



*Naiara Paula Eugenio*

Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@naiarapaulaeugenio, naiarapaulaeugenio.com

# **MULHERES NA ESFERA RELIGIOSA IORUBÁ**

**Oyeronke Olajubu**

Tradução Instrumental para Uso Didático e Pesquisa de Naiara Paula Eugenio, Glauce de Paula (Ashanti Bintah), (Aziza) Eduarda Xavier de Melo Siqueira e Nádia Regina. [www.naiarapaulaeugenio.com](http://www.naiarapaulaeugenio.com). Rio de Janeiro, 15 de Março de 2025. Núcleo de Pesquisa em Estética e Filosofia da Arte Africana UFRRJ, de 2022-2024.

*Estudos McGill na História das Religiões,  
uma série dedicada a bolsas internacionais*

*Katherine K. Young, editora*



Naiara Paula Eugenio  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

# MULHERES NA ESFERA RELIGIOSA IORUBÁ



Oyeronke Olajubu

Prefácio de Jacob K. Olupona

Tradução e Pesquisa de Naiara Paula Eugenio, Ashanti Bintah, Kim Camargo, Aziza Eduarda  
Xavier e Nádia Regina.



Naiara Paula Eugenio  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

Imprensa da Universidade Estadual de Nova York



Naira Paula Eugenio  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

Publicado pela  
State University of New York Press, Albany

© 2003 State University of New York

Todos os direitos reservados

Impresso nos Estados Unidos da América

Nenhuma parte deste livro pode ser usada ou reproduzida de qualquer maneira sem permissão por escrito. Nenhuma parte deste livro pode ser armazenada em um sistema de recuperação ou transmitida de qualquer forma ou por qualquer meio, incluindo eletrônica, eletrostática, fita magnética, mecânica, fotocópia, gravação ou de outra forma, sem a permissão prévia por escrito do editor.

Para informações, endereço da State University of New York Press, 90 State Street, Suite 700, Albany, N.Y., 12207

Produção de Diane Ganeles Marketing por Michael Campochiaro

### **Biblioteca do Congresso Dados de Catalogação na Publicação**

Olajubu, Oyeronke, 1965 —

Mulheres na esfera religiosa iorubá / Oyeronke Olajubu; prefácio de Jacob K. Olupona. pág. cm. — (Estudos de McGill na história das religiões)

Inclui referências bibliográficas e índice.

ISBN 0-7914-5885-7 (papel alk.) — ISBN 0-7914-5886-5 (pbk. : papel alk.)

1. Mulheres, Iorubá—Religião. 2. Mulheres, Iorubá—Ritos e cerimônias. 3. Mulheres, Iorubá—Condições sociais. 4. Cristianismo e outras religiões – Nigéria. 5. Cristianismo e cultura – Nigéria. 6. Papel sexual—Nigéria. 7. Papel sexual – Aspectos religiosos – Cristianismo.  
8. Nigéria—Vida religiosa e costumes. I. Título. II. Series.



Naiara Paula Eugenio  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com



*Naira Paula Eugenio*  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

# CONTEÚDO

**Prefácio**

**Agradecimentos**

**Capítulo 1: Conceitos e Teorias sobre Mulheres na Esfera Religiosa**

**Capítulo 2: Mulheres na cultura e sociedade iorubá**

**Capítulo 3: Mulheres na Tradição Cristã Iorubá**

**Capítulo 4: Identidade, poder e Relações de Gênero nas Tradições Religiosas Iorubás**

**Capítulo 5: Mulheres e Rituais na Religião Iorubá**

**Conclusão**

**Referências**



*Naira Paula Eugenio*  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

**Página deixada em branco**



*Naira Paula Eugenio*  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

## Prefácio

É muito gratificante testemunhar o início e o fim deste projeto de uma jovem e promissora acadêmica nigeriana de história comparada da religião. Estamos em um momento muito crítico na história das religiões e dos estudos de gênero na África. As nações africanas, e particularmente as universidades africanas, estão obscurecendo o apelo de vários quadrantes, tanto nacionais como internacionais, para reconhecer o tremendo papel das mulheres na sociedade. Mais importante ainda, os africanos estão obscurecendo o chamado para fornecer espaço na academia para as mulheres contarem suas próprias histórias, em vez disso, homens pontificam sobre suas percepções das experiências religiosas das mulheres.

A própria resposta de Oyeronke Olajubu a esse chamado é envolver as tradições religiosas iorubás - especialmente o cristianismo e as religiões indígenas - em um diálogo crítico. Olajubu fornece não apenas uma interpretação histórica fenomenológica e etnográfica do status e do papel das mulheres nessas duas tradições, mas também questões de gênero primordiais na sociedade iorubá tradicional e contemporânea. O trabalho de Olajubu aponta para novas perspectivas de significado, valores intrínsecos e tradições funcionais e escritas na criação e produções iorubás indígenas e identidades cristãs e relações de gênero.

A religião indígena iorubá, o primeiro objeto de sua análise, apresenta um conjunto complexo de fontes para a compreensão da condição da mulher na sociedade tradicional e contemporânea. Tomemos, por exemplo, o mito cosmológico frequentemente citado da criação do mundo em Ile-Ife, Nigéria, e a descida das divindades primárias ao mundo criado.

Nessa narrativa, a figura da Deusa Osun nos lembra que as mulheres foram fundamentais para a fundação do mundo. Além disso, ao contrário da história bíblica do Gênesis, a narrativa de Osun desafia a hegemonia das divindades masculinas e sua negligência e discriminação contra a agência feminina. Menciono Gênesis porque, enquanto a maioria dos iorubás conhece a história de Adão e Eva, ironicamente muito poucos estão familiarizados com as narrativas de Osun. Ao final da narrativa, Osun conquistou e prevaleceu sobre os deuses para que divulgassem e voltassem aos pactos que haviam revisto



em segredo. A força do mito está justamente em fazer os princípios masculinos refazerem seus passos e se comunicarem com os princípios femininos para o bem geral do mundo. Não é de surpreender que estudiosas mulheristas e feministas na África e nas diásporas africanas encontrem na tradição iorubá uma agência duradoura e libertadora para as mulheres de hoje.

O mito tradicional iorubá ressoa com experiências práticas da vida cotidiana das mulheres em nossa sociedade contemporânea. As mulheres geralmente desempenham papéis centrais na vida religiosa e social de suas comunidades. As mulheres funcionam como sacerdotisas em grupos de linhagens cerimoniais rituais. O patrocínio feminino das tradições iorubá de orixás é exaltado, assim como em muitas outras religiões do mundo. Tomemos, por exemplo, o mito de origem do povo Ondo, iorubás da Nigéria, que indica que uma mulher governante, Pupupu, fundou esta cidade coroada (Ilu Alade). Ela reinou até sua morte em um golpe palaciano pelo qual os homens a substituíram com seu primeiro filho, o Aiho (substituto). Hoje, as organizações políticas indígenas Ondo existem como um sistema duplo paralelo de chefia masculina e feminina, cada gênero se complementando no governo da sociedade Ondo. A cidade de Ondo, uma cidade em que as mulheres governaram como líderes e empreendedoras, ainda hoje faz jus ao seu patrimônio. Assim, a história mítica e a ideologia política baseada no tradicional Ondo refletem a vida contemporânea da cidade.

