

ONDE O ALTAR NÃO ACOLHE OS PÉS: GEONARRATIVAS FEMININAS E (IN) VISIBILIDADE NA ASSEMBLEIA DE DEUS EM UNIÃO DOS PALMARES - AL

Rafael de Lima Silva

● Doutorando em Geografia (UECE) e Bolsista Capes, Mestre em Dinâmicas Territoriais e Cultura (UNEAL), especialista em Teologia e História das Religiões (FAVENI), Antropologia Cultural e Social (Focus) e em Espiritualidade Pentecostal (FUV). Licenciado em Geografia (UNEAL) e graduando em Ciências das Religiões (FUV). Integrante do Laboratório de Estudos em Geografia Cultural (LEGEC), do Laboratório de Estudos de Vulnerabilidade Socioambiental (LEVSA), do Grupo de Estudos sobre Religião, Gênero, Violências: Direitos Humanos e Educação (REGEVIDHE) e do Grupo de Estudos Compreender (Ensino Religioso na Educação Básica).

● E-mail: rafaellimma2017@gmail.com

Otávio José Lemos Costa

● Pós-Doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutor em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Professor Associado da Universidade Estadual do Ceará, lecionando no curso de graduação e no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UECE. Coordenador do Laboratório de Estudos em Geografia Cultural - LEGEC. Desenvolve pesquisas na área de Geografia Cultural.

● E-mail: otavio.costa@uece.br

RESUMO

Este artigo investiga as percepções e experiências femininas em uma das congregações da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em União dos Palmares-AL, cujas ressonâncias apontam para a conformação simbólica através da atuação nos espaços eclesiais da igreja. A partir de uma abordagem fenomenológico-hermenêutica, buscando dialogar de maneira interdisciplinar acerca da temática da religião, a pesquisa analisa os dados obtidos em um questionário aplicado a 18 mulheres de perfis diversos. Observa-se que, apesar do amplo engajamento feminino em atividades e lideranças setoriais, persiste a exclusão simbólica do púlpito e uma interpretação majoritariamente patriarcal dos papéis de gênero. A análise busca compreender como as mulheres vivenciam, tensionam e ressignificam o sagrado a partir de seus corpos, experiências e silenciamentos.

Palavras-chave: Gênero; Espaço sagrado; Territorialidade; Pentecostalismo.

ABSTRACT

This article investigates women's perceptions and experiences in one of the congregations of the Evangelical Assembly of God Church in União dos Palmares, Alagoas, whose resonances point to symbolic formation through their activities in the church's ecclesiastical spaces. Using a phenomenological-hermeneutic approach, seeking to engage in an interdisciplinary dialogue on the topic of religion, the research analyzes data obtained from a questionnaire administered to 18 women with diverse backgrounds. It is observed that, despite the broad female engagement in sectoral activities and leadership, symbolic exclusion from the pulpit and a largely patriarchal interpretation of gender roles persist. The analysis seeks to understand how women experience, tension, and resignify the sacred based on their bodies, experiences, and silences.

Keywords: Gender; Sacred space; Territoriality; Pentecostalism.

RESUMEN

Este artículo investiga las percepciones y experiencias femeninas en una de las congregaciones de la Iglesia Evangélica Asamblea de Dios en União dos Palmares, Alagoas, cuyas resonancias apuntan a la formación simbólica a través de sus actividades en los espacios eclesiales de la iglesia. Utilizando un enfoque fenomenológico-hermenéutico, buscando entablar un diálogo interdisciplinario sobre el tema de la religión, la investigación analiza datos obtenidos de un cuestionario administrado a 18 mujeres de diversos orígenes. Se observa que, a pesar de la amplia participación femenina en actividades y liderazgo sectorial, persiste la exclusión simbólica del púlpito y una interpretación mayoritariamente patriarcal de los roles de género. El análisis busca comprender cómo las mujeres experimentan, tensionan y ressignifican lo sagrado a partir de sus cuerpos, experiencias y silencios.

Palabras clave: Género; Espacio sagrado; Territorialidad; Pentecostalismo.

INTRODUÇÃO

A Assembleia de Deus, como uma das maiores denominações pentecostais do Brasil, configura-se como espaço privilegiado para a observação dos processos interativos de gênero na religião. A membresia é composta em sua maioria por mulheres. Em União dos Palmares-AL, aplicamos questionário com 11 perguntas a um grupo de 18 mulheres de diferentes idades, formações e trajetórias, a fim de compreender como o espaço religioso é experienciado por elas. O objetivo é descrever e interpretar suas percepções acerca do sagrado, do corpo, da liderança e das formas de participação feminina na igreja. A pesquisa ancora-se na fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur e no conceito de territorialidade de Robert Sack.

Os estudos de religião têm avançado bastante. Em se tratando de estudos geográficos, a discussão sobre gênero e espacialidade tem recebido enorme contribuição de autoras importantes: Gillian Rose, Linda McDowell, Banu Gökarişel, Doreen Massey, Pamela Moss, Liz Bondi, Gill Valentine, Joanne Sharp, Mona Domosh, Kay Anderson, Nancy Duncan, Joseli Maria Silva e Kamila Klingorová. De todas as autoras supracitadas, a última foi extremamente importante, pois discute a relação entre gênero e religião de maneira específica. Por isso, resolvi fazer uso de um de seus artigos.

Por meio de leituras da obra *Tempo e Narrativa*, de Paul Ricoeur, é possível compreender a experiência religiosa como narrativa encarnada, através da qual os atuantes sociais reconstruem a si mesmos pela escuta das Escrituras. Robert Sack me forneceu insights sobre territorialidade como controle simbólico do espaço, permitindo uma reflexão sobre o monopólio masculino do púlpito. Por fim, lendo *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty e *Espaço Sagrado*, de Gil Filho, cheguei à compreensão de que o corpo da(o) atuante é um catalisador do sagrado.

Selecionamos uma das 31 congregações da Igreja para realizarmos esta pesquisa inicial. Utilizamos uma abordagem qualitativa, de base fenomenológico-hermenêutica, por meio da qual foram aplicados questionários com 11 questões a 18 mulheres. As perguntas abordaram percepções sobre espaço sagrado, expressão corporal da fé, liderança feminina, uso das Escrituras, mudanças nas pregações e aceitação do pastorado feminino. As respostas foram analisadas à luz dos referenciais teóricos supracitados.

ASSEMBLEIA DE DEUS EM TERRITÓRIO ALAGOANO

O município de União dos Palmares se encontra na Região Imediata homônima, no interior de Alagoas. Considerado um dos principais municípios, possui uma densidade demográfica de 141,02 habitantes por km², com uma população de 59.280 habitantes, de acordo com o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), em 2022. Considerada como cidade central da antiga Microrregião Serrana dos Quilombos, constituída outrora por 7 municípios: União dos Palmares, Viçosa, São José da Laje, Ibateguara, Santana do Mundaú, Chã Preta e Pindoba. Vide na figura 1 o mapa da nova configuração imediata de regiões em Alagoas.

