

## O PROTAGONISMO FEMININO NAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS

Alessandro Rodrigues da Rocha<sup>i</sup> - UNIGRANRIO

José Geraldo da Rocha<sup>ii</sup> - UNIGRANRIO

Rosane Cristina Oliveira<sup>iii</sup> - UNIGRANRIO

**Resumo:** A presença da mulher no exercício do poder em seus múltiplos aspectos da cotidianidade da vida tem cada vez mais ocupado espaços nos debates contemporâneos. No que tange a sua relação com a religião é perceptível o aumento do interesse por parte dos estudiosos desse campo do saber. O presente artigo busca refletir o modo como é exercido o poder no universo religioso das matrizes africanas no Brasil. Diferente do modo como se acessa o poder em algumas tradições religiosas, nas matrizes africanas o poder está alicerçado em uma tradição cultural cujo fundamento é de ordem sobrenatural. Tem poder quem é escolhido pelos orixás para exercê-lo. Nesse sentido as representações simbólicas do sagrado vão se explicitar na presença e significado das Yabás, divindades femininas do candomblé, bem como, nas pombo giras e pretas velhas, divindades da Umbanda. Com isso é realçado o protagonismo das mulheres na “manipulação” do sagrado e na preservação de tradições religiosas caracterizadas como religiões de resistência.

**Palavras Chaves:** Gênero; Religião; Sagrado; Matrizes Africanas

## FEMALE PROTAGONISTS IN THE RELIGIONS OF AFRICAN ORIGIN IN BRAZIL

**Abstract :** The presence of women in the exercise of power in its multiple aspects of everydayness of life has increasingly occupied spaces in contemporary debates. Regarding his relationship with religion is noticeable increasing interest from scholars in this field of knowledge. This article seeks to reflect how is exercised the power in the religious universe of African origin in Brazil. Different from the way you access the power in some religious traditions, the African origin power is rooted in a cultural tradition whose foundation is supernatural order. It has power who is chosen by the deities to exercise it. In this sense the sacred symbolic representations will explain the presence and significance of Yabás, female deities of Candomblé, as well as the tours pigeon and old black Umbanda deities. With this is highlighted women's role in the "manipulation" of the sacred and the preservation of religious traditions characterized as resistance religions.

**Key Words:** Gender; Religion; Sacred; African Origin

## **Introdução**

É uma constatação o crescimento dos debates contemporâneos sobre os direitos dos diferentes grupos subalternizados na história na perspectiva de promoção da igualdade, em um contexto de discriminação. Essas discriminações geram desigualdades, e acabam subjugando a mulher em diferentes situações, alijando-a sistematicamente nas instâncias de poder. Entretanto, muitos ensinamentos advindos das matrizes culturais africanas, que na cultura dominante foram negligenciados, podem ser recuperados quando consideramos o lugar e papel da mulher à luz das africanidades.

O presente artigo tem por objetivo perscrutar e refletir sobre o lugar ocupado pela mulher nas religiões de matrizes africanas. Diferentemente de algumas tradições religiosas, nesse universo o poder não é concebido como prerrogativa masculina e sim uma escolha de ordem sobrenatural, ou seja, prerrogativa dos orixás, caboclos e pomba-giras. Exercer o poder foge ao desejo do humano e sua fundamentação encontra legitimação numa instância de ordem sobrenatural.

### **1. As relações de gênero do contexto religioso**

A categoria gênero à luz das ciências sociais é utilizada para classificação de conjuntos de elementos com diferentes características, levando em consideração a identidade dos membros de cada grupo, bem como sexo, cuja definição fosse aceita socialmente. Tal categoria visa:

demonstrar e sistematizar as desigualdades socioculturais existentes entre mulheres e homens, que repercutem na esfera da vida pública e privada de ambos os sexos, impondo a eles papéis sociais diferenciados, que foram construídos historicamente e criaram polos de dominação e submissão. (TELES & MELO (2002:16)

As relações de gênero no contexto religioso são permeadas de uma violência simbólica no que tange ao exercício do poder. Existe de modo explícito uma masculinização do poder, o que Bourdieu (2012:75) realça como sendo uma concepção onde “ não seria exagero comparar a masculinidade a uma nobreza”

A dominação masculina, que constituiu as mulheres como objetos simbólicos, cujo ser é um ser percebido tem por efeito coloca-las em permanente estado de insegurança corpora, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiro pelo, e para, o olhar dos outros, ou seja enquanto objetos receptivos, atraentes, disponíveis. Delas se espera o que sejam femininas, isto é, sorridentes, simpáticas, contidas ou até mesmo apagadas. E a pretensa feminilidade, muitas vezes não é mais que uma forma de aquiescência em relação às expectativas masculinas. (BOURDIEU, 2012:82)