O trabalho de Oyeronke Olajubu detalha as relações de gênero no cristianismo iorubá. O cristianismo está experimentando um crescimento fenomenal entre os iorubás e, de fato, na África hoje. As igrejas fundadas por missões – anglicanas, católicas, batistas, metodistas, as igrejas africanas independentes (Aladura) e a nova carismática pentecostal são dinâmicas. Essas igrejas cristãs têm lutado com questões de gênero porque as mulheres constituem o maior segmento de membros. Embora sua liderança permaneça predominantemente masculina, as mulheres inventaram formas criativas de superar a marginalização. As mulheres encontram e às vezes confrontam o chauvinismo masculino e a estrutura de poder da igreja, fazendo ondas e manchetes na Nigéria. Algumas histórias entraram nos anais da história da igreja nigeriana.

Dois casos particulares merecem nossa atenção aqui. No primeiro caso, ainda jovem, Mama Abiodun (Emanuel) ajudou a fundar a igreja dos Querubins e Serafins. Reconhecida durante a maior parte de sua vida como líder da igreja, ela lutou contra a hierarquia que a colocou contra os Obas iorubás (reis) e governantes, que tentaram convencê-la a desistir de seu direito de liderar a igreja. Eventualmente, ela foi declarada a Olori (líder) da maior



Aladura, igreja dependente na África Ocidental e no exterior. Hoje, Abiodun Emmanuel será lembrada na história da igreja africana como a mulher espiritual que lutou e conquistou. No segundo caso, a igreja anglicana nigeriana desaprovou a ordenação de mulheres. (No entanto, na Diocese de Ilorin, o “rebelde” Bispo Haruna [aposentado] havia ordenado três mulheres. Alguns anos depois, depois que Haruna se aposentou, a Igreja Anglicana as despiu.) O trauma não examinado e a frustração que este evento criou para essas mulheres são ainda a ser analisado. Como observa Olajubu, muitas igrejas pentecostais foram fundadas e controladas por mulheres. Seu ponto de vista se torna ainda mais significativo dado que várias igrejas pentecostais estão agora fazendo aparições na Europa, América e Ásia. Esta é uma era da “missão reversa” na qual os missionários africanos estão convencidos de que “a grande comissão” (Mateus 28:19) os ordena a levar Cristo ao Ocidente “pagão”.

Em relação às relações de gênero e ao status da mulher, três tipos de cristianismo iorubá mantêm diferentes cenários doutrinários, culturais e sociais. Historicamente, o cristianismo missionário visava a conversão de agentes masculinos e chefes de família. Esse foco nos homens, juntamente com a ideologia da missão do casamento, resultou em um grande número de mulheres abandonando sua religião indígena dos Orixás para a nova fé. No entanto, também criou grandes problemas porque a monogamia – o arranjo de casamento cristão prescrito e obrigatório – perturbou a estrutura tradicional da poligamia. Novos convertidos do sexo masculino foram forçados a escolher uma entre muitas esposas e a abandonar as outras. Caso contrário, eles estavam condenados a permanecer apenas cristãos parciais. Paradoxalmente, as escolas cristãs de ambos os sexos foram estabelecidas para treinar meninos e meninas para o avanço do reino de Cristo, bem como para promover hábitos de obediência e disciplina entre os jovens do sexo masculino e feminino. Em última análise, o objetivo era moldar mulheres solteiras cristãs devotas como pretendidas "noivas" para homens cristãos educados. A ascensão das igrejas africanas independentes produziram a primeira oportunidade para o movimento de massa das mulheres na vida da igreja. Atuando como visionárias, membros de coro e profetisas, a vibrante vida espiritual das igrejas Aladura foi causada, em certa medida, por mulheres que estavam ativamente envolvidas em uma igreja cuja base de poder ainda é predominantemente uma minoria masculina.

No sudoeste da Nigéria, a explosão do movimento pentecostal cultivava um novo cenário para o status das mulheres no cristianismo iorubá moderno. Além do fato de que várias dessas igrejas foram fundadas por mulheres, várias ainda mantêm uma liderança

tradicional estrita de sacerdotes do sexo masculino, embora muitas agora ordenem mulheres como diáconos. Mas a nova igreja pentecostal também deriva parte de seu apelo da música e dos cânticos de louvor, em grande parte na moda e controlados por mulheres. Ao democratizar certos papéis e responsabilidades, as mulheres foram incorporadas às estruturas administrativas e litúrgicas da igreja de uma forma que as missões e as igrejas Aladura antes delas não conseguiram. Embora estes sejam sinais de relações de gênero mais saudáveis, as igrejas pentecostais basicamente defendem uma teologia conservadora que não favorece as mulheres. Leituras e interpretações escriturísticas cuidadosamente selecionadas que aparentemente privilegiam o status quo ainda são comumente usadas nessas igrejas, apesar de as mulheres serem a maioria em todas essas igrejas.

Ao documentar os papéis das mulheres e imagens de gênero na experiência e expressão religiosa iorubá, o trabalho de Olajubu abre uma perspectiva para um estudo aprofundado das relações de gênero nas tradições religiosas iorubás. Uma dessas áreas de interesse urgente é o papel das mulheres no Islã iorubá, um estudo que, quando realizado, trará contribuições significativas para a compreensão local e global do Islã em nossas sociedades contemporâneas.

Jacob Kehinde Olupona African and African American Studies University of  
California, Davis U. S. A.

# Agradecimentos

Este trabalho é uma revisão e ampliação do meu doutorado, tese na Universidade de Ilorin, Nigéria. A viagem desde a sua concepção até as várias fases da escrita foi interessante e dinâmica, marcada por desafios. À obra não faltaram nem críticos nem admiradores a cada passo do caminho. É, portanto, prazeroso ter um trabalho bom e publicável para o qual muitas pessoas contribuíram no final do dia. Algumas das pessoas que contribuíram para este trabalho o fizeram conscientemente, enquanto outras o fizeram inconscientemente; a todos eles, sou grata. Agradeço a orientação de meu orientador, Prof. P. Ade Dopamu, em meu trabalho de doutorado, que constituiu a primeira versão deste trabalho. Sobre o segundo rascunho e as correções subsequentes, tenho uma grande dívida com o professor J. K. Olupona, da Universidade da Califórnia, Davis, EUA; Dra. Ann Braude, Diretora do Programa de Estudos da Mulher em Religião, Harvard Divinity School, Cambridge, Massachusetts; e sua secretária, Martha-Kay Nelson, todos que me deram o tremendo apoio que agora reconheço com gratidão. Às quatro pesquisadoras associadas e professoras visitantes comigo no Programa de Estudos da Mulher de 2000/2001 na Harvard Divinity School, eu digo um "muito obrigada", nasceu. Minha sincera gratidão também vai para a professora Tola Pearce da University of Missouri, Columbia, por sua assistência e comentários úteis em um dos rascunhos do manuscrito.

Para minhas pessoas de recursos e informações na Iorubalândia, eu digo, "*E se, mo dupe o, a o ma ri yin ba*". Sou grata ao Sr. David Ogungbile da Universidade Obafemi Awolowo, Nigéria, sua ajuda durante a compilação deste trabalho. Reconheço minha dívida de gratidão para com a Igreja Apostólica de Cristo (CAC Mount Joy), Roxbury, Boston, pelo apoio espiritual e moral durante minha estadia de um ano em Cambridge, Massachusetts. Sou especialmente grata a Brown, Anifowose, Ajao e às famílias Daramola e Ayeni. Sou grata aos meus sogros, Professor e Sra. Oludare Olajubu, por cuidarem de meus filhos enquanto estive na Universidade de Harvard. Eu digo um "muito obrigada" aos meus pacotes de alegria – meus filhos, Oluwatobi e Abimbola. A minha profunda gratidão vai para o meu marido - Engr. Gbenga Olajubu, por seu apoio contínuo. Finalmente, minha gratidão vai para meus pais, Prince e Sra. S. O. Oyedeji e meus irmãos – Sr. Abidoje Oyedeji, Sra.