Figura 1: Mapa das Regiões Imediatas de Alagoas

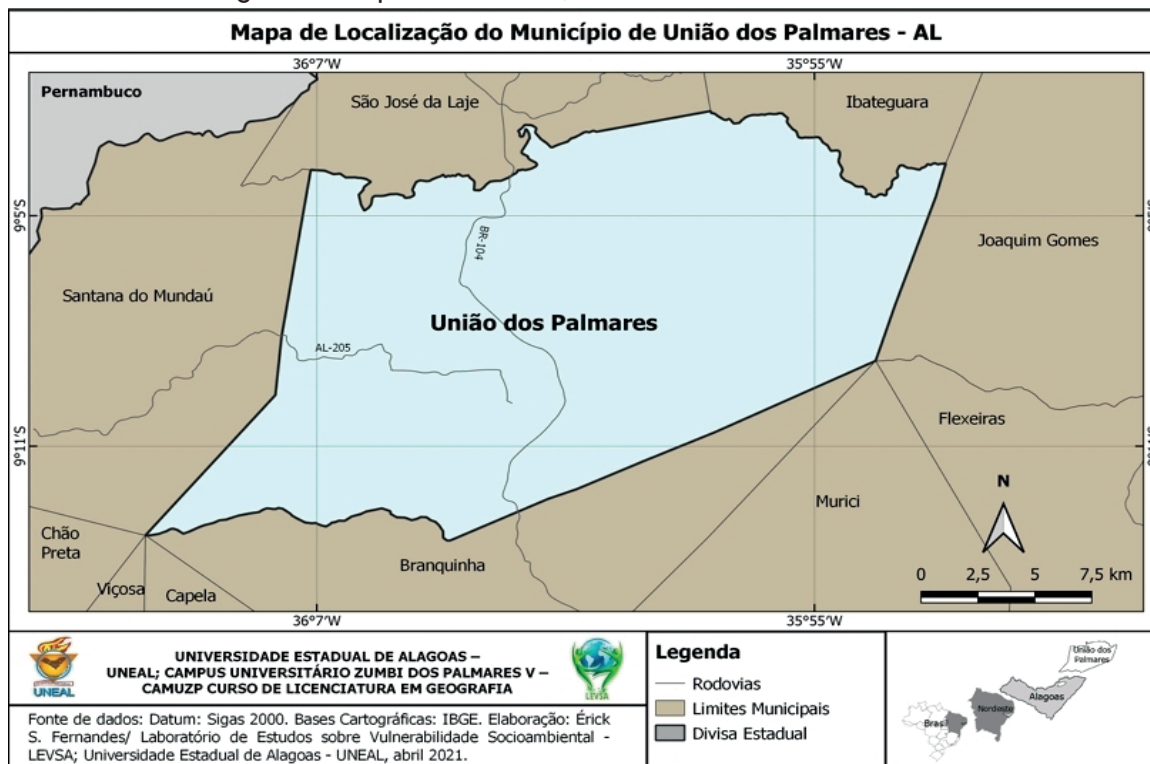


Fonte: IBGE, 2017.

A Igreja Evangélica Assembleia de Deus teve sua origem no Brasil em 1910, com a chegada de Daniel Berg e Gunnar Vingren, mais precisamente em Belém do Pará. De acordo com Alencar (2010), ambos os suecos, não tinham dinheiro nem mesmo sabiam o idioma. Berg trabalhava na indústria para sustentar Vingren que estudava Língua Portuguesa. Após a tentativa de disseminação da mensagem do pentecostalismo, ambos foram convidados a se retirar da Igreja Batista. Embora haja duas versões sobre essa ruptura, os pentecostais defendem que ambos foram excomungados de forma ilegal com um grupo de irmãos e irmãs, originando a Igreja Missão da Fé Apostólica, cuja implantação ocorreu em 1911.

Todavia, foi somente em 1915 que o casal de missionários Otto e Adina Nelson chegaram em Alagoas, celebrando o primeiro culto no dia 25 de agosto. O primeiro templo foi inaugurado 7 anos depois, em 22 de outubro de 1922. Aproximadamente 25 anos depois, segundo o testemunho de membros locais da Assembleia de Deus, pregadores leigos do distrito de Rocha Cavalcante iniciam trabalhos de evangelização, dando origem a Assembleia de Deus em União dos Palmares, em 1947. Não há registros documentais que corrobore com as oralidades. Todavia, o pastor do campo eclesástico confirmou que a origem da igreja local aconteceu exatamente assim.

Figura 2: Mapa de Localização de União dos Palmares - AL



Fonte: Érick Fernandes, 2021.

CARTOGRAFANDO EXPERIÊNCIAS

A análise das experiências de mulheres na Assembleia de Deus em União dos Palmares-AL baseou-se em uma abordagem fenomenológico-hermenêutica e geográfica, buscando compreender como elas vivenciam o espaço eclesial e constroem sua participação simbólica, corporal e espiritual nos ritos. A observação inicial mostrou que, embora numerosas e atuantes, as mulheres permanecem restritas a certas zonas do templo, sobretudo fora do púlpito, o que tornou a metáfora de que o altar “não acolhe os pés” femininos uma síntese da territorialidade vivida: presença intensa, porém limitada.

A Geografia da Religião, na perspectiva da fenomenologia do espaço vivido, tem incorporado a categoria gênero como chave interpretativa. Klingorová (2015) reforça que espaços sagrados são atravessados por normas de gênero que regulam quem pode falar e onde, contribuindo para a manutenção de desigualdades. Essa gramática hierárquica se expressa no templo, onde o púlpito se torna território de autoridade simbólica, alinhando-se à noção de territorialidade como controle espacial em Sack (1986). Ricoeur (2010) oferece bases para compreender o entrelaçamento entre corpo, linguagem e narrativa, enquanto Gil Filho (2008) destaca o caráter simbólico da religião e o papel da linguagem na formação de uma metanarrativa que se inscreve nos corpos através de gestos e normas. Merleau-Ponty (2011) lembra que o corpo é a fonte da percepção e da ação, articulando espaço vivido e mundo. Barr (2022) situa essas desigualdades na base patriarcal que estrutura a sociedade e suas instituições.

A pesquisa, qualitativa e fenomenológico-hermenêutica, utilizou questionários semiestruturados aplicados a 18 mulheres, envolvendo temas como organização do espaço sagrado, corpo, leitura bíblica, liderança, usos e costumes e pastorado feminino. As respostas foram tratadas como geonarrativas, isto é, relatos enraizados no espaço habitado e na experiência.

Os resultados revelam um grupo majoritariamente composto por mulheres acima dos 35 anos, casadas, mães e com escolaridade fundamental ou média. Apenas duas possuem especialização. A maioria já ocupa funções como professoras da Escola Bíblica, líderes do Círculo de Oração ou organizadoras de eventos, indicando trajetórias longas de pertencimento. Em termos fenomenológicos, são corpos experientes que carregam marcas de negociações simbólicas, práticas litúrgicas e afetividades. Com Ricoeur (2010), compreende-se que essas narrativas articulam tempo vivido e memória compartilhada, conferindo sentido ao espaço eclesial.

A predominância de mulheres mais velhas evidencia uma cartografia da tradição. Muitas testemunharam fases rígidas da denominação e foram formadas dentro desse *ethos*, constituindo aquilo que Gil Filho (2008) chama de conformação simbólica. Essas mulheres expressam um corpo-narrativo moldado por doutrinas, discursos e práticas reiteradas. Já o grupo jovem, embora menor, revela sinais de deslocamento simbólico, mencionando maior liberdade e mudanças nos ensinamentos.

Essas diferenças geracionais expressam modos distintos de habitar o espaço e interpretar a fé. As gerações mais antigas tendem a sacralizar mais rigidamente o altar, a vestimenta e a liderança masculina, enquanto as mais jovens, mesmo sem contestar abertamente a estrutura, exibem maior abertura hermenêutica e espacial.

Por fim, seguindo McDowell (1996), que enfatiza o caráter relacional da geografia, priorizou-se a voz de mulheres *insiders*. Considerar seus relatos juntamente com dados familiares, escolares e profissionais permitiu delinear uma teoria do ponto de vista, na qual o corpo aparece como catalisador do sagrado e mediador das experiências. As geonarrativas recolhidas desenham, assim, um mapa de tensões e pertencimentos que revela como essas mulheres constroem territorialidades espirituais e modos de resistência dentro da tradição pentecostal.

