* e a estrutura econômica da sociedade brasileira para minimizar as injustiças de gênero a que estão submetidas as mulheres, e que são ainda mais profundas se considerarmos os marcadores de raça, sexualidade e de pessoa com deficiência.

Ao nos voltarmos ao aspecto da presença e influência da religião cristã no espaço público constatamos que, dependendo da matéria a ser tratada, atrizes e atores religiosos também podem ser convocados a se manifestar. Foi o caso da audiência pública sobre o objeto da ADPF 442, realizada no Supremo Tribunal Federal, nos dias 3 e 6 de agosto de 2018. A manhã do segundo dia da audiência esteve reservada às exposições das pessoas representantes de diferentes segmentos religiosos²³. Na decisão de convocação da audiência pública, a Ministra Rosa Weber asseverou que a discussão que se colocou à apreciação e deliberação era um tema jurídico “sensível e delicado” apresentado à Corte por envolver “razões de ordem ética, moral, religiosa, saúde pública e tutela de direitos fundamentais individuais” (STF, 2018). Cada representante expôs um posicionamento a partir de sua crença e pertença religiosa e ainda não se sabe qual será o impacto dessas argumentações nos votos das Ministras e dos Ministros do Supremo.

²³ 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. Não estiveram presentes as expositoras e os expositores da Sociedade Budista do Brasil e da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro.

Mas o que há anos as pesquisas em diferentes áreas das Ciências Humanas e Sociais têm evidenciado é que 1) a laicidade tem relação histórica com a tensão entre o catolicismo e o Estado brasileiro²⁴, e que 2) o aumento do número do segmento evangélico, sobretudo pentecostal e neopentecostal, e 3) do “conservadorismo” (Almeida, 2017) e do “neoconservadorismo” (Biroli; Machado; Vaggione, 2020) quanto a temas afetos aos direitos humanos de mulheres e pessoas dissidentes sexuais e de gênero trouxeram mudanças na ocupação do espaço público — político-partidário e na mídia eletrônica (Mariano; Oro, 2013, p. 4-12). Pessoas evangélicas, católicas e laicas estão em constante disputa em meio a liberdade religiosa, que é o princípio fundamental da laicidade. O Estado brasileiro, a Igreja Católica e o segmento evangélico seguem mantendo relações de proximidade, sendo essa a “laicidade à brasileira” (Oro, 2011). E, seguindo essa tradição, as “feministas cristãs” conjugam os elementos religiosos e seculares em seus argumentos em prol dos direitos humanos, tensionando as fronteiras entre o religioso e o secular e entre a religião e a política.

5 CONCLUSÃO

A concepção habermasiana de esfera pública e democracia deliberativa e as suas interpretações pelas teorias feministas deliberativas, com suas críticas e contribuições, servem para analisar e criticar os desdobramentos de tais conceitos sob uma perspectiva de gênero. E se tornam centrais para compreender a produção de canais emancipatórios satisfatórios às mulheres e aprofundar os debates contemporâneos a partir das promessas da modernidade — liberdade e autonomia —, em um contexto em que mulheres religiosas, apresentando-se como “feministas cristãs”, explicitam seus posicionamentos sobre a sua relação com a sociedade, em prol de seus direitos, tensionando o sentido majoritário de interferência da religião na política, geralmente contrária aos posicionamentos feministas tradicionais.

As categorias acima mencionadas — descobrir-se feminista, autonomia corporal, espaço de fala e laicidade do Estado brasileiro — são categorias de análises selecionadas

²⁴ Sobre esse assunto, veja: Oro (2011), Montero (2013) e Giumbelli (2013).

para fins desta pesquisa e não restringem quais são os sentidos emancipatórios buscados pelas “feministas cristãs”. 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 e crenças quando se conheceram os feminismos. A política feminista é comunitarista e as “feministas cristãs” também parecem seguir um sentido comunitário. Assim, o conteúdo das entrevistas deve ser lido menos como experiências individualizadas e mais como reflexos de um *lócus* social.