Oyebola Abioye, e o falecido Oyewole Oyedeji, que faleceu durante minha ausência nos Estados Unidos, *Sun re o*.

# Capítulo 1: Conceitos e Teorias sobre Mulheres na Esfera Religiosa

## Introdução

Minha preocupação neste trabalho é analisar a interação de gênero e relações de poder na esfera religiosa iorubá. O trabalho examina o status e o papel das mulheres na religião iorubá, nas estruturas sociais, nas práticas litúrgicas e nos rituais. Além disso, tenta avaliar o lugar da mulher na tradição cristã iorubá, especialmente no que diz respeito às relações de gênero e poder. Meu objetivo é perseguir uma série de teses relacionadas. Primeiro, ao contrário da submissão convencional e familiar de que o papel das mulheres é limitado na religião iorubá, argumentei que não apenas as mulheres desempenham papéis centrais e vitais tanto na religião indígena iorubá quanto no cristianismo iorubá; com efeito, as mulheres são o repositório dessas tradições e têm contribuído para a formação e crescimento das religiões em questão. Em segundo lugar, examinarei as relações de gênero nas tradições religiosas indígenas e cristãs na Iorubalândia, enfatizando que o gênero desempenha um papel na forma como as crenças e práticas iorubás são conceituadas. Ao realizar esta pesquisa, preoquei-me com a centralidade de gênero na religião iorubá e parti do pressuposto de que analisar a dinâmica de gênero e os papéis das mulheres na religião iorubá é complexo. Por um lado, pretendi estabelecer o legado histórico das mulheres, como agentes críticos na esfera religiosa e mostrar que as mulheres desempenham papéis importantes na vida espiritual de seu povo, papéis que muitas vezes não são reconhecidos em trabalhos anteriores sobre religião na Nigéria. Por outro lado, reconheço que as mulheres foram marginalizadas nas próprias tradições nas quais também desempenharam papéis significativos. Além disso, vou demonstrar o papel que a religião desempenha no empoderamento econômico, político e sociocultural da mulher Iorubá.



Agora, um breve esboço das tradições religiosas iorubás que chamaram minha atenção neste trabalho. A religião indígena iorubá é o sistema de crenças tradicional do povo iorubá da Nigéria e da diáspora. A cultura e a religião iorubás estão intimamente interligadas; de fato, a cultura é um meio de expressar a religião, enquanto a religião é uma parte da cultura na Iorubalândia; qualquer tentativa de separar cultura e religião entre os iorubás será, portanto, fútil. Embora a cultura continue a ter conotações muito diferentes, ela é usada neste estudo como se referindo às crenças e atitudes, a soma da vida de um povo mediada pelas experiências dos indivíduos (WUTHNOW, 1987). A cultura é profundamente influente, e seus valores embutidos enriquecem outras áreas do empreendimento humano na experiência iorubá. De fato, a influência religiosa na esfera cósmica iorubá é total, pois nada está fora do escopo da religião. A religião permeia todos os aspectos da vida iorubá, seja governança, economia ou medicina.

Os iorubás dividem o universo (aye ou agbaye) em dois grandes grupos<sup>1</sup>. Ambos os grupos estão interligados e interdependentes. Esses grupos são o invisível (*airi*) e o visível (*riri*), o espiritual (*emi*) e o físico (*ara*), o bom (*daradara*) e o mau (*buburu*), o céu (*orun*) e a terra (aye), as forças negativas (ajogun) e as forças positivas (orixá) (ABIMBOLA, 1997). Cada grupo nesta classificação está sempre dependente do outro e/ou em confronto com outro, dependendo do cenário. Seja qual for o caso, a necessidade de acomodação e diplomacia entre os grupos garante a paz no universo. A cosmovisão iorubá está enraizada na harmonia holística; portanto, o princípio da relação é a condição *sine qua non* da realidade social e religiosa das pessoas (SOFOLA, 1993:8). Os iorubás reconhecem um Ser Supremo, Olorun ou Olodumare (que é sem gênero), e uma hoste de divindades (masculinas e femininas) que administram princípios cósmicos para garantir a harmonia entre as forças visíveis e invisíveis. Essas divindades operam com autoridade derivada de Olorun. Sua função e capacidade de atender as necessidades dos fiéis estão intrinsecamente ligadas a sua sobrevivência e relevância contínua. A crença em espíritos, os ancestrais (masculinos e femininos) e poderes misteriosos também constituem componentes da religião iorubá. Os paradigmas holísticos da religião iorubá fornecem avenidas de poder tanto para homens quanto para mulheres. As práticas dentro da religião iorubá incluem sacrifícios, oferendas, orações, canções e invocações. Um lugar privilegiado é atribuído ao ritual na religião iorubá por ser o lugar de contato e interação entre os vivos, os mortos e os não nascidos.

---

<sup>1</sup> N. T. "Into two broad groups."

Ao contrário da religião indígena, o cristianismo iorubá é uma ramificação do primeiro cristianismo<sup>2</sup> introduzido por missionários por volta de 1842. No início de 1900, surgiu a primeira forma indígena de cristianismo<sup>3</sup>, para atender a certas necessidades não atendidas dos cristãos iorubás. Central para essas necessidades era a necessidade de participação e liderança. Até certo ponto, as considerações nacionalistas também desempenharam um papel no estabelecimento de igrejas cristãs indígenas. Na década de 1930, as igrejas fundadas por africanos para africanos com liturgias e práticas que refletem as culturas africanas vieram para ficar. Exemplos destes são a Igreja Celestial de Cristo e a Igreja dos Querubins e Serafins. As mulheres contribuíram significativamente para a fundação de algumas dessas igrejas (CRUMBLY, 1992: 510). As mulheres fundaram muitas das igrejas pentecostais, que representam a última fase do cristianismo iorubá, e essa tendência está aumentando.

Como um estudo da história comparada das religiões, utilizando a abordagem da análise cultural, este trabalho mostraria como as duas tradições, as religiões indígenas iorubás e as religiões cristãs, quando vistas de forma ampla, ilustram as tensões históricas, culturais e sociais entre o povo iorubá. Nesse sentido, o complexo papel da cultura como ferramenta de mudança, adaptação e resistência à mudança tanto no cristianismo quanto nas religiões indígenas entre os iorubás é avaliado criticamente. Nossa preferência pela análise cultural nessa busca decorre de sua ênfase na interpretação, independentemente de a cultura ser percebida como crenças subjetivas ou como atos simbólicos (WUTHNOW, 1987). O trabalho começa com uma contextualização histórica e etnográfica da vida das mulheres dentro da cultura e sociedade iorubá. Em seguida, examina o papel da mulher no mito de origem, família e tradições de linhagem e na literatura oral. Para tanto, o trabalho busca resgatar as tradições orais até então subsumidas na análise patriarcal da religião. Além disso, envolve uma reavaliação das tradições existentes de uma perspectiva feminista. Em seguida, o trabalho examina o status das mulheres na religião indígena iorubá interpretando temas e motivos como deusas, cosmologia, adivinhação, veneração ancestral, práticas de cura e performance ritual.

---

<sup>2</sup> N. T: “Early Christianity.” Escolhemos traduzir como “o primeiro cristianismo”, que indica que se trata dos primeiros adventos do cristianismo inserido na Iorubalândia.

<sup>3</sup> N. T: Trata-se de um modo de praticar o cristianismo junto ou valorizando certos elementos da religião originária iorubá.