O ALTAR COMO TERRITÓRIO INTERDITADO

Organização Igualitária dos Espaços no Templo

Pergunta: “Em sua opinião, os espaços do templo são organizados de forma igualitária entre homens e mulheres?”

Resultados:

Resposta	Número de Mulheres	Observações
Sim	10	2 mencionaram que houve mudança recente
Parcialmente	3	1 destacou: “nunca vi uma mulher sentar no altar”
Não	5	1 disse: “no púlpito só os homens podem sentar”

Tabela 1: Organização Igualitária dos Espaços no Templo

Um dos temas centrais nos estudos da religião é o espaço sagrado, entendido como expressão da consciência religiosa e como gramática da função simbólica que organiza a relação entre sujeitos e mundo. Essa linguagem simbólica, como observa Julien Ries (2008, p. 10), constitui um vocabulário religioso que territorializa a experiência, articulando dimensões ideográficas, incorporando símbolos e imagens ao longo da história, e nomotéticas, pautando padrões de relação entre pessoas e espaço. Tanto Cassirer (1998) como Eliade (2008) compreendem esse processo como uma morfologia da consciência, capaz de atribuir valores a objetos, lugares e pessoas.

A vivência no templo confirma essa dimensão, legitimando pertencimento e identidade e configurando-se como forma simbólica espacial que articula a comunicação territorial da religião (Sack, 2009, p. 21). Os símbolos são produzidos e regulados por agentes do sagrado, orientando critérios do que é considerado “de Deus” ou “do mundo” (Rosendahl, 2009; Deffontaines, 1948, p. 7-8). A comunidade religiosa, enquanto grupo que compartilha fé, costumes e práticas, estrutura sua relação com o sagrado sobre fundamentos dogmáticos (Buber, 1987, p. 36).

Roberto Lobato Corrêa (2010, p. 7-10) observa que formas simbólicas se tornam espaciais ao integrarem fixos e fluxos, articulando políticas de localização e escala. Nessas dinâmicas, a competição religiosa em sociedades pluralistas, conforme explica Kong (2016, p. 8), pode gerar conflitos que atingem tanto dimensões religiosas quanto seculares. Em termos de escala, tais formas ultrapassam o local e constroem narrativas e memórias que reforçam identidades coletivas.

O templo, como lembra Bollnow (2008, p. 133), concentra o sentido do sagrado, funcionando como centro simbólico que agrega valores e normas orientadoras da comunidade. Apesar de material, seu significado é sempre mais que físico. Nesse contexto, quando questionadas se o templo é organizado de forma igualitária entre homens e mulheres, 10 entrevistadas afirmaram que sim, 3 responderam que parcialmente e 5 disseram que não. Suas geonarrativas revelam uma hierarquia espacial, na qual o púlpito é reservado, o altar é mais sagrado e as mulheres permanecem nas margens simbólicas da liturgia. Como afirmou uma delas: “No púlpito só os homens podem sentar.”

As respostas “não” e “parcialmente” evidenciam zonas de exclusão simbólica. O altar, entendido como território sagrado, não é acessível às mulheres, ainda que elas estejam fisicamente presentes no culto. Esse espaço é gênero-marcado, em consonância com as análises de Klingorová (2015) sobre territórios religiosos masculinizados. A frase “nunca vi uma mulher sentar no altar” expressa a naturalização dessa desigualdade, algo que pode ser lido, a partir de Paul Ricoeur (2010), como sedimentação simbólica que organiza o não-dito e estrutura a experiência.

As 10 respostas que afirmam igualdade parecem refletir uma leitura funcional mais do que estrutural do espaço. Isso se relaciona às práticas cotidianas: departamentos, círculo de oração, recepção, louvor. São áreas de atuação feminina, mas periféricas ao espaço central de autoridade. As mulheres podem servir e, por vezes, liderar, desde que permaneçam dentro dos limites simbólicos do território masculino.

Do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico, o templo aparece como lugar narrado, portador de símbolos, memórias e limites incorporados. O fato de muitas mulheres jamais terem se sentado no púlpito revela que o corpo feminino não se inscreve nesse espaço, não por ausência, mas por proibição tácita. Trata-se de um espaço estriado (Deleuze e Guattari, 2012, p. 191-228), segmentado e hierárquico, que regula quem pode aparecer e onde. Assim, o templo funciona como dispositivo de controle simbólico, no qual o espaço comunica, silencia e distribui posições.

As mulheres, portanto, ocupam o templo, mas não o dominam simbolicamente. Suas territorialidades são de serviço, não de governo. Mesmo quando há mudança, como narram duas entrevistadas que reconheceram transformações recentes, essa alteração permanece frágil e limitada. Nesse horizonte, as reflexões de Mary Daly em “A sociedade do espelho” (1997, p. 261) iluminam a condição feminina, mostrando como as mulheres são conduzidas a refletir e ampliar a figura masculina, embora sua força se encontre no ser autocomunicante, no Verbo (Daly, 1997, p. 264).

O CORPO COMO TERRITÓRIO

A maioria das entrevistadas afirmou sentir liberdade para expressar a fé com o corpo, mas a análise fenomenológico-hermenêutica mostra que essa liberdade é condicionada e espacialmente situada. Ela ocorre sobretudo nas fileiras e corredores, não no altar, onde a presença feminina é limitada e vigiada. O corpo feminino ocupa o templo, mas sob regras tácitas que regulam gestos, vestimentas e modos de aparecer.

Em diálogo com Paul Ricoeur (1996), que vê o corpo como mediador simbólico do ser, percebe-se que a experiência pentecostal (marcada por gestos, lágrimas, línguas e movimentos) não se distribui de forma igual entre homens e mulheres, nem em todos os espaços. A fala da feirante evidencia essa assimetria: no altar, corpos são contidos; nas bordas, há maior liberdade. Essa dinâmica confirma Klingorová (2015), para quem os territórios religiosos são estruturados por normas de gênero, permitindo liberdade nas margens, mas restringindo o corpo feminino nas zonas de autoridade.

A partir de Deleuze e Guattari (2012), pode-se dizer que o templo funciona como espaço estriado, no qual as mulheres produzem pequenas “linhas de fuga” por meio de seus movimentos, mas permanecem contidas pela hierarquia espacial. Assim, o corpo masculino habita naturalmente o altar, enquanto o corpo feminino é associado ao serviço, à intercessão e à obediência.

Quando questionadas sobre orientações de vestimenta e comportamento, 8 mulheres relataram já ter sido advertidas, 7 disseram que isso ocorreu raramente e 3 afirmaram nunca ter recebido orientações, embora todas atuem segundo normas que consideram apropriadas. Essa interiorização confirma que a vestimenta funciona como marcador simbólico da territorialização do corpo feminino. Como aponta Gil Filho (2013), discursos religiosos estruturam espacialidades e inscrevem-se nos corpos, produzindo uma estética da fé visível. Usar saia, por exemplo, torna-se símbolo de santidade e fidelidade doutrinária, mesmo sem base bíblica explícita, mas sustentado pela tradição assembleiana.

A conformação simbólica do corpo se dá pela repetição normativa. Mesmo quando não verbalizadas, essas normas produzem autodisciplina, o que Foucault chamaria de governo do corpo, e moldam identidades narrativas (Ricoeur, 1996). Os relatos de mulheres veteranas revelam tensões intergeracionais: renúncias estéticas, repreensões e processos de conversão corporal compõem uma ritualização da feminilidade cristã.

Do ponto de vista da geografia da religião, o corpo feminino se torna marcador espacial e moral dentro do templo, organizando territórios simbólicos (“as mais sérias”, “as vaidosas”, “as santas”). Assim, a expressividade corporal feminina é simultaneamente espaço de agência e contenção: há liberdade, mas dentro de fronteiras simbólicas que mantêm o altar como território masculino e regulam o corpo da mulher como lugar de obediência, vigilância e visibilidade controlada.