Os estudos sobre relações de gênero têm aumentado muito nas últimas décadas. Tem nascido grupos de estudos nas universidades brasileiras, linhas de pesquisa nos programas de pós-graduação contemplando a temática, monografias em cursos de graduação, dissertações e teses, organismos públicos voltados para a questão, debates, seminários, artigos publicados em periódicos e livros. Em que pese a relevância do tema na dinâmica da vida social, alguns aspectos do mesmo ainda são incipientes e até mesmo negligenciados no debate. No universo religioso as questões de gênero ainda encontram inúmeros obstáculos em sua efetivação. Com o fortalecimento dos debates feministas explicitou-se uma questão conceitual, a qual Judith Butler em seu trabalho “Problema de Gênero – feminismo e subversão da identidade” afirma que:

Os debates feministas contemporâneos sobre os significados do conceito de gênero levam rapidamente uma certa sensação de problema, como se sua indeterminação pudesse culminar finalmente num fracasso feminino. Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de genealogia (BUTLER, 2008: 7 e 9)

As mulheres constroem uma história no subjacente em algumas religiões. Neste sentido, abordar a presença da mulher no candomblé e o papel por ela desenvolvido no âmbito da religião evoca pensar o lugar das as Yabás na tradição religiosa de matriz africana. Nanã, Iansã, Oxum e Iemanjá estão para o candomblé como estão as colunas de sustentação em relação à um edifício.

Patrícia Birman (1991), ao traçar uma análise acerca das relações de gênero e candomblé, preocupou-se em compreender a questão do homossexualismo e as formas preconceituosas de pensar o desvio em se tratando de sexualidade e religião. Um olhar mais atento, embora o foco da autora não seja a presença do feminino e suas implicações dentro do candomblé, nos revela o desvio como elemento constitutivo desses espaços religiosos. Não apenas a masculinidade está em voga, mas, também, as relações

homossexuais, vistas ainda com preconceito na sociedade, encontra no terreiro de candomblé, um lugar de discussão, destaque e aceitação.

Além do candomblé, a atuação da mulher na umbanda também apresenta uma discussão fundamental para a compreensão do papel do feminino, seja na condição de “entidades” (pomba-giras, caboclas, pretas-velhas e ciganas), bem como nas transformações e influências em relação ao estilo de vida e modos de ver o mundo vivenciadas pelas médiuns ou consulentes de terreiros de umbanda. Neste ponto, destacamos alguns estudos, entre os quais, chamamos a atenção para as questões abordadas por Lages e D´Ávila (2007), ao analisarem a relação da mulher médium em um Terreiro de Umbanda. Ao longo desta pesquisa, as autoras constaram que o aspecto da possessão (elemento comum nos trabalhos desempenhados nos Terreiros umbandistas), é, também, um instrumento de construção da identidade a partir das necessidades da médium e, por conseguinte, atitude utilizada para repensar seu posicionamento na sociedade com o intuito de “denunciar” a imposição que os discursos oficiais acerca dos papéis sociais reservados às mulheres. É no contato com sobrenatural, conforme exposto por Lages e D´Ávila (2007, p. 17), que “aceitando, aparentemente, as construções sociais que há séculos vêm tentando reconduzir para os discursos e práticas dos poderes dominantes [masculinos] os desviantes do sistema, ela [a médium], por meio de um processo dialético com um ser de outro mundo constrói para si mesma micro liberdades, muitas vezes impossíveis no cotidiano”.

## **2. O poder feminino no universo das matrizes africanas**

O acesso ao poder nas religiões segue rituais consensuados nos diferentes grupos socioculturais. A constituição das hierarquias acontece em conformidade com tais rituais. Há, no entanto, uma diferença substancial quando comparamos o modo de ascensão ao poder no campo religioso cristão e no universo das matrizes africanas. No mundo cristão a ascensão está fundamentada numa ordem de natureza humana, ainda que para tal, implicitamente, esteja a conotação transcendental. A vocação é dom de Deus, mas exercê-

la no sacerdócio é uma opção humana. Portanto a constituição das hierarquias de poder passa pela vontade humana masculina.