A próxima seção trata dos papéis desempenhados pelas mulheres nas tradições cristãs iorubás. Essas tradições são as Igrejas Missionárias, as Igrejas Africanas Independentes e as novas Igrejas Carismáticas/Pentecostais. Uma análise descritiva de estudos de caso específicos mais um também será investigada a visão geral do lugar das mulheres em ambas as tradições religiosas. O capítulo 1 do trabalho apresenta esses temas, o capítulo 2 examina a sociedade e a cultura iorubá usando ferramentas etnográficas. O capítulo 3 explora a dinâmica de gênero na tradição cristã iorubá, prestando atenção especial à interação de gênero e relações de poder. O capítulo 4 revisa o papel dos mitos como ferramentas para a construção da identidade das mulheres na religião indígena iorubá. O Capítulo 5 examina as mulheres na dimensão ritual da religião iorubá e a importância disso para os papéis das mulheres no ambiente social. A conclusão é um resumo do trabalho em que encontramos destaques de alguns conceitos que vêm à tona durante o discurso. Em geral, o trabalho pretende explorar a interação de gênero, cultura e relações de poder nessas tradições religiosas iorubás.

## Engendrando o estudo das tradições religiosas iorubás

Este trabalho pertence ao gênero geral e à tradição do estudo feminista de gênero. Não pretende perseguir a realização de uma hipótese pré-patriarcal nem subscreve a teoria de uma “utopia feminista” (GROSS, 2000: 73). Pelo contrário, é uma tentativa de recuperar através das fontes históricas e míticas que moldam a vida cotidiana das mulheres iorubás, as relações pragmáticas das mulheres nas tradições indígenas e cristãs iorubás. Consequentemente, este trabalho é uma análise etnográfica e histórica do status e do papel das mulheres e das relações de gênero nessas tradições construídas através do prisma das próprias mulheres iorubás. A abordagem é fenomenológica e experiencial, que é informada pelo trabalho de campo de pesquisa realizado entre 1985 e 2001 entre os iorubás da Nigéria. Entrevistas e uma abordagem de observação participante foram utilizadas no decorrer deste trabalho de campo, que começou com a pesquisa para minha tese de doutorado e continuou anos depois que eu consegui meu primeiro cargo de professora universitária.

Até certo ponto, este trabalho pode ser considerado como uma exploração dentro do recinto do feminismo cultural, que busca reapropriar a essência feminina em um esforço para

revalidar atributos femininos desvalorizados (MALSON et al. 1989: 298). Em outras palavras, o feminismo cultural busca destacar a perspectiva feminina sobre uma determinada questão e utilizá-la para a agenda feminina. Isso é de especial importância, pois a identidade de uma mulher é muitas vezes o produto de sua própria interpretação e reconstrução de sua história mediada pelo contexto cultural ao qual ela tem acesso (MALSON et al. 1989: 324). O posicionamento das mulheres iorubás, cuja vida religiosa é aqui analisada, torna imperativa a abordagem etnográfica e experiencial deste trabalho.

A razão para comparar o cristianismo com a religião tradicional iorubá emana da relação polêmica dessas tradições. Os papéis de gênero no cristianismo eram, até recentemente, fixos e rígidos, mas são fluidos na religião iorubá. Essas classificações de gênero, no entanto, são em si suscetíveis de flexibilidade e modulações. Os papéis de gênero na tradição cristã iorubá, por exemplo, foram fortemente influenciados pela construção de gênero conforme construída na religião indígena iorubá. Pretendo explorar essas interações para chegar a uma interpretação das relações de gênero e poder na experiência religiosa iorubá. Para isso, o processo de construção de gênero entre os iorubás torna-se essencial para nossa investigação da transferência de paradigmas culturais para o cristianismo iorubá e a importância disso para as relações de gênero e poder em ambas as tradições religiosas. Devo acrescentar também que, por mais significativo que seja o papel e a posição das mulheres muçulmanas iorubás na sociedade, não as abordei neste trabalho devido ao meu desejo de limitar meu escopo às duas tradições que experimentei e dentro das quais tive minha formação acadêmica. Além disso, desenvolvimentos recentes nos estudos de religião exigem que o estudo das mulheres no Islã seja deixado para estudiosos treinados no estudo do Islã.

Reconhecer a posição de pesquisador em um determinado projeto facilita a compreensão do projeto em questão, pois por meio dele são supridas as disposições pessoais do pesquisador. Esse estado de posicionamento do pesquisador, incluindo influências antes ignoradas na investigação acadêmica, como os aspectos emocionais entre o pesquisado e o pesquisador, torna-se fonte de informação sobre o projeto em questão e razões para o uso de determinadas metodologias no processo de investigação. Além disso, todas as pesquisadoras, independentemente da disciplina, mas principalmente nos estudos da mulher, são tradutoras de uma forma ou de outra, pois as questões são traduzidas a partir da perspectiva feminina. Isso afeta significativamente o processo de pesquisa e a avaliação dos resultados da pesquisa. Sou uma mulher cristã iorubá nascida e educada na área geográfica de minha pesquisa. Devo

acrescentar também que, como uma criança nascida em uma real família extensa<sup>4</sup>, cresci observando e vivendo as tradições indígenas iorubás. Isso me confere múltiplas identidades religiosas, que seriam familiares a observadores atentos da construção identitária em África. Embutidos nessas múltiplas identidades estão aspectos relacionados ao meu local de nascimento, relações de nascimento e de afiliação e interações sociais, todos os quais podem ser operativos na vida de um indivíduo ao mesmo tempo. Não há, portanto, indícios de contradição nessas múltiplas identidades, pois são relacionais e interdependentes.

Certos pressupostos teóricos informam este trabalho. Primeiro, que a religião é uma construção cultural, o que torna imperativo examinar suas relações de poder de envolvimento e como o poder as sustenta. A religião, embora preocupada com o sobrenatural e eterno, exhibe tendências imanentes das quais sua validação depende. Como uma construção cultural, suas metodologias e expressões são informadas por diretrizes ditadas e interpretadas pelos praticantes. Essas diretrizes são, por sua vez, moldadas pela experiência coletiva, histórica e sociológica de um povo. Nesse sentido, existe entre religião e cultura uma relação polêmica, pois ambos os fenômenos estão em constante conversação um com o outro; cultura e religião, portanto, afetam-se continuamente. Vistas em conjunto, religião e cultura nos permitem chegar a uma hipótese educada sobre as energias e atividades das mulheres (ATKINSON et al. 1985: 1). O eterno e o sobrenatural são assim exibidos através do mortal e do mundano, mas seus efeitos não se limitam a essas esferas. Essa relação correlativa entre cultura e religião se manifesta ainda mais no envolvimento da religião na configuração do poder e das relações de poder na sociedade. Essa relação pode ocorrer de forma explícita ou implícita, especialmente em sociedades onde a religião exerce uma influência considerável, como é o caso das sociedades africanas. Uma tendência notável dessa influência é a replicação das fórmulas de poder do espaço religioso para o espaço secular do poder. Concepções de poder como visível e invisível, formal e informal, e um espaço alternativo de poder podem ser dividendos de tais classificações. Essas estruturas de poder podem funcionar independentemente em religião ou cultura, mas também podem se sobrepor de forma intermitente. Isso explica por que é pertinente tratar de ambos os fenômenos (cultura e religião) ao investigar questões em um ou outro.