A CENTRALIDADE DO ALTAR

Pergunta: “Você considera que há lugares mais sagrados que outros dentro da igreja?”

Resultados:

Resposta	Número de Mulheres	Observações
Sim	13	2 citaram o lugar de oração pessoal (ajoelhar-se); 11 destacaram altar/púlpito
Não	5	Uma disse: “a minha casa já é sagrada”; outras afirmaram que toda a igreja é sagrada

Tabela 2: Existência de Lugares mais Sagrados na Igreja

A maioria das mulheres entrevistadas considera que há um lugar mais sagrado no templo — especialmente o altar ou púlpito. Essa percepção reforça a existência de uma centralidade simbólica do altar, que pode ser lida como um lugar de mediação entre o humano e o divino.

Na perspectiva da geografia da religião, como destacam Eliade (1992) e Sack (1986), o espaço sagrado é marcado por uma ruptura com o espaço profano. O altar funciona como um eixo que conecta a comunidade com o transcendente. Essa sacralização é, porém, hierarquizante: ela organiza o templo em zonas de maior ou menor sacralidade, e consequentemente, de maior ou menor poder simbólico. Isso está presente quando uma das mulheres afirma que “o púlpito só os homens podem sentar”, o que indica que o acesso ao centro simbólico da fé é também uma questão de gênero — o que reforça o espaço como estriado.

Por outro lado, duas mulheres disseram que o lugar mais sagrado é “onde dobramos os joelhos”. Essa resposta é altamente reveladora: nela, o sagrado não é definido arquitetonicamente, mas fenomenologicamente — a partir da experiência vivida com o divino. Trata-se de uma reversão simbólica da hierarquia do espaço, onde o sagrado não está mais no púlpito, mas no ato da entrega, da oração, da experiência íntima com Deus. É o que considero como ressemantização do espaço através da ação simbólica, pois aqui o corpo em oração cria o lugar sagrado (Ricoeur, 2003, p. 72). Essa visão subverte a estrutura tradicional do templo e se aproxima do conceito de espaço liso de Deleuze e Guattari (2012) — um espaço que não é previamente delimitado, mas se constitui no movimento, na oração, no gesto.

Outra fala significativa afirma que “a minha casa já é sagrada”. Aqui, temos uma ampliação do campo simbólico da sacralidade: o sagrado transborda o templo e penetra o cotidiano, o lar, a vida doméstica. Essa percepção rompe com a dicotomia templo/profano e ecoa uma fenomenologia do espaço existencial, como propõe Bollnow (2008), ao considerar que o espaço é vivido antes de ser concebido. Essa expansão do sagrado ao espaço doméstico pode ser lida como um movimento de ressignificação geográfica por parte das mulheres, que, tradicionalmente limitadas aos espaços periféricos da igreja, encontram no lar um altar próprio, um território espiritual íntimo, muitas vezes não regulado por lideranças masculinas.

A percepção de um lugar mais sagrado no templo revela tensões entre centralidade institucional e experiência vivida. Enquanto a maioria das mulheres ainda reconhece o altar como o centro sagrado — reflexo da doutrina institucional — outras subvertem essa lógica, colocando o sagrado no corpo que ora ou no lar que acolhe. Isso revela uma espiritualidade espacializada, mas não estática, capaz de produzir fissuras e ressignificações no espaço estriado da religião institucional.

A BÍBLIA COMO GEOSÍMBOLO NORMATIVO

Consideramos a Bíblia como um geossímbolo normativo. De acordo com Joel Bonnemaison (2005) e Ernst Cassirer (1998), as estruturas simbólicas possuem elementos carregados de valor coletivo, condensando significados profundos, servindo como elos identitários. Os geossímbolos exigem uma prática hermenêutica, tendo em vista que os seres humanos não vivem em um mundo puramente físico, mas sim em um universo simbólico, diluído na linguagem, expresso em valores e crenças.

Todas afirmam que a Bíblia é regra de fé e prática, mas algumas ressaltam dificuldades com certas interpretações. A unanimidade das respostas aponta para uma forte adesão afetiva, doutrinária e existencial ao texto bíblico como matriz da vida cristã. Porém, uma análise fenomenológico-hermenêutica requer ir além da constatação da concordância, interrogando como e em que termos essa influência se dá, especialmente no contexto de formação simbólica da identidade feminina religiosa.

Quando questionamos sobre a concordância com os ensinamentos, surgiram também fissuras: uma entrevistada disse que “há mensagens que diminuem a mulher.”

Segundo Paul Ricoeur (1996; 2015), os textos não apenas transmitem conteúdo: eles configuram mundos possíveis, estabelecendo mediações simbólicas entre o leitor e a realidade. A leitura da Bíblia, nesse sentido, não apenas informa, mas conforma — ou seja, modela simbolicamente o *ethos*, o comportamento, as emoções e os desejos. Para essas mulheres, a Bíblia não é um texto entre outros: é a Palavra com autoridade transcendente. Ela regula, orienta e fortalece, mas também institui papéis, prescreve condutas, e legitima estruturas — inclusive de gênero.

Ao afirmar que a Bíblia é a regra de fé e prática, as mulheres reproduzem uma hermenêutica comunitária tradicional, que muitas vezes não distingue o conteúdo universal do seu contexto cultural patriarcal de origem. Nesse ponto, a Bíblia é recebida tanto como Palavra de Deus quanto como instrumento simbólico de reprodução de territorialidades normativas do feminino — como o silêncio, a submissão, o recato.

Essa dimensão é essencial para compreender como a Palavra de Deus, mesmo sendo fonte de vida e consolo, também pode funcionar como vetor de silenciamento, dependendo de sua leitura. Trata-se das conformações simbólicas religiosas, onde a leitura de textos sagrados legitima papéis previamente determinados.

A fala da entrevistada que afirmou que “se a Bíblia não existisse, a natureza falava e mostrava a grandeza de Deus” introduz um elemento teológico-poético raro: a relação direta entre a criação e a revelação. Trata-se de uma experiência simbólica da natureza como extensão da Palavra, como propõe a teopoética — uma perspectiva onde Deus se revela também fora do texto, no mundo como texto vivo. Essa linha de fuga rompe a rigidez hermenêutica institucional e suaviza a experiência pessoal, compreendendo que o transcendente se encontra no cotidiano vivenciado.

A Bíblia, então, como geossímbolo, passa a ser um instrumento de territorialidade simbólica na vida dessas mulheres. Isso denota não um território neutro: é um espaço discursivo delimitado por doutrinas, lideranças, tradições e leituras hegemônicas, como adverte Robert Sack (1986) sobre os territórios morais.

A maneira como a Bíblia é ensinada, lida e vivida nas Assembleias de Deus influencia diretamente a autopercepção feminina, determinando comportamentos aceitáveis e idealizando uma identidade de mulher cristã que muitas vezes é menos produto da experiência existencial do que da repetição normativa de padrões históricos.

A influência da Bíblia na vida da mulher cristã não se dá apenas por sua leitura, mas pela forma como ela é interpretada, ensinada e diluída nos corpos, emoções e territórios simbólicos da fé. Ao mesmo tempo que liberta e fortalece, a Bíblia também disciplina e conforma, sendo tanto espelho de Deus quanto espelho cultural. A hermenêutica, portanto, torna-se fundamental para que essa influência seja também emancipadora e não opressiva, reveladora e não aprisionadora.

O (NÃO) RECONHECIMENTO DA LEGITIMIDADE DE LIDERAR

Quando questionadas sobre a presença e visibilidade da liderança feminina na igreja, 17 mulheres enfatizaram: “Somos maioria”; “Nos departamentos, Escola Bíblica, Círculo de Oração...” “Eu sou uma delas. Somos uma boa parte na liderança.” “Hoje vemos que as irmãs estão tomando mais espaço como líderes.”