Ao observarmos o modo como se constituem as hierarquias nas matrizes africanas, um elemento primeiro demonstra que isso independe da vontade humana. As instâncias de poder não estão facultadas às escolhas humanas. Em outras palavras, pertencer à hierarquia no universo religioso de matriz africana é prerrogativa dos Orixá. Ninguém se torna Yalorixá ou Babalorixá por uma escolha humana. O “posto” – lugar na hierarquia de uma casa, não é uma escolha dos indivíduos nem mesmo da comunidade a que ele está inserido, e sim uma “delegação” dos Orixás. A título de ilustração pode ser destacado aqui o modo como se deu a sucessão da Yalorixá famosa no terreiro do Engenho Velho em Salvador. Na ocasião a casa estava repleta de autoridades aguardando a hora do Orixá anunciar o nome da sucessora. Alguns aguardavam com ansiedade pensando em ser eles os escolhidos. Na hora do nome, o Orixás manda buscar a pessoa que estava vendendo acarajé na praça, pois ela seria a Yalorixá substituta. Tratava se de uma pessoa simples, vendedora de acarajé com seu tabuleiro, como tantas outras mulheres baianas, despretensiosa.

A pesquisa realizada por Bastos (2009), apresenta uma discussão interessante acerca das práticas em uma casa de Candomblé, também em Salvador. Na Casa Branca, comandada por uma sacerdotisa, não ocorrem rituais de iniciação destinados a homens com o intuito de assumirem postos de pais de santo, apenas para exercer o cargo de Ogan. Tal prática, segundo a afirmativa da mãe de santo, é centenária.

O estudo realizado por Landes (1967), ao pesquisar durante um longo tempo a Casa onde atuava Mãe Menininha, observou a respeito das relações de gênero “transgressoras” predominantes nos cultos afro-brasileiros e que colocavam as mulheres em funções centrais nas casas de Candomblé. A autora, ao verificar que os terreiros da cidade de Salvador tinham mulheres na ocupação dos cargos superiores, destacou o poder feminino no Candomblé, enfatizando a característica matriarcal desta religião.

No universo hierárquico as relações de gênero podem ser percebidas na dinâmica do cotidiano das casas de cultos. Na esfera maior do exercício do poder, homem e mulher não têm distinção. Os orixás ao escolherem alguém para o processo de condução de uma casa como autoridade máxima do ponto de vista humano, tanto pode escolher uma mulher

como pode ser um homem. Não significa, no entanto que, em outras esferas de poder numa mesma casa os papéis de homens e mulheres não sejam diferenciados no que tange ao exercício do poder. O cargo de Ogan em uma casa é facultado apenas aos homens, em conformidade com a escolha dos orixás. Estes não entram em transe, não incorporam orixá e são os responsáveis pelos atabaques, instrumentos que tocados, evocam os orixás, dão o ritmo e animação da cerimônia religiosa. São os ogans as pessoas que além de tocarem necessitam aprender o canto de cada orixá, para que este orixá ao chegar na casa possa ser saudado com a sua música. Outra atribuição dos ogans em uma casa é o sacrifício dos animais nos rituais. São os ogans também responsáveis pelo acolhimento e bem-estar das pessoas na casa. Pode se dizer que são os auxiliares diretos da Yalorixá e do Babalorixá no que tange a todos os rituais sagrados que acontecem na casa.

Em um nível de equivalência de poder dos ogans numa casa de matriz africana encontram-se as Ekedis. Elas também não entram em transe, não incorporam orixás. Esse é um cargo facultado exclusivamente às mulheres. O cuidado com as pessoas que recebem o orixá num terreiro é responsabilidade das Ekedis. São elas que cuidam dos pertences – brincos, relógios, pulseiras, sapatos- que devem ser retirados no momento da incorporação do orixá no membro da casa no barracão. Cabe a elas fazerem a transição das roupas, em outras palavras, vestir os orixás, que são conduzidos ao espaço para isso reservado na casa e depois voltam ao barracão para dançar na roda. Depois que termina a cerimônia são elas ainda, que novamente no espaço reservado, recolhem todos os Orixás, e nesse momento acompanham o processo de desvestir cada um membro cujo Orixá já subiu e devolver seus pertences inicialmente recolhidos.

Na dinâmica das relações de gênero numa casa ainda merece destaque o lugar na hierarquia de poder das Yaôs. Embora Yaôs sejam todos os iniciados novatos de uma casa, homens e mulheres, o lugar das mulheres chama a atenção. Nos preparativos para todas as cerimônias que se realizam em uma casa, os serviços de cozinha são feitos por mulheres. É corrente nesse universo a afirmação que lugar de homens é no barracão, com a alusão de que estes não devem frequentar a cozinha. As Yaôs, acompanhadas pelas mais velhas assumem os trabalhos. E enquanto elas não deixarem tudo pronto, não se inicia a cerimônia no barracão.