O segundo pressuposto teórico é que há a necessidade de integrar os papéis da mulher nos sistemas religiosos e o papel da religião na configuração das relações de poder ,

---

<sup>4</sup> N. T. "Extended royal family."



especialmente em termos de como essas relações são generificadas. A religião, pelo menos na tradição iorubá, não poderia ser estudada sem dar às mulheres uma posição privilegiada, pois elas são as sustentadoras e transmissoras das tradições religiosas. A necessidade de avaliar as posições das mulheres em relação às estruturas de poder nos níveis teórico e prático promete profundas implicações para a religião e a cultura. O modelo predominante na cultura e na religião em todos os lugares até tempos recentes tem sido a dominação das mulheres pelos homens. Essa prevalência de tendências androcêntricas na religião e a necessidade de desenvolver o respeito mútuo de gênero têm engajado feministas e mulheristas continuamente nos últimos anos. Essa busca é alimentada pela consciência de que a grande maioria das mulheres ao longo da história derivou partes cruciais de sua identidade da sua cultura religiosa (Carmody 1989: 3). A necessidade de apreciar esses pressupostos torna-se significativa porque a crítica feminista das religiões sustenta, em grande medida, que as tradições religiosas são predominantemente androcêntricas. A marginalidade das mulheres é particularmente evidente na historiografia dos estudos religiosos, uma consequência dos esforços conscientes por parte dos intérpretes masculinos da religião para politizar todas as fontes de informação sobre o feminino a fim de consolidar o patriarcado (KING, 1995: 221).

Essa busca informa o terceiro pressuposto teórico para este trabalho, que é a necessidade de uma hermenêutica da suspeita (Ricoeur 1981: 113) sobre as informações fornecidas em fontes acadêmicas tradicionais sobre o papel e o status da mulher nas tradições religiosas. Essas informações devem ser consistentes com outras informações culturais conhecidas sobre a sociedade. Onde as pessoas exaltam as relações de gênero complementares, mas os relatos da cultura e das tradições religiosas do povo apresentam o homem como participante ativo e a mulher como dócil e passiva, há uma razão válida para a hermenêutica da suspeita. Isso é muito verdadeiro para a tradição religiosa iorubá, que é o foco deste trabalho. Há uma necessidade de recuperar, reinterpretar e reavaliar suposições anteriores sobre as mulheres nas tradições religiosas para chegar ao ponto central onde todas as vozes são ouvidas e respeitadas.

## Gênero na Cultura e Sociedade Iorubá



Naira Paula Eugenio  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

O gênero tem sido definido de várias maneiras em diversos contextos. Para este trabalho, entretanto, gênero pode ser definido como capacidades e **atributos atribuídos** a pessoas com base em suas supostas características sexuais. Gênero, então, é uma construção dentro da experiência de vida de um povo, embutido na base de sua filosofia e manifestando-se nos níveis teórico e pragmático de sua política. Como o gênero nunca é independente de outros sistemas sociais, seria inútil considerá-lo como uma construção fixa e imutável; ao contrário, é um processo. Além disso, as classificações de gênero permeiam a percepção cósmica de um povo e podem ser discerníveis em sua linguagem, depósito de **sabedoria e filosofia**. Apresenta-se assim em todos os setores da vida de um povo experiência e filosofia de vida (pág. 8). Poderia ser evidente em suas percepções do ecossistema e das forças sobrenaturais. Os papéis de gênero são muitas vezes baseados no sexo e em certas características do sexo **assumidas. As mulheres**, por exemplo, às vezes são vistas como fisicamente fracas, em contraste com os homens, que são considerados fisicamente fortes. Essa percepção é então transferida para a esfera da inteligência e integridade. Onde é informado por classificações biológicas, o gênero apresenta papéis estáticos baseados em distinções de sexo. Espera-se que os homens se encaixem em papéis específicos, como se espera das mulheres. A versatilidade de algumas culturas, no entanto, torna uma construção rígida de gênero impraticável e irrealista. Em algumas religiões, a construção estrita de gênero é viável; em outros, não é.

Este trabalho, que investiga o lugar da mulher nas expressões religiosas iorubás, baseia-se em tradições orais compiladas durante meu trabalho de campo. Embora sejam feitas referências a materiais publicados por estudiosos da literatura oral como Abimbola (1975, 1997), Olajubu (1987) e Yemitan (1988), as tradições orais constituem a fonte primária de qualquer informação sobre religião e cultura iorubá. Provérbios, rituais, recitações e cerimônias religiosas servem como fontes de informação indispensáveis a esse respeito. As sugestões que surgem dessas fontes refletem uma classificação de gênero definida entre os iorubás ao longo de sua experiência histórica. Digno de menção, no entanto, é o fato de que gênero como interpretado pelos iorubás é essencialmente cultural e deve ser diferenciado das noções de gênero em algumas outras culturas. É uma classificação de gênero que não é equivalente ou consequência da anatomia em todos os momentos. A construção do gênero iorubá é fluida e modulada por outros fatores como antiguidade (idade) e realizações pessoais (riqueza e aquisição de conhecimento). Seus limites estão em constante mudança, e reconfigurações acompanham suas expressões constantemente. Por

exemplo, assim como os iorubás constroem o gênero, também o desconstroem através do ritual (Drewal 1992: 188). Além disso, a flexibilidade das construções de gênero iorubás é claramente exibida na suposição de que o ocupante de qualquer papel de gênero não precisa absorver a atitude predominante do sexo para o qual tais papéis de gênero foram delineados. Por exemplo, os “maridos” femininos em Iorubalândia não precisam exibir agressividade e fortes características físicas para cumprir seus papéis como maridos para esposas na linhagem (Strathern 1988).

É um fato agradável que as fontes das tradições orais não estão imunes a mudanças à medida que ocorrem as inter-relações entre culturas e religiões; entretanto, “embora muitas coisas possam mudar, algumas devem permanecer as mesmas” (Oyewumi 1999: 81). Portanto, embora essas fontes possam (pág. 9) ser interpretadas de várias maneiras, essas mudanças são mais bem vistas como resultados superficiais da metodologia do pesquisador, enquanto o núcleo da tradição é resiliente baseado nas tradições orais, que contêm a essência da filosofia iorubá. O cerne de qualquer cultura seria a abordagem do povo para o significado "e "significado" da vida. A filosofia de vida iorubá está longe de ser estática. intacta, pois dela derivam todos os outros índices da identidade do povo. Entre os iorubás, as principais qualidades distintivas estão registradas nas literaturas orais. A violação dessas classificações aponta para a existência de uma construção de gênero entre as pessoas. Alguns estudiosos argumentam que a existência de estruturas hierárquicas entre um povo também pode confirmar a presença de uma construção de gênero em tal sociedade (Sered 1999: 8).

Princípios feminino são geralmente considerados como símbolos de frieza (ero)<sup>5</sup>, enquanto os princípios masculinos são interpretados como representando resistência (lile). Isso reforça a concepção das pessoas de feminino (abo) e masculino (ako). Por isso, as pessoas dizem, "k'odun yi y'abo fun wa o" significando "que este ano seja feminino para nós" (traga-nos tudo o que o princípio feminino representa). A implicação inversa disso é evitar um ano masculino, que por todas as indicações pode ser difícil e desagradável. Essa percepção também se reflete nas expectativas sociais das pessoas para o masculino e o feminino, conforme registrado em sábios ditos e provérbios. Um exemplo disso é a expectativa dos homens sucederem seus pais como herdeiros e a necessidade de oferecer explicações quando isso for impraticável. O herdeiro é conhecido como arole, e a explicação para as exceções à regra é registrada em ditos como “bi o ni di obirin ki je ku molu” que

---

<sup>5</sup> N. T: Frieza no sentido de calma. Esfriar algo ou uma situação = acalmar algo ou uma situação.

significa “se não houver uma razão especial, uma mulher não seria nomeada Kumolu”. . " No idioma e na prática cultural iorubá , este é um nome que significa que a família da mulher assim chamada não tem herdeiro masculino aparente porque todos os seus filhos homens morreram . As mulheres que realizam proezas, especialmente as físicas, são descritas como obinrin bi okunrin, que significa "uma mulher como um homem". espaço ritual na religião. A existência da construção de gênero entre os iorubás não se traduz em noções de opressão e dominação das mulheres pelos homens, pois é mediada pela filosofia das relações complementares de gênero, que está enraizada na experiência cósmica do povo.