A questão evidencia uma percepção amplamente positiva da participação feminina na liderança eclesial, especialmente em setores tradicionalmente ocupados por mulheres (círculo de oração, ensino bíblico infantil, visitas,

recepção). No entanto, uma leitura mais crítica e hermenêutica revela que tal presença, embora expressiva, ocorre em territórios previamente delimitados e simbolicamente secundários.

O reconhecimento da liderança feminina está associado, predominantemente, a funções de cuidado, ensino e acolhimento — papéis tradicionalmente atribuídos às mulheres também em esferas não religiosas. Isso indica que, embora haja reconhecimento institucional, as funções femininas permanecem territorializadas dentro de espaços que reproduzem o *ethos* da domesticidade e da submissão.

Esse padrão é bem explicado por Kamila Klingorová e Tomás Havlíček (2015), ao analisarem os territórios de gênero nas religiões institucionalizadas. Para os autores, o espaço religioso costuma ser masculinizado no topo da hierarquia, enquanto as mulheres são maioria na base e nas funções pedagógico-afetivas. Isso reforça a ideia de um espaço estriado por gênero, como pensam Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), onde o trajeto de ascensão feminina é bloqueado ou canalizado para zonas específicas.

Do ponto de vista da geografia da religião, o reconhecimento da liderança feminina pode ser compreendido como uma territorialidade permitida, no sentido de Robert Sack (1986): um uso do espaço que se torna legítimo a partir de normas e de autoridade reconhecida. As mulheres são autorizadas a liderar, desde que não invadam os territórios simbólicos centrais da autoridade masculina — como o púlpito, a presidência de cultos gerais, a ministração da Ceia ou a direção de congregações.

Assim, há presença, mas não há paridade simbólica. Isso é reforçado por outras respostas no questionário (como a da Questão 2, sobre acesso ao altar, e da Questão 11, sobre pastoras), onde as mulheres não se veem como legítimas ocupantes dos espaços de liderança máxima, mesmo quando reconhecem sua atuação em setores diversos.

Paul Ricoeur, em *Sí mismo como otro* (1996), propõe que o reconhecimento passa por três níveis:

1. O reconhecimento como identificação (reconhecer a mulher como líder);
2. O reconhecimento mútuo (reciprocidade entre iguais);
3. O reconhecimento de si na alteridade (ética da solicitude e justiça).

O que ocorre na maioria dos depoimentos é o nível 1: há identificação das mulheres como líderes, mas sem o reconhecimento da igualdade de autoridade, nem de sua legitimidade plena nos espaços centrais da instituição. O fato de muitas mulheres se dizerem líderes, mas simultaneamente refutarem a ideia de uma pastora, revela um reconhecimento parcial, hierarquizado e disciplinado.

A presença da mulher na liderança eclesial é real, mas territorializada. Ela é ampla nos departamentos femininos, infantis e de apoio, mas restrita nas esferas da autoridade máxima. O discurso da maioria reconhece essa atuação, mas ainda reflete os limites simbólicos e teológicos impostos à liderança plena da mulher na Assembleia de Deus.

A afirmação da liderança feminina, portanto, não é sinônimo de emancipação, mas pode ser compreendida como uma estratégia de resistência dentro dos moldes, ou, como diz Ricoeur (1996, p. 206), uma dialética entre o instituído e o instituinte, os governantes e os governados. O desafio hermenêutico está em distinguir presença de poder, e função de vocação, para que o reconhecimento não seja apenas estético ou funcional, mas ético e político.

MICROTERRITÓRIOS DE SOLIDARIEDADE

Das dezoito mulheres entrevistadas, seis afirmaram ter sido motivadas a liderar oração, atuar como recepcionistas, ensinar na escola bíblica ou pregar em outras cidades, ressaltando o apoio de esposas de dirigentes e de líderes do departamento feminino. Oito disseram não ter sido motivadas nem desmotivadas, mencionando desconforto em atividades majoritariamente masculinas ou afirmando que a motivação “vem de Deus”. Quatro relataram desmotivação, incluindo perseguição velada vinda do púlpito, pressão por ser esposa de presbítero e experiências difíceis de verbalizar (Sharp, 2009, p. 77).

Para Paul Ricoeur (2006, p. 203-210), o reconhecimento constitui a identidade, permitindo que o sujeito se veja no olhar do outro. Assim, quando uma mulher é incentivada por outra líder, ocorre um gesto simbólico que reinscreve sua trajetória nas geonarrativas da comunidade, fortalecendo sua vocação. A ausência de incentivo, porém, interrompe essa narrativa, reduzindo a presença feminina ao silêncio ou a papéis periféricos. A mulher que relatou perseguição ilustra

como o púlpito pode operar como aparato disciplinar: críticas veladas funcionam como poder pastoral (Foucault, 2008, p. 166), instaurando regimes de verdade (Foucault, 2014, p. 85-93) que moldam condutas coerentes com as tradições (Deffontaines, 1948, p. 5). Nesse processo, discursos religiosos territorializam a exclusão (Gil Filho, 2008).

Em contraste, o apoio vindo de outras mulheres cria microterritorialidades de cuidado, que funcionam como espaços alternativos de empoderamento. Essas redes formam conexões horizontais, rizomáticas, no sentido de Deleuze e Guattari (2011), abrindo frestas para que novas geonarrativas floresçam. Já as que dizem que sua motivação “vem de Deus” revelam, por um lado, maturidade espiritual e, por outro, uma lacuna institucional de reconhecimento.

A motivação feminina, portanto, não é estrutural, mas contingente, dependendo da liderança local e das relações pessoais. Persistem práticas desmotivadoras que fragilizam a inclusão das mulheres em espaços hierarquizados, produzindo geonarrativas marcadas tanto por acolhimento quanto por exclusão.

Quanto à influência das mensagens, dezesseis disseram ser impactadas, afirmando que elas inspiram, encorajam e ensinam. Uma observou que algumas mensagens “diminuem a mulher”. Duas afirmaram não perceber influência direta. A predominância de relatos positivos confirma o púlpito como território de enunciação formador de modos de vida, pois, como afirma Ricoeur (2010), a narrativa organiza o tempo e orienta a ação.

A observação de que certas mensagens diminuem a mulher evidencia a ambivalência do discurso religioso, capaz de edificar e ferir. Essa duplicidade se alinha à análise de Butler (2002, p. 38) sobre normas repetidas que, ao mesmo tempo, constituem e submetem. Mesmo quando há incentivo para atuação feminina, discursos específicos podem reforçar ideais de invisibilidade. Assim, as mensagens moldam identidades e afetos, mas também funcionam como mecanismos de vigilância e conformação moral. O desafio hermenêutico é discernir palavras que edificam e palavras que silenciam.

VIRADA HERMENÊUTICA? A MENSAGEM MUDOU?

Perguntei se elas perceberam mudanças no ensino da igreja sobre o papel da mulher cristã. 11 delas disseram que perceberam mudanças positivas em termos de poder pregar, cantar e liderar. Elas também destacaram que as pregações são contextuais (falam com elas de acordo com suas vivências). 4 mulheres disseram que as mudanças foram negativas, pois hoje, as mulheres na igreja são mais desobedientes, que as vestes mudaram e que antes era mais rígido. Uma delas testemunhou que foi disciplinada (excluída) por cortar o cabelo.

3 não perceberam mudanças significativas, sendo todas com mais de 10 anos de experiência na igreja e faixa etária entre 53 e 61 anos. Neste ponto, a experiência do tempo é sempre interpretada, filtrada e contada. As mulheres que percebem mudanças — sejam positivas ou negativas — estão, na verdade, narrando suas experiências históricas com a instituição. Essas narrativas revelam conflitos geracionais, transformações teológicas e reformulações do *ethos* feminino na igreja.