### 3. As Yabás: expressão poder feminino

Desde o período colonial, a presença feminina tem se constituído em referência na preservação e manutenção dos valores culturais e sobretudo os espirituais no universo das matrizes africanas no Brasil. São elas as responsáveis diretas da elaboração por meio da religião dos processos de resistência da comunidade negra. Os terreiros se constituíram em espaços privilegiados de preservação cultural e religiosa, cuja dinamização esteve associada à ação cotidiana das mulheres. De acordo com Silva (2010),

No terreiro de candomblé, os segmentos subalternizados da sociedade podem experimentar a possibilidade de ascensão social e de desenvolvimento de uma nova sociabilidade, metamorfoseando seus lugares de desvantagem social em posicionalidades de prestígio, geralmente ligadas à hierarquia religiosa. Nesse lugar, as mulheres, inclusive as negras pertencentes à classe social mais pauperizada, ocupam altos cargos, diferentemente do que se verifica em outras religiões. Corroborando esse dado, tem-se que, sobretudo nas casas religiosas mais tradicionais brasileiras, a organização sociorreligiosa nesses espaços se estrutura a partir da lógica matrilinear, sendo a figura mais importante na hierarquia religiosa a mãe-de-santo ou Iyalorixá (iyá = mãe). Nesse sentido, um fato importante a observar se liga à possibilidade de a maternagem ser exercida nessa tradição, não necessariamente atrelada à vinculação biológica. Chama atenção o fato de que, até nos dias atuais, várias pessoas do gênero feminino, independentemente de geração e situação conjugal, desempenham, na comunidade de terreiro, tarefas relativas ao cuidado com as gerações imaturas – dar banho, colocar para dormir, brincar, passar oralmente ensinamentos (de caráter religioso ou não), ensinar a cantar e dançar, dar comida e até amamentar – ainda que não exista vínculo consanguíneo. Ou seja, nesse território, o ato de maternar é generizado, mas não biologizado. Assim, aqui, o maternar é um processo sociocultural e político de caráter eminentemente coletivo e concebido neste trabalho como maternidade extensiva. Assinale-se, ainda, que as mesmas atividades de cuidar das gerações imaturas podem ser exercidas, nesse espaço, por homens, embora em menor escala; no caso, exercendo a paternagem (SILVA, 2010:131)

O entendimento do papel da mulher nas matrizes africanas não está dissociado da compreensão do lugar que ocupam as Yabás na religião ancestral.

Dos principais Orixás cultuados no Brasil, ao abordarmos as relações de gênero e religião, merecem destaque o lugar ocupado no panteão dos orixás as Yabás. Este termo é utilizado para referir-se às quatro grandes representações femininas no panteão dos Orixás. São elas Nanã, Iansã, Oxum e Iemanjá. O lugar das Yabás na dinamização da relação do Ayê com Orum (da terra com o céu), no controle e domínio do natural e sobrenatural, da vida e da morte, do estar e não estar no mundo, estão inscritos nas atribuições que possuem de acordo com a tradição.

**Salula Nanã!** Essa é a saudação da primeira Yabás. Nanã Buruku, a Yabá mais antiga, é, também a detentora do poder de vida e de morte. O seu domínio na natureza são as lamas que repousam nos rios e é justamente desse barro que a vida acontece e é para esse barro que o corpo retorna quando finda o tempo de existência na terra. Essa concepção fundamenta inclusive o mito da criação do homem do barro presente no cristianismo. Guardiã de saberes profundos, divindade suprema, para Reis (2000), Nanã é descrita muitas vezes como um orixá masculino. Tal afirmação pode apontar para o fato de que apesar de toda sua importância, ainda há, em alguns casos, a tentativa de pensar o masculino como superior em relação ao feminino. Outra questão que pode ser observada é o fato de que a beleza feminina, geralmente atrelada à juventude, encontra consonância com as definições do lugar ocupado por esta Yabá. Sendo esposa de Oxalá, este a abandona e casa-se com Iemanjá, mais jovem e detentora de beleza e perfume inigualáveis. Por mágoa e ressentimento por ter sido abandonada por Oxalá, Nanã, também considerada guardiã da justiça, passara a aplicar severas penalidades aos homens. Esta ação, ao despertar medo e desconfiança nos orixás, determinou por parte do Orixá Oxalá, planos de desarticular as ações de Nanã. Assim, Oxalufã, foi designado para conquistar o coração de Nanã e retirar, aos poucos, seu poder sob os domínios da morte, da justiça, das punições. A maternidade é um ponto importante para o papel desempenhado pelas Yabás. Mãe de dois filhos, Nanã apresenta uma contradição: o primeiro filho, Omulu, nascido coberto em chagas, foi abandonado à sua própria sorte; o segundo filho, Oxumaré, dono de beleza fascinante, foi exaltado. Para Santos (2010),