Uma relação de (pág. 10) gênero complementar está arraigada em todos os níveis da consciência sócio-religiosa iorubá, pois os princípios masculino e feminino são cruciais para uma experiência de vida tranquila. As estruturas sociais, políticas e religiosas refletem essa percepção tanto em seus membros quanto em seus modos de operação. É, portanto, pertinente que uma reconceituação de paradigmas para inter-relações seja obtida porque as noções de igualdade e paridade podem ser, na melhor das hipóteses, enganosas no contexto iorubá. Conforme observado por Sudarkasa, uma complementaridade neutra em vez de subordinação descreve com mais precisão a relação entre os papéis masculino e feminino em várias sociedades africanas pré-coloniais (Terborg-Penn et al. 1996: 82). Esta complementaridade neutra é aqui entendida como não se referindo à igualdade ou paridade, mas à cooperação e áreas específicas de controle tanto para a mulher quanto para o homem. Portanto, entre os iorubás, a questão a ser feita sobre o estado dos sexos não é qual sexo é dominante, mas sim, sobre quais áreas os sexos têm proeminência. Além disso, deve-se notar que a proeminência que um sexo goza em uma determinada área da atividade humana não torna as pessoas dessa categoria sexual independentes das do outro (Babatunde 1998).

## Mulheres, Gênero e Religião

Mulheres, gênero e religião são centrais para qualquer investigação sobre uma determinada sociedade. Um exame transcultural do lugar das mulheres em qualquer cultura baseia-se na relação entre mulheres e homens, e isso tem valores culturais normativos muito profundos. Examinarei algumas das normas socioculturais e éticas que continuam a

influenciar a interpretação das experiências religiosas das mulheres. O domínio privado, ou seja, a domesticidade e a maternidade, parece ser o espaço da mulher na maioria das culturas. No entanto, o espaço privado e o público estão ligados. As mulheres, por exemplo, moldam a vida daqueles que ocupam o espaço público na qualidade de mães e cuidadoras. As limitações das funções das mulheres no espaço público costumam ser manifestações de construções de gênero locais. Apesar disso, no entanto, certos parâmetros comuns se manifestam em qualquer consideração das mulheres na religião transculturalmente. Restrições e proibições baseadas na constituição fisiológica da mulher são um denominador comum para os papéis das mulheres na religião. O sangue menstrual associado a noções de mistério, admiração e poluição tem sido um pomo de discórdia que limita os papéis das mulheres na religião em todas as culturas da história. **Ferramentas para ma SU CC de ST C T**

(pág. 11) que administram esse paradoxo diferem de uma religião para outra, e os sucessos de tais tentativas permanecem suspeitos até hoje. A interligação dessa postura com a construção de gênero na religião não pode ser negada. Ferramentas e métodos empregados em qualquer consideração do sangue menstrual sempre exibem alguma conexão com a concepção de pureza e do sagrado de um povo. Eles também podem fornecer implicações para a concepção de “poder” de um povo no espaço religioso. Mais importante, porém, é a exigência de tratar qualquer investigação de sangue menstrual na religião como um componente das estruturas totais do contexto cultural dentro do qual a religião opera. Isto porque enquanto as noções de sangue menstrual podem ser mediadas por conceitos de auspicioso em algumas culturas, não é assim em outras (Marglin 1985: 45). Além disso, enquanto em algumas culturas o sangue menstrual é barrado do espaço sagrado devido à suposição de que contamina, em outras culturas, a proibição é baseada na crença de que o sangue menstrual é poderoso como portador de vida potencial. Seria, portanto, necessário sondar etiquetas colocadas no sangue menstrual dentro de cada contexto cultural para uma correta interpretação de tais prescrições. Um dos efeitos da etiqueta negativa colocada no sangue menstrual no espaço religioso é a proibição das mulheres de estruturas de poder permanente ou temporária. As mulheres menstruadas são impedidas de entrar no espaço sagrado por medo de contaminação ou para evitar um confronto de “poder”<sup>6</sup>. Esse é um dos argumentos tácitos para negar a ordenação de mulheres em papéis de liderança em algumas religiões. Uma vez que é impossível para as mulheres erradicar a menstruação, fontes

---

<sup>6</sup> N. A: Algumas culturas concebem o sangue menstrual como um transportador de poder, porque embutido nele está a vida em potencial.

alternativas de poder são buscadas e desenvolvidas para expressar seus potenciais. Os homens podem reivindicar o direito de definir e determinar a sabedoria "canônica" e julgar as questões de acordo, mas as mulheres tendem a desenvolver suas próprias tradições complementares (Carmody 1989). As investigações dos papéis e status das mulheres na religião que se limitam aos retratos apresentados no corpus canônico podem, portanto, ser enganosas. Isso explica por que alguns concluíram que, em vez de aumentar o acesso das mulheres ao poder, a religião na verdade o enfraquece. Esta situação é ainda agravada pelos papéis visíveis limitados desempenhados pelas mulheres nos quadros de liderança da maioria das religiões. As fotos oficiais das mulheres em qualquer religião nem sempre são completas. É certo que um olhar transcultural sobre a construção de gênero na religião revela a proeminência dos homens no espaço de liderança da religião e das mulheres como maioria dos seguidores. Deve-se notar, entretanto, que crucial para qualquer discurso religioso é a realidade invisível, (pág. 12) cuja existência não pode ser comprovada pelo intelecto. Tal realidade pode ser identificada em todas as religiões; na verdade, a própria religião é uma reação a essa realidade. Uma força Suprema, junto com alguns agentes místicos humanos, ocupa este plano invisível de poder. Na maioria das vezes, os agentes dessa força são mulheres ou princípios femininos, possivelmente por causa da ligação entre essa força Suprema e as mulheres no empreendimento da criação, geração, sustento e proteção. Assim vemos um encontro dialético entre os espaços óbvios e ocultos da religião. A valorização dessa postura desafia a concepção de poder das pessoas, refletida nas estruturas sociais que sustentam as construções de gênero naquela sociedade. As atividades rituais, por exemplo, muitas vezes refletem a concepção de poder de um povo e como isso se apresenta nas relações de gênero. A dinâmica da mudança de gênero durante o ritual, então, poderia ser tomada como uma referência à complementaridade de gênero entre um povo ao invés de uma indicação de estruturas hierárquicas rígidas. O ritual, um componente importante da religião e da cultura, é guiado pela construção e simbolismo de gênero. É um meio pelo qual a humanidade controla, constrói, ordena, modela e cria uma maneira de ser plenamente humano. Seus componentes incluem oração, canto, dança, sacrifício e linguagem invocativa. Os símbolos são centrais para a compreensão dos rituais, pois os significados dos rituais derivam de múltiplas fontes. A importância dos símbolos na compreensão do ritual é reforçada pelo fato de que o ritual está vinculado ao contexto. As mulheres aparecem com destaque no ritual, e os princípios femininos também são predominantes, geralmente codificados em símbolos. Uma manifestação de tais princípios femininos no ritual é a teoria



da mudança de gênero. James G. Frazer ( 1914 ) , por exemplo , postula que o gênero dos líderes rituais masculinos decorre da adoração de deusas por parentes matrilineares . G. Bleibtreu Ehrenberg (1970) afirma que a mudança de gênero é comumente encontrada em culturas com xamãs possuídos que são inerentemente predispostos a se identificar com uma divindade feminina. Como grupo, R. L. Munroe, J. W. M. Whiting e D. J. Halley (1969) propõem que sociedades com distinções sexuais mínimas toleram mais o travesti masculino institucionalizado do que sociedades com distinções sexuais máximas. Observamos que situações em algumas tradições religiosas podem diferir desses pontos de vista, como é o caso entre os iorubás. As manifestações de mudança de gênero podem incluir vestimentas e comportamentos transexuais. iors geralmente contabilizados através de um chamado sobrenatural em visões e sonhos (possessões). A arte sacra também reflete o papel da mudança de gênero nos rituais de certas culturas. (Pág.13)