Sendo assim, percebemos que a igreja pode reconfigurar seus discursos sem abandonar as bases patriarcais. A figura da mulher pode ser reconhecida como líder, mas dentro dos contornos simbólicos permitidos, sem afrontar os espaços considerados tradicionalmente masculinos. Existe uma tensão entre a tradição e a transformação histórica.

As falas das 4 mulheres que perceberam mudanças negativas indicam uma crise de pertencimento simbólico. Para essas mulheres, a perda de rigidez equivale à perda de identidade. O corte de cabelo, o uso de calça, a diminuição das exortações — todas essas alterações são percebidas como corrosão do sagrado, porque o sagrado foi historicamente associado ao controle do corpo feminino.

Esse fenômeno é amplamente descrito na Geografia da Religião como territorialização do comportamento moral. O corpo feminino, como território simbólico, era constantemente vigiado por normas que produziam “pureza”, distinção e obediência. A flexibilização dessas normas é lida, por algumas, como ameaça à “pureza” do espaço religioso.

As mulheres que relataram pregar em outras cidades e liderar na sede da igreja demonstram movimento espacial e simbólico, indicando um tipo de desterritorialização parcial. Elas deixam de ocupar apenas os espaços internos do templo (círculo de oração, visitas, cozinha) e passam a habitar territórios discursivos, como o púlpito e a liderança docente. Esse deslocamento tem um forte potencial simbólico: a mulher que se move, prega e lidera em público torna-se visível não apenas como fiel, mas como voz e atuante da fé.

As mulheres perceberam mudanças no ensino da igreja quanto ao papel feminino, mas essas mudanças são ambíguas. Para algumas delas, representam abertura e reconhecimento; para outras, flexibilização indesejada da tradição. E para um terceiro grupo, a mudança é invisível ou irrelevante, talvez por já estar naturalizada ou por falta de expectativa transformadora. A igreja, como território simbólico, não é estática, mas se reconfigura continuamente. E as mulheres, ao ocuparem, narrarem e tensionarem esse território, contribuem não apenas para a geografia da fé, mas para a reinscrição da espiritualidade nos corpos e nos lugares.

O PASTORADO COMO TERRITÓRIO PROIBIDO PARA MULHERES

Quadro 1: Quadro Tipológico das Categorias Geonarrativas

Tipo Analítico	Descrição Geral	Características Empíricas Observadas	Marcadores Teóricos
Mulheres de Sustentação Comunitária	Mulheres maduras que preservam a memória e a continuidade da fé, funcionando como pilares narrativos e devocionais.	Faixa etária predominante acima de 55 anos; alta frequência aos cultos; forte engajamento; maternidade ampliada.	Memória como identidade; transmissão geracional; ethos da fidelidade.
Mulheres de Territorialidade Conjugal	Mulheres cuja presença religiosa está vinculada ao acompanhamento, influência ou trajetória do marido dentro da igreja.	11 casadas; todas com maridos na mesma congregação; conjugalidade como eixo de pertencimento.	Território como relação; papéis sociais regulados por vínculos conjugais.
Mulheres de Resistência Relacional	Mulheres que constroem pertencimento religioso a partir de trajetórias não conjugais, de autonomia ou de reconfigurações afetivas.	5 solteiras; 1 divorciada; 1 viúva; presença sem mediação conjugal; permanência apesar de rupturas.	Liminalidade; linhagens afetivas; autonomia relacional na fé.
Mulheres Guardiãs do Cuidado	Mulheres cuja identidade religiosa é moldada pela maternidade, cuidado familiar e sustentação doméstica da fé.	15 mulheres com filhos; maioria com 3-5 filhos; 1 caso extremo (16 filhos).	Territorialidade do cuidado; fé vivida no cotidiano; espiritualidade doméstica.
Mulheres de Pertencimento Sacramental	Mulheres cuja identidade religiosa se articula fortemente em torno do batismo como marcador de fronteira e legitimidade.	17 batizadas; 1 não batizada em condição liminar por afastamentos.	Rito como identidade; fronteiras simbólicas; distinção dentro/fora.
Mulheres da Sabedoria Vivida	Mulheres com baixa escolarização, mas forte capital religioso, cuja autoridade está na experiência, testemunho e oralidade.	Baixa escolaridade predominante; valorização da experiência religiosa sobre a formação formal.	Saberes situados; epistemologias da vida cotidiana.
Mulheres de Pluriatividade e Subsistência	Mulheres que transitam por múltiplas atividades produtivas e carregam a fé para diferentes territórios sociais.	6 do lar; 6 autônomas em vendas; 4 servidoras públicas; 2 profissionais informais.	Multiterritorialidade; circulação econômica; agência produtiva.

Fonte: Elaborado pelos autores.

O quadro tipológico construído a partir dos perfis das mulheres participantes da Assembleia de Deus evidencia a pluralidade sociocultural que compõe o universo feminino pentecostal, revelando camadas distintas de pertencimento, agência e inserção comunitária. A classificação proposta, que distingue entre mulheres matriarcas da fé, mulheres funcionais do cotidiano religioso, mulheres jovens em processo de socialização pentecostal, mulheres com capital educacional ampliado e mulheres com trajetórias marcadas por vulnerabilidades, não apenas organiza sistematicamente os dados, mas também ilumina processos internos que mostram como gênero, classe, raça e trajetória espiritual se entrecruzam na tradição assembleiana. Ao articular esses elementos, o quadro tipológico funciona como uma cartografia das geonarrativas femininas, já que evidencia modos distintos de viver, significar e ocupar o espaço religioso.

A presença marcante de mulheres negras e pardas, com apenas três mulheres brancas entre as dezoito entrevistadas, reforça a relevância da racialização da experiência religiosa no pentecostalismo brasileiro. Esse dado dialoga com pesquisas que mostram a forte adesão de mulheres negras às igrejas pentecostais, fenômeno interpretado como

recomposição da dignidade, fortalecimento comunitário e acesso a redes de apoio espiritual e emocional. A tipologia, portanto, não é apenas descritiva, pois revela que a heterogeneidade racial, quando analisada a partir das funções e posições ocupadas pelas mulheres, evidencia múltiplas formas pelas quais o pentecostalismo fabrica pertencimento e produz subjetividades, compondo geonarrativas racializadas e territorializadas.

O grupo das matriarcas da fé destaca-se por representar a continuidade geracional da tradição assembleiana. Essas mulheres, geralmente mais velhas e com longo histórico de participação no campo religioso, funcionam como depositárias de memória institucional, reguladoras das práticas do cotidiano e referências de autoridade moral. Esse perfil exerce papel crucial na manutenção das normas de santidade e de disciplina comunitária, o que as posiciona como polos de estabilidade que reforçam geonarrativas de custódia e preservação.

As mulheres funcionais do cotidiano religioso representam o eixo prático e operacional da igreja. São responsáveis por grande parte do trabalho invisível que sustenta a comunidade, desde atividades de assistência social até tarefas organizacionais da liturgia, compondo geonarrativas de cuidado, serviço e suporte.

O grupo das jovens em processo de socialização pentecostal evidencia a maneira pela qual a instituição molda identidades femininas contemporâneas. Tais mulheres oscilam entre a incorporação da tradição e a negociação com elementos culturais externos, compondo geonarrativas liminares marcadas por tensão entre autonomia e submissão, entre projetos pessoais e expectativas comunitárias, o que revela a complexidade dos processos formadores de identidade no contexto pentecostal.