Nanã Buruku assume como outros orixás femininos o conceito de maternidade como função principal. No entanto, o caráter possessivo de Nanã faz com que suas relações com os filhos sejam produzidas numa teia tensa de amor e ódio, em que num momento mostra pelos mesmos, profundo carinho, exaltação, proteção, em outro, emerge a rejeição, a repressão e o abandono. (SANTOS, 2010: 4)

Portanto, este Orixá representa superioridade em relação aos homens, o que os intimida e causa medo. Além disso, na condição de detentora da sabedoria e da justiça, afasta os homens, que, por este motivo, não conseguem impor suas vontades e controlar o poder de Nanã. Nos terreiros, quando se apresenta, provoca respeito e admiração e seus gestos são contidos, lentos e demonstram o fardo de sua existência (pois carrega a morte em seus domínios). Assim, para Fonseca (2003: 3), ao relatar a chegada de Nanã no Terreiro: “nas



mãos ela empunha o ibiri, uma espécie de cetro e arma, que atesta seu poder de juíza e justiceira. Nas guias, a cor que representa Nanã é o roxo, que, embora esteja sempre associado à realeza, simboliza o poder imperial, na tradição cristã representa a dor, a penitência e a compaixão”.

**Eparre, Oiá!** Dentre as Yabás, *Iansã*, também conhecida como Oiá, é a guerreira, audaciosa e fogosa. Por sua inclinação para a guerra e tudo que está fora dos espaços domésticos, em geral relacionam sua ação às *práticas tipicamente masculinas*. Para Reis (2000: 166), “fato de estar relacionada a funções tipicamente masculinas não afasta Iansã das características próprias de uma mulher sensual, fogosa, ardente; ela é extremamente feminina e seu grande número de paixões mostra a forte atração que sente pelo sexo oposto”. Foi amante dos orixás masculinos e, por este motivo, herdou poderes de todos os orixás. Em *Mitologia dos Orixás*, Reginaldo Prandi (2001), explana os diversos discursos fundadores do mito dos Orixás, e, ao referir-se à Iansã (Oiá), apresenta a seguinte descrição de como esta Yabá conseguiu seus poderes e atributos:

Iansã usava seus encantos e sedução para adquirir poder. / Por isso entregou-se a vários homens, / deles recebendo sempre algum presente. / Com Ogum, casou-se e teve nove filhos, / adquirindo o direito de usar a espada / em sua defesa e dos demais. / com Oxaguiã, adquiriu o direito de usar o escudo, / para proteger-se dos inimigos. / Com Exu, adquiriu os direitos de usar o poder do fogo e da magia, / para realizar os seus desejos e os de seus protegidos. / Com Oxóssi, adquiriu o saber da caça, / para suprir-se de carne e a seus filhos. / Aprimorou os ensinamentos que ganhou de Exu / e usou de sua magia para transformar-se em búfalo, / quando ia em defesa de seus filhos. / Com Logum Edé, adquiriu o direito de pescar / e tirar dos rios e cachoeiras os frutos d'água / para a sobrevivência sua e de seus filhos. / com Obaluaê, Iansã tentou insinuar-se, porém, em vão. / Dele nada conseguiu. / Ao final de suas conquistas e aquisições, / Iansã partiu para o reino de Xangô, / envolvendo-se, apaixonando-se e vivendo com ele para a vida toda. / Com Xangô, adquiriu o poder do encantamento, / o posto da justiça e o domínio dos raios. (PRANDI: 2001, 296-297)

Mãe de nove filhos, embora exemplar no papel da maternidade, não deixou de lutar em guerras ao lado de seu companheiro Xangô. Era a mãe que beijava seus filhos e saía para a batalha cotidiana: Iansã “é a mulher que sai em busca do sustento; ela quer um homem para amá-la e não para sustenta-la. Desperta pronta para a guerra, para a sua lida do dia-a-dia, não tem medo do batente: luta e vence”. (REIS: 2000, 171)

Nos terreiros, quando Iansã se manifesta em seus filhos, chega com postura altiva, imponente, majestosa e desafiadora. Sua dança é a mais veloz de todas as Yabás, típicas de seus domínios: o fogo e a tempestade.

**Oraieie ô, Oxum!** Oxum é considerada a Orixá mais charmosa dentre as Yabás. Dona das águas doces e do ouro. Com charme, riqueza e elegância, exerce o fascínio e o poder em sua dimensão sagrada. Seus poderes estão associados à fecundidade, graças aos laços com Yámi-Àje, segundo Verger (1981).