## Perspectivas sobre Mulheres e Religião na África

É importante examinar alguns dos trabalhos anteriores sobre mulheres e religião na África com o objetivo de mostrar onde meu trabalho se encaixa no gênero. Muitos trabalhos sobre religião africana, embora não centrados principalmente no gênero, aludem aos papéis das mulheres em diferentes aspectos da vida. Omoyajowo (1982), Peel (1968), Shorter (1980) e Tunner (1990), por exemplo, examinaram os papéis das mulheres no cristianismo africano a partir de várias perspectivas metodológicas. Central para a tese desses trabalhos é a afirmação de que o cristianismo africano reforçou a posição das mulheres no cristianismo, uma posição explicada pela influência das culturas africanas. De uma forma mais direta, a principal preocupação de Mercy Amba Oduyoye (1992, 1995) tem sido o papel das mulheres no cristianismo africano. Como a primeira estudiosa feminista e teóloga de destaque, ela dedicou um espaço substancial para elucidar como as mulheres desempenham seus papéis em um universo religioso africano aparentemente dominado por homens. O papel da mulher na religião indígena iorubá chamou a atenção de um bom número de estudiosos como Idowu (1962), Awolalu (1979), Ibitokun (1993), Olupona (1991, 2000), Matory (1994), Barber (1993). , Badejo (1996) , Gleason (1994 , 2000) , Hoch - Smith (1978) , Oyewumi (1999) , Laitin (1986) , Ogundipe - Leslie (1994) , Awe (1992 , 1999) , Abimbola (1997) e Fadipe (1970). Alguns desses trabalhos serão mencionados aqui para refletir sua relevância para o



meu estudo. A obra de David Laitin discute religião e cultura a partir de uma perspectiva gramsciana e faz duas observações relevantes que são pertinentes a este trabalho. Ele identifica duas faces da cultura. A primeira face da cultura é profundamente influente, e as identidades culturais são primordiais e auto-reforçadoras, fornecendo diretrizes ideológicas para a ação coletiva. A segunda face da cultura revela indivíduos que manipulam suas identidades culturais para aumentar seu acesso ao poder e à riqueza. De especial interesse para este trabalho é a primeira face da cultura identificada por Laitin. Ele afirma ainda que o efeito dos significados culturais pode ser percebido no comportamento das pessoas. Com base na avaliação de Laitin sobre mulheres muçulmanas e cristãs em Ile-Ife, Nigéria, ele conclui que o islamismo parece ser uma religião masculina e o cristianismo uma religião feminina dirigida por homens. Sequência desse discurso sobre cultura, Omolara Ogundipe-Leslie (1994) enfatiza a importância de levar a classe a sério em qualquer consideração do papel da mulher na África e afirma que o gênero foi equilibrado no passado na África. Ela também argumenta que o sexo é usado para criar papéis de gênero e (Pág. 13), o que leva a concepções que auxiliam nas manipulações dos papéis de gênero nas sociedades patriarcais. Ela reconhece os padrões indígenas para lidar com a opressão e as injustiças nas sociedades africanas e discorda que a atitude africana em relação ao sangue menstrual se origine de desprezo ou ódio. Sua explicação preferida é que um poder místico está ligado a ela. Esse poder místico é o foco do trabalho de Judith Hoch-Smith. Ela afirma corretamente que entre os iorubás, todas as mulheres são membros potenciais do culto Iya mi (feiticeiras), uma vez que todas as mulheres estão misticamente ligadas pelo sangue menstrual. Hoch-Smith percebe a feitiçaria como simbolizando as eternas lutas dos sexos pelo controle das forças vitais. Karin Barber (1991) se identifica com a submissão de Judith sobre as “feiticeiras” na religião iorubá, ao afirmar que a feitiçaria é algo inato e ligado à feminilidade da mulher. Sua observação cuidadosa sobre a escassez de mulheres com oriki pessoal, apesar de seu alto status econômico e social, tem implicações interessantes para a construção da construção de gênero na terra iorubá. Ela demonstra como o oriki poderia ir além da performance e funcionar como um recurso para a construção cultural e religiosa.

Benedict Ibitokun (1993) e Roland Matory (1994) estão preocupados com o papel da mulher nos rituais. Central para este empreendimento para eles é o papel desempenhado pelo simbolismo. Matory identifica o cross-dressing como uma manifestação da construção fluida de gênero entre os iorubás. No culto do sango, o padre trança o cabelo e se veste de mulher. De fato, ele é percebido como a esposa de Sango (iyawo orisa) durante o ritual. Ele contrasta

o papel de reis e sacerdotes como maridos e pais, por um lado, com seus papéis como esposas do orisa. Por mais significativa que seja essa observação, essa relação dinâmica de gênero não se traduz necessariamente em relações homossexuais. Abimbola (1997) apresenta a posição das mulheres no corpus literário ifá como seres poderosos e assertivos enquanto Gleason (1987) e Badejo (1996) discutem a personalidade, adoração e relevância de duas deusas iorubás, Oya e Osun, respectivamente. Ibitokun se concentra no culto gelede entre os iorubás. Ele identifica as ligações entre o culto gelede e a fertilidade nas mulheres e explica a influência do grupo **Iya mi (Iya mi)** na prática. **Gelede, segundo este autor, é propriedade da Iya mi**, que se traduz em poderes femininos no espaço religioso. Ele afirma que é errôneo igualar os poderes da Iya mi aos das feiticeiras más; em vez disso, essa classe de mulheres deve ser vista como possuindo poderes impressionantes, que podem ser benevolentes ou malévolos. Ibitokun (1993) , entretanto , **parece evitar reconhecer (pág. 14) relações de gênero**. Jacob Olupona (1991) explora a implicação dos papéis de gênero na religião iorubá para construções de poder político e social, que ele liga à tradição da deusa e realeza sagrada entre os ondo-iorubás. O mito ancestral Ondo afirma que uma mulher rei fundou o reino. Seus discursos apresentam as mulheres iorubás como grandes contribuições para o bem-estar das comunidades como seres físicos e como princípios femininos de santidade. Oyeronke Oyewumi (1999) oferece as idéias mais desafiadoras sobre as relações de gênero. Ela fornece vislumbres dos papéis das mulheres tanto na religião iorubá quanto no cristianismo na terra iorubá. Merece destaque sua insistência sobre a inexistência de construções de gênero nas sociedades iorubás pré-coloniais. **Os iorubás não vêm o gênero com conotações negativas de subordinação e impotência**; em vez disso, há uma interação de masculino e feminino nos planos físico e metafísico. A interação da cultura e religião iorubá com outras religiões do mundo, entretanto, torna difícil ignorar a aparente proeminência das categorizações de gênero e suas implicações para o estudo da religião na terra iorubá. As obras enumeradas acima servem como precedentes úteis para este trabalho porque elucidam questões pertinentes a qualquer consideração dos papéis das mulheres na religião entre o povo iorubá. Os trabalhos também fornecem uma estrutura orientadora para este projeto, uma vez que ele se situa nesse aglomerado de atividades acadêmicas. No entanto, a orientação do meu trabalho estará voltada para preocupações teóricas, metodológicas e práticas dentro da história da religião e da teologia feminista, e um envolvimento ativo na vida sociocultural das mulheres iorubás. Teoricamente, serei guiado pelas três tarefas de qualquer teologia feminista. Uma é a necessidade de expor a parcialidade centrada no homem