As mulheres com capital educacional ampliado indicam uma inflexão no perfil assembleiano tradicional. Embora ainda minoritário, esse grupo revela formas emergentes de protagonismo feminino que, mesmo sem romper de maneira estrutural com o ordenamento patriarcal, tensionam essa estrutura por meio do manejo discursivo, da reflexão teológica e da circulação em espaços públicos de saber. O modo como essas mulheres articulam fé e formação intelectual aponta para transformações silenciosas no *ethos* assembleiano e configura geonarrativas de elaboração crítica.

As mulheres marcadas por vulnerabilidades sociais (econômicas, familiares ou emocionais) demonstram a força da igreja como espaço terapêutico, amparador e reconfigurador de identidades, expressando geonarrativas de refúgio, reconstrução e acolhimento.

Assim, o quadro tipológico oferece uma chave interpretativa que articula elementos sociológicos, raciais, teológicos e fenomenológicos para compreender o papel das mulheres na Assembleia de Deus. Ele evidencia que, embora inseridas em uma estrutura eclesial hierárquica e masculina, essas mulheres ocupam posições diversas e articulam múltiplas formas de agência, algumas silenciosas e outras mais visíveis, que contribuem decisivamente para a vitalidade, a expansão e a manutenção do pentecostalismo brasileiro.

A pergunta final, “Como você se sentiria se sua congregação fosse pastoreada por uma mulher?”, gerou 7 respostas negativas, 8 de estranhamento e apenas 3 positivas. A ideia de uma mulher no púlpito ainda causa desconforto ou oposição, revelando a rigidez simbólica do papel pastoral.

No conjunto das respostas, observa-se que o pastorado permanece um território simbólico exclusivamente masculino no imaginário da maioria das mulheres assembleianas entrevistadas. Para Robert Sack (1986), os territórios não são apenas delimitações espaciais, mas formas de controle simbólico. O pastorado, nesse caso, configura-se como território de autoridade máxima, protegido por barreiras simbólicas e dogmáticas que excluem a mulher de seu exercício.

Essa exclusão não é apenas prática, mas teologicamente justificada pelas próprias mulheres, que, em sua maioria, internalizaram uma hermenêutica patriarcal das Escrituras. Isso demonstra um processo de subjetivação religiosa em que o atuante absorve como legítimos os discursos que o excluem. O uso das Escrituras como justificativa para a negação do pastorado feminino é exemplo claro do que Paul Ricoeur (1990) denominou hermenêutica da suspeita, pois exige interrogar as estruturas simbólicas que legitimam e perpetuam o poder. Aqui, a interpretação bíblica dominante preserva uma estrutura hierárquica de gênero mediada por um corpo simbólico masculino, o que faz com que a presença feminina no topo da hierarquia seja percebida como anomalia ou ameaça à ordem estabelecida.

As 8 mulheres que responderam que “achariam estranho” ilustram o que Judith Butler denomina desconforto performativo. Quando um corpo ocupa um lugar que não lhe foi tradicionalmente atribuído, ele desestabiliza as normas do reconhecimento. O estranhamento, nesse caso, não é apenas teológico, mas ontológico e territorial: o corpo feminino no púlpito desafia a topografia do poder e da tradição religiosa.

Vale ressaltar que o estranhamento e a recusa não procedem da escolaridade, mas de uma catexia (investimento afetivo, emocional e simbólico nos processos de socialização), conforme Raewyn Connell e Rebecca Pearse (2015) apontam. Algumas pessoas precisam reproduzir o discurso do poder, mesmo não concordando totalmente, pois sentem-se constrangidas no território. Um exemplo é o conjunto de respostas de líderes que reproduzem a recusa padrão ou o estranhamento. Dessa forma, as respostas parecem oscilar entre um tímido estranhamento e uma recusa aberta de mulheres que exercem poder pastoral em outras áreas, mas não no púlpito.

Uma das entrevistadas, mulher negra de 42 anos, pós-graduada, batizada na igreja e com 33 anos de vivência evangélica, esposa de um dos líderes, mãe de 4 filhos, integrante da União Feminina, afirmou que “Ia ser estranho. Não que não pudesse liderar, mas pela cultura de muitos anos do nosso ministério. Teria que ser trabalhado por ser algo novo”. Esse estranhamento revela que ela reconhece o potencial feminino, mas aponta, de modo discreto, para uma cultura do ministério que parece limitar até mesmo suas palavras.

As três mulheres que afirmaram aceitar ou acolher uma pastora representam linhas de fuga rizomáticas, como propõem Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011). Suas vozes destoantes indicam a possibilidade de rupturas no modelo hegemônico, ainda que tímidas. Elas afirmam que a mulher tem capacidade e sabedoria para liderar, e que o êxito ministerial depende de dedicação, não de gênero. Essas falas constituem geonarrativas de resistência e anunciam a possibilidade de novos arranjos simbólicos.

Segundo os dados coletados, das três mulheres que resistem à recusa hegemônica, duas são brancas e uma negra, duas são casadas e uma é viúva, com idades de 32, 59 e 82 anos, uma delas é casada com membro da igreja local, outra com membro de outra denominação, e todas têm filhos (2, 3 e 16). São batizadas, e sua escolaridade varia da ausência de estudos formais à formação especializada com atuação na Rede Estadual.

A análise desse conjunto revela o núcleo duro da territorialidade religiosa patriarcal: o pastorado. Mesmo em uma igreja onde mulheres lideram círculos de oração, departamentos, escolas bíblicas e cultos, o cargo de pastora permanece interdito pela estrutura simbólica da autoridade religiosa.

A resistência das próprias mulheres à figura da pastora mostra que o reconhecimento simbólico ainda é condicionado por normas teológicas internalizadas, que associam liderança espiritual ao corpo masculino. Contudo, as três vozes dissonantes revelam rachaduras no muro da tradição, mostrando que a fé feminina, embora tensionada, pode abrir novos caminhos hermenêuticos e existenciais.

Como nos ensina Paul Ricoeur (2006, p. 118-119), há uma narratividade, e toda estrutura simbólica pode ser reinterpretada, com o tecer de intrigas, a junção dos elementos circunstanciais e a organização no ato de configuração da narração. Talvez o maior desafio para a igreja contemporânea não seja mudar o lugar da mulher, mas reconfigurar o sentido do poder espiritual, não como domínio, mas como serviço, não como posse de território, mas como hospitalidade do sagrado, cuja noção “torna-se totalmente contestável” (Ricoeur, 2006, p. 281).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres entrevistadas habitam o espaço da igreja com protagonismo invisível: organizam, oram, ensinam, mas raramente ocupam o púlpito. Seus corpos participam do culto, mas seus pés não pisam no altar de modo permanente durante o tempo litúrgico. A metáfora “onde o altar não acolhe os pés” resume o dilema da territorialidade feminina: ser presença ativa, mas restrita; ser ouvida, mas não vista na plenitude da liderança. As geonarrativas colhidas revelam tanto conformidade quanto tensão, tanto aceitação quanto desejo de mudança. O espaço sagrado, portanto, é vivido como um campo de disputas simbólicas onde gênero, corpo e fé se entrelaçam.

Ao fim da escuta sensível de 18 mulheres da Assembleia de Deus em União dos Palmares-AL, torna-se evidente que a fé feminina se constrói no entrelaçamento entre memória, corpo, espaço e discurso. A aplicação dos onze pontos

do questionário revelou que o templo não é apenas um local de culto, mas um território simbólico densamente estriado, onde as mulheres transitam, servem, lideram, mas nem sempre pertencem plenamente.

As respostas, embora majoritariamente marcadas por um sentimento de pertença e reverência, não escondem tensões. Há no discurso dessas mulheres um reconhecimento tácito de que a organização do espaço do templo ainda guarda zonas interditas ao corpo feminino, como o altar e o púlpito. Embora muitas digam que os lugares hoje são mais “iguais”, outras afirmam nunca terem visto mulheres nesses espaços ou não se sentirem representadas ali. A territorialidade do sagrado, nesse caso, ainda é condicionada por uma lógica simbólica que associa liderança à presença masculina.