Oxum é chamada de Iyálòde, título conferido à pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade. Além disso, ela é a rainha de todos os rios e exerce seu poder sobre a água doce, sem qual a vida na terra seria impossível. (VERGER, 1981: 174)

Na tradição religiosa dos terreiros no Brasil, é questão de muito orgulho aos filhos e filhas de santo serem filhos e filhas de Oxum. Estes, emprestam seus corpos para que se ternem templos de manifestação do sagrado por meio do transe ou da incorporação de Oxum.

Fechando o ciclo das Yabás no processo de demarcação da presença feminina nas matrizes áfricas, no tocante ao candomblé, encontramos Iemanjá,

**Odoiá, Iemanjá!** Essa é sua saudação. Segundo Verger, (1981) o nome deriva de y èyé omo ejá, que significa mãe, cujos filhos são peixes. Sua representação no universo sagrado se dá por meio de uma senhora com seios volumosos de maternidade fecunda e nutritiva. É popularmente conhecida, cultuada e cantada como sendo a rainha do mar.

Iemanjá é uma divindade muito popular no Brasil e em Cuba. Seu axé é assentado sobre pedras marinhas e conchas, guardadas numa porcelana azul. O sábado é o dia da semana que lhe é consagrado, juntamente com outras divindades femininas. Seus adeptos usam colares de conta de vidro transparentes e veste-se de preferência, de azul claro. [...] na dança, suas iaôs imitam o movimento das ondas, flexionando o corpo e executando curiosos movimentos com as mãos levadas alternadamente à testa e à nuca. (VERGE, 1981:191)

Ser filho de Iemanjá é estar associado ancestralmente às qualidades e características que essa divindade feminina expressa na sua relação com os demais orixás. É importante ressaltar que Yemanjá, considerada responsável pelo plano mental, os filhos de santo costumam recorrer a esta orixá para acalmar pensamentos complexos e dores da alma. Este poder, tipicamente feminino, de acalentar seus filhos através do equilíbrio mental, é um dos muitos atributos de empoderamento feminino dentro do candomblé.

Assim como no Candomblé o poder exercido pelas divindades femininas, Nanã, Iansã, Oxum e Iemanjá, no universo da umbanda, tal prerrogativa na manipulação do sagrado fica a cargo das pomba-giras, ciganas e vovós.

#### 4. O poder feminino através na umbanda<sup>1</sup>: as pomba-giras

No campo religioso da Umbanda é corrente, na sociedade brasileira, certo receio em receber ou incorporar as suas divindades. As afirmações de uma médium incorporada com a Maria Padilha revelam o conflito entre o humano e o sobrenatural. “Não tenha medo. Filha minha não fica na rua da amargura... me aceita porque eu sou a dona dos seus caminhos” (Palavras da entidade pomba-gira, Dona Maria Padilha, à sua médium na primeira incorporação)

No campo dos estudos interdisciplinares, ao falarmos de matrizes africanas e, especial, de umbanda, encontramos inúmeros estudos realizados por antropólogos, sociólogos, psicólogos, historiadores, cujo diálogo entre estas áreas nos remete a ideia de que pensar o sobrenatural e, mais, pensar o papel do sobrenatural nas interações cotidianas são fundamentais. Entre estes estudos, a historiadora Marlyse Meyer, analisou à luz da história de uma entidade (Pomba-gira Maria Padilha), as representações da mulher desde a Idade Média, tendo como elemento fundamental de sua investigação da questão da feitiçaria (especialmente para o amor). Meyer (1996) demonstrou que a figura imortalizada por romancistas acerca da existência emblemática de uma mulher que subverteu a ordem, destinou a esta “entidade” o *status* de primeira Pomba-gira reconhecida na Umbanda.

Princesa espanhola cantada ou maldita em versos populares, invocação em conjuro “amatório”, Bari Crallisa convocada por Carmen, rainha das pombas-giras, todas essas figuras se chamam Maria Padilha. Fortes figuras da sedução feminina que falam àquelas zonas escuras, feitiço e desejo, que habitam homens e mulheres, obscuras e reprimidas forças atraídas pela radical subversão que se encarnou num nome. O eterno perfume da rosa encerrado num andarilho nome próprio. (MEYER, 1996, P. 111)

Lages e D’Ávila (2007 e 2008), a partir de estudos da área de psicossociologia, discutem a relação entre a médium e a “entidade” e, por conseguinte, o processo de ressignificação feminina nas interações cotidianas. Metodologicamente, as autoras discutiram a

---

<sup>1</sup> Instituída no início do século XX, após o reconhecimento de manifestação e comunicação espiritual de uma entidade que se intitulou “Caboclo das Sete Encruzilhadas”, surgiu, em 1908, a primeira tenda de umbanda, sediada na cidade de Niterói, no Estado do Rio de Janeiro. Embora a manifestação dos pretos-velhos e caboclos configurem, num primeiro momento, a maior incidência do masculino, passados algumas décadas, tornou-se comum, nos terreiros de umbanda, a manifestação de entidades femininas, sejam elas pomba-gira, caboclas, pretas-velhas, ciganas.