A possibilidade de compartilhamento desses diferentes saberes, perspectivas e vivências com um sem-número de mulheres, para além dos muros das casas, igrejas e universidades, foi propiciada pela 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 no século XXI parece ser uma “quarta onda feminista”²⁵ em que novos feminismos da diferença se desenvolvem em campos transversalizados, por meio da articulação em rede e do ativismo *on-line*. As redes sociais *Facebook*, *Twitter* e *Whatsapp* são exemplos de novos ambientes de mobilização. O ativismo do *Facebook* como mencionado pela Entrevistada A, por exemplo, consegue atingir um nível global.

Nesse sentido, pode-se dizer que as “feministas cristãs” construíram públicos alternativos. 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, pode resultar no seu potencial emancipatório. Dessa forma, compreendemos que a esfera pública brasileira deve se abrir a uma rede heterogênea de pessoas e debates públicos e os seus processos de

²⁵ Sobre a “quarta onda feminista”, confira: Matos (2010, 2014) e Hollanda (2018).

comunicação também devem incluir manifestações de ativistas e militantes feministas religiosas, para compreender de forma mais ampla a influência da opinião pública.

Portanto, sendo necessário que as mulheres e as “feministas cristãs” 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. Os sentidos emancipatórios buscados, quando transformados em questões públicas, precisam manter o seu caráter político. E isso porque 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. 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.



REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 50, 2017.
- AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio. Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. **DADOS**, Rio de Janeiro, v. 47, n. 4, p. 703-728, 2004.
- ASOCIACIÓN DE TEÓLOGAS ESPAÑOLAS. Disponível em: <https://www.asociaciondeteologas.org/>. Acesso em: 10 ago. 2023.
- BENHABIB, Seyla. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. *In*: MELO, Rúrion Soares; WERLE, Denilson Luis (org.). **Democracia deliberativa**. São Paulo: Esfera Pública, 2007 [1996].
- BIROLI, Flávia; VAGGIONE, Marco Juan; MACHADO, Maria das Dores Campos. **Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- BONI, Valdete; QUARESMA, Silvia Jurema. Aprendendo a entrevistas: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Tese**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 68-80, jan./jul. 2005.
- BRAGA, Adriana; GASTALDO, Édison. Variações sobre o uso do Skype na pesquisa empírica em comunicação: apontamentos metodológicos. **Revista Contracampo**, Niterói, v. 24, n. 1, p. 4-18, jul. 2012.

BROWN, Wendy. "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization." **Political Theory**, New York, v. 34, n. 6, 690-714, dec. 2006.

CAMPILLO, Neus. Feminismo y teoría crítica de la sociedad. In: CAMPILLO, Neus; BARBERÁ, Ester (coord.). **Reflexión multidisciplinar sobre la discriminación sexual**. Valencia: NAU llibres, 1993. p. 19-38.

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**, Rio Grande do Sul, v. 1, n. 22, p. 36-43, 2008.

DIP, Andrea. Uma feminista na igreja. **Pública**, 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/05/uma-feminista-na-igreja/> Acesso em: 8 ago. 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, ano 10, p. 171-188, 1. sem. 2002.

EVANGÉLICAS PELA IGUALDADE DE GÊNERO. Disponível em: <https://mulhereseig.wordpress.com/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

EVANGÉLICAS PELA LEGALIZAÇÃO. Disponível em: <https://www.instagram.com/evangelicaspelalegalizacao/>. Acesso em: 8 ago. 2023.

FACEBOOK. Festival Pela Vida das Mulheres: 3 a 6/08 – Brasília. Disponível em: <https://www.facebook.com/events/1679233825465542/>. Acesso em: 8 ago. 2023.

FRASER, Nancy. Que é crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e o gênero. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (coord.). **Feminismo como crítica da Modernidade**. Trad. Nathanael da Costa Caixeiro. São Paulo: Editora Rosa dos Tempos, 1987. 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"**. Trad. 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: FRASER, Nancy. **Fortunas del Feminismo: Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal**. Trad. Cristina Piña Aldao. Quito: Traficantes de sueños, 2015 [2001]. p. 189-206.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 291-308, maio/ago. 2007 [2005].

FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em mundo globalizado. **Lua Nova**, São Paulo, n. 77, p. 11-39, 2009 [2005].

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. Trad. Cristina Piña Aldao. Quito: Traficante de sueños, 2015. p. 109-138.

GIUMBELLI, Emerson. O que é um ambiente laico? Espaços (inter)religiosos em instituições públicas. **Cultura y Religión:** Revista de Sociedades en Transición, Chile, v. 7, n. 2, p. 32-47, jun./dez. 2013.

GOSSMANN, Elisabeth; MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth *et al.* (org.). **Dicionário de Teologia Feminista.** Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** Trad. Ana Maria Bernardo *et al.* 2. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2. ed. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo:** racionalidade da ação e racionalização social. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMO Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro** – estudos de teoria política. Trad. George Sperber e Paulo Astos Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. v I. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HANSEN, Gilvan Luiz; MONICA, Eder Fernandes. A teoria crítica sob o prisma discursivo de Habermas. *In:* BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José (org.). **Direito & Teoria Crítica.** Birigui: Boreal, 2015. p. 398-414.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista:** arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HORKHEIMER, Max. Filosofia e teoria crítica. *In:* BENJAMIN, HABERMAS, HORKHEIMER, ADORNO. Textos escolhidos. **Coleção Os Pensadores.** Trad. José Lino Grunnewald *et al.* 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 155-161.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. *In:* BENJAMIN, HABERMAS, HORKHEIMER, ADORNO. Textos escolhidos. **Coleção Os Pensadores.** Trad. José Lino Grunnewald *et al.* 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 117-154.

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. **Cultura y Religión:** Revista de Sociedades en Transición, v. 7, n. 2, p. 4-12, jun./dez. 2013.

MATOS, Marlise. Movimento e Teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do Sul global? **Revista de Sociologia e Política,** Paraná, v. 18, n. 36, p. 67-92, jun. 2010.

MATOS, Marlise. A quarta onda feminista e o campo crítico-emancipatório das diferenças no Brasil: entre a destradicionalização social e o neoconservadorismo político. **ANPOCS,** 38º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, p. 1-28, out. 2014.

MELO, Thiago. Convergência mediática, debate político e esfera pública na Internet. **SOPCOM**. 8ª SOPCOM: “Comunicação Global, Cultura e Tecnologia”, 2013. p. 460-468.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Cultura y Religión: Revista de Sociedades en Transición**, Chile, v. 7, n. 2, p. 13-31, jun./dez. 2013.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente – algumas considerações. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, maio/ago. 2011.

ROSA, Milton; OREY, Daniel Clark. O campo de pesquisa em etnomodelagem: as abordagens êmica, ética e dialética. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 38, n. 4, p. 865-879, out./dez. 2012.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Arguição de descumprimento de Preceito Fundamental 442. **Decisão de convocação de audiência pública**. Relatora Ministra Rosa Weber. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/audienciasPublicas/anexo/DespachoConvocatoriointer rupcaoGravidez.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2023.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL Processos. **ADPF 442**. <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5144865>. Acesso em: 8 ago. 2023.

TEPALI. Início. Disponível em: <https://www.tepali.org/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

TOSTES, Angelica; RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **Religião, corporeidade e direitos reprodutivos**: outras vozes dentro da fé cristã. São Paulo: Annablume, 2019.

YOUNG, Iris Marion. Las cinco caras de la opresión. In: YOUNG, Iris Marion. **La justicia y la política de la diferencia**. Trad. Silvina Álvarez. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000. p. 71-113.

COLEN, Karen de Sales; MONICA, Eder Fernandes. Religião, laicidade e esfera pública: um debate a partir de entrevistas com “feministas cristãs” como contributo para o Estado Democrático brasileiro. **RBSD – Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 11, n. 2, p. 73-98, maio/ago. 2024.

Recebido em: 31/10/2023

Aprovado em: 20/04/2024