As narrativas sobre o corpo, tanto no que tange à expressão da fé quanto às normas de vestimenta, reforçam o papel do corpo feminino como lugar de inscrição de sentidos e controle. Algumas mulheres recordaram o peso dos usos e costumes no passado, outras apontaram que a vaidade ou a feminilidade deveriam glorificar a Deus, e algumas relataram jamais terem sido orientadas nesse sentido, como se já soubessem intuitivamente qual o “comportamento da mulher cristã”. A identidade religiosa, nesse cenário, não se limita à crença, mas é vivida e performada corporalmente, como bem apontam Sylvio Fausto Gil Filho e Paul Ricoeur ao tratarem do corpo como meio de mediação simbólica e ética da fé.

O dado mais potente talvez seja o paradoxo entre a expressiva presença das mulheres na liderança dos departamentos da igreja e a rejeição quase unânime à figura de uma mulher pastora. A liderança feminina é aceita, desde que circunscrita a determinadas funções (recepção, oração, educação bíblica, visitas), mas ainda não é legitimada nos lugares de máxima visibilidade e poder eclesiástico. Isso evidencia, baseando-se em Kamila Klingorová, os espaços religiosos masculinizados: territórios ocupados por mulheres, mas sob códigos e estruturas de poder masculinas. As próprias mulheres entrevistadas, em sua maioria, reafirmam esses limites como se fossem naturais, ou mesmo divinamente instituídos. Tal internalização dos discursos patriarcais, como nos ensina Ricoeur, não é neutra: ela revela a força dos símbolos, das repetições e dos gestos que conformam a memória coletiva da comunidade religiosa.

A Igreja, nesse contexto, funciona como um espaço de duplo movimento: acolhe e normatiza, amplia e restringe, inspira e veda. Há nas falas dessas mulheres tanto gratidão pelas oportunidades que recebem, quanto silêncios e feridas abertas por experiências de humilhação, invisibilidade ou disciplina pública. A fé, para elas, não é somente vivida nos bancos e nos cultos; ela é atravessada pela vida, pelo gênero, pelas experiências com outras irmãs e com lideranças, pelo modo como são vistas, ensinadas e chamadas à participação.

Em suma, os resultados apontam que a territorialidade feminina na Assembleia de Deus se dá em campos tensionados entre tradição e transformação. As mulheres são maioria, mas ainda ocupam o lado oculto da autoridade. Elas lideram, mas não pastoreiam. São vozes da oração, da recepção e da palavra nos departamentos, mas ainda não chegam aos púlpitos centrais. Ao mesmo tempo, surgem entre elas vozes dissonantes, que anunciam outras possibilidades de habitar o sagrado. Vozes que afirmam: “somos capazes”, “também podemos pregar”, “já preguei em várias congregações”. Essas vozes, embora minoria, revelam que a gramática do sagrado está em disputa, e que os espaços religiosos, como nos ensina Deleuze e Guattari, não são rígidos por natureza: eles podem se tornar rizomáticos, abertos à reinvenção.

Assim, esta pesquisa não apenas coletou dados, mas recolheu fragmentos de memória, escutou afetos e vislumbrou sentidos. Os testemunhos aqui analisados indicam que a transformação do espaço religioso começa não apenas pela mudança dos cargos ou das regras, mas pela escuta honesta das experiências. Quando a fé deixa de ser vivida apenas como doutrina e passa a ser reconhecida como história encarnada em corpos concretos, então o templo se transforma, e o altar, quem sabe um dia, poderá finalmente acolher todos os pés.

REFERÊNCIAS

- BARR, Beth Allison. *A construção da feminilidade bíblica: como a submissão das mulheres se tornou a verdade do evangelho*. – Tradução Elis Regina Emerêncio. – 1. ed. - Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.
- BOLLNOW, Otto Friedrich. *O homem e o espaço*. – Tradução de Aloísio Leoni Schimid. – Curitiba: Editora UFPR, 2008.
- BONNEMAISON, J. *Culture and space: Conceiving a new cultural geography*. Edited by Chantal Blanc-Pamard, Maud Lasseur and Christel Thibault; Translated by Josée Pénot-Demetry. I.B. Tauris: London/New York, 2005.
- BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. – Tradução: Newton Aquiles von Zuben. – Editora Perspectiva: São Paulo, 1987.

- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Tradução de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofia de las formas simbólicas, I: el lenguaje*. – Trad. de Armando Morones. – 2ª ed. – México: FCE, 1998.
- CONNELL, Raewynn; PEARSE, Rebecca. *Gênero: uma perspectiva global*. – Tradução e revisão técnica Marília Moschkovich. – São Paulo: nVersos, 2015.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. *GEOgraphia*, v. 9, n. 17, 8 fev. 2010. Acesso em 21 jul. 2025.
- DALY, Mary. La sociedad de los espejos. In: LOADES, Ann. *Teología feminista*. – Traducción castellana: Resti Barrios y Jeremías Lera. – Editorial Desclée de Borouwer, S.A.: Bilbao, 1997.
- DEFFONTAINES, Pierre. *Géographie et religions*. – 10. Ed. – Librairie Gallimard, 1948.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. – São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4*. Tradução de Suely Rolnik. – São Paulo: Editora 34, 2012 (2ª Edição).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. – São Paulo: Editora 34, 2012 (2ª Edição).
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. – [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. – Tradução Fernando Tomaz, Natália Nunes. - 3ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). – Tradução Eduardo Brandão. – Martins Fontes: São Paulo, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France (1979-1980). – Tradução Eduardo Brandão. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião*. – Curitiba: Ibpes, 2008.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. Espacialidades de conformação simbólica em geografia da religião: um ensaio epistemológico. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 32, 2013. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/6977>. Acesso em: 23 jul. 2025.
- KLINGOROVÁ, Kamila; HAVLÍČEK, Tomáš. Religion and gender inequality: the status of women in the societies of world religions. *Moravian Geographical Reports*, [S.l.], v. 23, n. 2, p. 2–11, jun. 2015. Disponível em: <https://sciendo.com/article/10.1515/mgr-2015-0006>. Acesso em: 23 jul. 2025.
- KONG, Lily; WOODS, Orlando. *Religion and Space: competition, conflict and violence in the contemporary world*. – 1. Ed. – Singapura: Boomsbury Academic, 2016.
- MCDOWELL, Linda. Spatializing feminism: Geographies perspectives. In: DUNCAN, Nancy (Ed.). *BodySpace: Destabilizing geographies of gender and sexuality*. London: Routledge, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Merleau. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – 4.Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. – 9. Edição, Campinas, SP: Pontes Editores, 2010.
- RICOEUR, Paul. *Sí mismo como outro*. – Traducción de Agustín Neira Calvo. – Siglo veintiuno editores, S.A.: Madrid, 1996.
- RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*. – Traducción de Alejandrina Falcón. – Fondo de Cultura Económica: Argentina, 2003.
- RICOEUR, Paul. *O percurso do reconhecimento*. – Tradução Nicolás Nyimi Campanário. – Edições Loyola: São Paulo, 2006.
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. – Tradução Paulo Meneses. – Edições Loyola: São Paulo, 2006.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tradução Claudia Berliner; revisão da tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. – Tradução Dion Davi Macedo. – Edições Loyola: São Paulo, 2015.
- RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. [tradução de Silvana Cobucci Leite]. - Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.
- ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. – 2. Ed. – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.
- SACK, Robert David. *Human Territoriality: Its theory and history*. – Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press, 1986.
- SHARP, Joanne. Geography and gender: what belongs to feminist geography? Emotion, power and charge. In: *Progress in Human Geography* 33(1) 2009 pp. 74-80.