problemática que envolvem as pesquisas de campo, “quando o ator é um espírito de outro mundo”, pois

Primeiramente é preciso situar de que além vem esse ator e que, no caso aqui, trata-se da cosmologia umbandista. A Umbanda é uma religião afro-descendente, urbana, criada no Brasil, marcada pelo ritual da possessão e pelo sincretismo religioso, abarcando elementos do catolicismo, do espiritismo e dos cultos africanos e indígenas nacionais. É uma religião marginalizada pela sociedade e pelas outras religiões (inclusive pelo Candomblé), que a considera como uma deturpação da pureza das religiões africanas e uma degeneração social e moral, pois em seu terreiro dançam também espíritos que habitam as trevas, o mundo inferior, ou seja, têm um link com o diabo. É nesse habitat, chamado de Quimbanda (lado esquerdo da Umbanda) que também dança a Pombagira. (Lages e D’Ávila, 2008, p. 3)

As pomba-giras, são compreendidas como entidades exu-femininas, pois além de estarem entre o “povo de rua”, são responsáveis por uma série de trabalhos em vários domínios: amor, trabalho, quebra de feitiçaria, entre outros. É importante destacar que o empoderamento feminino observado através da relação entre a médium e a entidade pomba-gira pode ser em várias direções: no âmbito amoroso é possível verificar o combate às várias formas de subjugação da mulher em relação ao parceiro e a própria sociedade; no desempenho das atividades religiosas, o zelo e apreço por aqueles que por “elas” procuram em busca de alento, diretrizes, saúde e liberdade. Por este motivo, podemos encontrar na leitura de relatos obtidos em trabalhos de campo, a voz feminina, seja como *Chefe* do terreiro (em se tratando do exercício do sacerdócio nas matrizes africanas, conforme o estudo de Landes (1967), seja nas mudanças ocorridas da vida cotidiana da médium: ser a “dona dos caminhos” significa um “pacto”, uma “parceria”, um “nunca estar sozinha” ao longo da vida.

Assim, nos terreiros de umbanda em que estas entidades “trabalham”, elas são muito procuradas e famosas por realizarem “magias” para o amor, trabalho. Entretanto, e embora esta característica seja comum, nas relações de gênero, a proximidade com estas entidades influenciam, criam ou recriam a identidade de mulheres atuantes na umbanda. Isto ocorre quando traçamos um paralelo entre a personalidade da pomba-gira (mulher forte, trabalhadora, guerreira e, também, sofrida, conhecedora de mazelas sociais, vítima de violência das mais variadas ordens) e das mulheres (seja médium de incorporação ou não) que têm proximidade com tais entidades, compartilham de suas histórias e, na maioria das vezes, se reconhecem dentro dessas características.

Em contrapartida, ainda há no cerne da cultura brasileira, ideias e idealizações de Exu e Pomba-gira direcionados ao mal. No universo religioso das matrizes africanas não existe a concepção de diabo, de inferno. Essas representações fazem parte das concepções presentes no mundo cristão. Exu como representação do mal, do medo, daquilo que mete terror faz parte de um processo de dominação cultural e religiosa implementada por uma visão eurocêntrica de mundo, de Deus e de religião.

Exu, nos terreiros de umbanda, para aqueles que apenas assistem ou os que não possuem conhecimento sobre tais entidades, em geral são envolvidos por ondas de medo, receio de represálias, e muitos outros sentimentos que, ao final, tendem a não condizer com o que realmente representam.

Envoltos em gargalhadas, bebidas, cigarros, linguagem imprópria e tons de ameaça em suas falas, ao longo do tempo tornou-se lugar comum “maldizer” Exu. No imaginário popular é comum atrelá-los ao “diabo”, figuras maldosas, vingativas, insensatas e ávidos cobradores. A expansão desta perspectiva, relegou a estas entidades, entre outras questões problemáticas, o lugar da “marginalidade”, o “povo da rua”, o “povo que trabalha nas encruzilhadas”.

Nas últimas pesquisas realizadas por institutos que abordam a religiosidade, cresceu significativamente o número de pessoas que se dizem espíritas, seja Kardecista, umbandista ou candomblecistas. Esta nova configuração demonstra que a população, silenciada provavelmente por receio de represálias ou vitimadas pelo preconceito, mantiveram-se por um longo período no anonimato. Um dos motivos que corroboram para esta realidade seria a ausência de informação e conhecimento acerca dos ritos, costumes, normas, formas e comportamentos que fazem parte do cotidiano dos terreiros de candomblé e umbanda.

### **Considerações finais**

À guisa de conclusão, tratar de gênero e sagrado perpassando o universo das práticas religiosas presentes nas matrizes africanas é, a nosso ver, tratar de uma das mais importantes dimensões da existência humana.

As tradições religiosas de matrizes africanas nos ensinam uma novas perspectivas de partilha de poder no universo sagrado, onde a condição de gênero não atua como

impeditivo para exercer o poder de “manipular” o sagrado. Neste sentido, ao observamos a atuação das Yalorixás, é perceptível a relevância do papel por elas desenvolvido numa comunidade sagrada, mais especificamente nos espaços de candomblé.

De mulheres coadjuvantes e invisibilizadas no universo de tantas tradições religiosas, as africanidades as tornam protagonistas na relação com o sagrado. Na umbanda, este protagonismo está inscrito tanto no culto às Yabás bem como na aproximação entre “médiuns”, consulentes e entidades que atuam nos terreiros. As entidades femininas (ciganas, pretas-velhas e pomba-giras) são realidades fundamentais que demonstram o protagonismo feminino. As pomba-giras, personalidades emblemáticas e polêmicas, ao entrelaçarem suas histórias de vida com aqueles que delas se aproximam, têm, na maioria dos casos, o “poder” de ajudar as mulheres a repensar seu lugar e papel no mundo.

#### Bibliografia

BASTOS, Ivana Silva. A visão do Feminino nas Religiões Afro-brasileiras. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais Número 14 – Setembro de 2009 Pág. 156 – 165.

BENISTE, José. Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

BIRMAN, Patrícia. Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade. Physis – Revista de Saúde coletiva. Vol. 1, Número 2. 1991.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da. Filhas do desejo de Eva, herdeiras da sorte de Obá. ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – João Pessoa, 2003. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S22.171.pdf>

LAGES, S. R. C. & D'Ávila Neto, M. I. Vida cigana: mulheres, possessão e transgressão no terreiro de Umbanda. Pesquisas e Práticas Psicossociais, 2(1), São João del-Rei, Mar./Ag., 2007.

\_\_\_\_\_. Desafios metodológicos da pesquisa em psicossociologia: Quando o ator é um espírito do outro mundo. Estação científica online, Juiz de Fora, n. 5, jan. 2008.

LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LEMOS, Fernanda. A representação social da masculinidade na religiosidade contemporânea. In [periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/dr/article/download/10736/6007](http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/dr/article/download/10736/6007).

\_\_\_\_\_. Religião e masculinidade. Identidades plurais na modernidade. Santo André: Fortune, 2009.

MEYER, Marlyse. Feitiços do Amor. Revista USP, São Paulo (31), setembro/novembro. 1996. P. 104-111.

NUNES, Maria José Rosado. Gênero e religião. Rev. Estud. Fem. Vol.13 no. 2, Florianópolis, 2005

OLIVEIRA, Pedro Paulo Martins de. A construção social da masculinidade. Belo Horizonte: UFMG/ Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

PERROT, Michelle. As mulheres ou o os silêncios da história. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

REIS, Alcides Manoel dos. Candomblé: a panela do segredo. São Paulo: Madarim, 2000.

RUETHER, Rosemary R. Sexismo e religião. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SANTOS, Nágila Oliveira dos. Orixás no divã: uma análise psicanalítica dos mitos de Nanã Buruku, Obaluaê, Oxumarê e Euá. Revista África e Africanidades – Ano 3 – n. 9, maio, 2010. Disponível em:

[http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/Orixas\\_no\\_diva.pdf](http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/Orixas_no_diva.pdf)

SILVA, Marlise Vinagre. Revista de Psicologia da UNESP 9(2), 2010

SOUZA, Sandra Duarte de. (org.) Gênero e Religião no Brasil: Ensaio Feministas. São Bernardo do Campo: Editora da Umesp. 2007.

TELES, M.A.de A.; MELO, M. de. O que é violência contra a mulher. São Paulo: Brasiliense, 2002.

VERGER, Pierre Fatumbi. ORIXAS: Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio Edições e Promoções Culturais, 1981

---

<sup>i</sup> Doutor em Teologia e Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Humanidades, Culturas e Artes da Unigranrio.

<sup>ii</sup> Docente do Programa de Pós-graduação em Humanidades, Culturas e Artes da Unigranrio.

<sup>iii</sup> Doutora em Ciências Sociais e Docente do Programa de Pós-graduação em Humanidades, Culturas e Artes da Unigranrio.