que foi tomada como universal. A segunda é a busca por sabedoria alternativa e história suprimida, e a terceira é a necessidade de arriscar novas interpretações em conjunto com a vida das mulheres (Malson et al. 1989: 298). Espero fazer isso dentro da estrutura do feminismo africano, que é humanista. Preocupado e desenvolvido a partir de uma perspectiva do humano como holística em oposição a uma visão dicotômica das relações, o feminismo africano busca incorporar todos os participantes no empreendimento da vida, tanto o físico quanto o espiritual. É um feminismo humanista que está enraizado nas experiências de vida das mulheres nas sociedades tradicionais, não tanto em termos geográficos como em termos de filosofia (pág. 15 ou 16). A mulher iorubá tradicional, então, seria uma pessoa que defende os princípios subjacentes da filosofia do povo, incluindo relações mútuas de gênero e poder e relações harmoniosas. Pode residir na zona rural ou na Cidade; o aspecto crucial para o feminismo humanista seria a atitude e não o local de residência. Os vários ramos dos feminismos africanos começam com o social em oposição ao indivíduo atomístico (Pearce 2001, Steady 1981). O feminismo cultural também ajudará minha exploração na medida em que for considerado como representando o "esforço para revalidar atributos femininos subvalorizados" (Malson et al, 1989. 298). O foco deste trabalho está em desacordo com a submissão de algumas feministas culturais de que o inimigo das mulheres não é "um sistema social ou instituição econômica, mas a própria masculinidade e, em alguns casos, a biologia masculina" (Malson et al. 1989: 298). Integrada neste trabalho também está a teoria de um espaço alternativo de poder que não é o resultado de uma ação compensatória, mas sim de uma intenção de empoderar.

Conceitualmente, a maternidade é considerada uma posição de poder neste trabalho. A maternidade como função biológica é simétrica com o "culto da maternidade" (iya mi) na religião iorubá. Entre os iorubás, então, a maternidade manifesta significados em dois níveis diferentes, mas inter-relacionados. Esses níveis de significados puderam ser percebidos nas imagens e ações dos processos na religião iorubá. Imagens de figuras ajoelhadas e amamentando (ikunle abiyamo e omu iya) nas artes visuais, por exemplo, reforçam o motivo da maternidade como via de poder. Os dois conceitos e ideias referem-se à dimensão ontológica do poder das mulheres. A primeira ( ikunle Abiyamo ) é derivada da posição de ajoelhada durante o parto, significando que as experiências de dor e parto das mulheres podem ser evocadas como uma potente força de ação. O segundo (Omu Iya) refere-se à nutrição e sustento que uma criança obtém do seio da mãe. Essa experiência de dar à criança o leite sagrado da vida é invocada como uma força de ação igualmente potente. As

implicações decorrentes desses níveis de significados também se manifestam no plano sociocultural na terra iorubá. Um retrato ilustrativo é a relação entre “mãe” e filho, que é considerada o tipo de vínculo mais forte entre os iorubás. Essa classificação abrangeria as relações entre deusas e devotos, entre reis e divindades patronais de seus domínios, e entre divindades e seus médiuns. Exemplos de deusas que se relacionam com seus adeptos em busca do motivo da maternidade são Osun (deusa do Rio Osun), (pág.17) Oba (deusa do rio Oba), Yemoja (a deusa mais antiga do patheon iorubá) e Otin (deusa do rio Otin).

Deve-se notar, entretanto, que uma manifestação negativa do motivo da maternidade é possível na terra iorubá. Por um lado, a incapacidade de se tornar mãe pode iniciar um processo traumático de alienação e frustração para a mulher iorubá. Ela é percebida como um beco sem saída através do qual a linha ancestral não pode continuar e isso pode se traduzir em ridículo na sociedade. No espírito de manter o equilíbrio, no entanto, os arranjos geralmente são colocados em prática para que tal mulher amorteça essas reações da sociedade e isso pode incluir a adoção de um filho de um irmão e o cuidado dos filhos de seu irmão. O socorro a tal mulher raramente vem de sua família matrimonial. Além disso, uma postura negativa também poderia permear os dois níveis de significados para a maternidade identificados entre as pessoas. Uma mãe biológica poderia amaldiçoar uma criança com os mesmos elementos usados para abençoar, nutrir e cuidar da criança (leite materno e sangue derramado no parto). Da mesma forma, os poderes do culto da maternidade (iya mi) podem ser utilizados para promover ou frustrar os planos dos humanos, tanto como indivíduos quanto como coletivo. Inerente ao conceito de maternidade entre os iorubás, portanto, é o acesso da mulher à auto-realização e à realização pessoal. A sobreposição generalizada entre os setores público e privado em Iorubalândia atesta essa submissão. Além disso, setores do cotidiano das pessoas exibem noções de privado e público ao mesmo tempo, muitas vezes devido a essa sobreposição. A vida política do povo, por exemplo, inclui uma estrutura de poder tanto pública quanto privada. Embora o governante e seu conselho constituam as estruturas públicas de poder, eles são sustentados por uma mística estrutura de poder privado que não se deixa analisar por parâmetros cognitivos, mas não deixa de ser real e potente.

## Experiência de trabalho de campo



Naiara Paula Eugenio  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

Meu trabalho de campo entre os iorubás durante o curso deste trabalho incluiu os povos de Osun, Oyo, Ekiti, Ondo, Lagos e algumas partes dos Estados Kwara da Nigéria. O estudo durou entre 1985 e 2001. As metodologias para o estudo incluíram entrevistas (estruturadas e não estruturadas), técnicas de observação participante para as quais foram visitados santuários, igrejas, festas e outras ocasiões rituais. Também utilizei os **serviços de alguns assistentes de pesquisa a que auxiliaram na coleta de dados (pág. 17)**. Minhas experiências durante o curso deste projeto foram em si informativas sobre noções de gênero e construção de poder entre os iorubás. Sou uma mulher iorubá enraizada na cultura por nascimento e afinidade; foi, portanto, relativamente fácil para mim acessar as informações. Eu podia falar a língua, mas o mais importante, eu podia entender a língua em suas formas verbais e não verbais. A importância de diferenciar a fala da compreensão de uma língua traz à mente uma experiência que vale a pena compartilhar. Ao dar uma desculpa para orar em inglês e não em iorubá, um clérigo iorubá disse recentemente em uma reunião em Londres, “gbogbo wa la gbo ede, ki se gbogbo wa lo ye” significando “que todos nós podemos falar a língua iorubá, mas nem todos nós entendemos.” Reconheci e respeitei os limites sociais embutidos na linguagem e nas normas sociais. Nos casos em que precisei transgredir alguns desses limites durante meu trabalho de campo, conheci e utilizei linguagem apropriada para explicar minhas razões para fazê-lo. Algumas perguntas que precisavam ser feitas durante minhas viagens tinham que ser feitas de forma implícita, pois as prescrições sociais proibiam que fossem levantadas explicitamente. Em certas ocasiões, cheguei a experimentar o que poderia ser descrito como as transições difíceis, mas gratificantes, para amizades entre o pesquisador (eu) e os pesquisados (meus entrevistados).

Minhas sessões com mulheres no cristianismo foram mais descontraídas do que aquelas com homens na mesma tradição. Isso, creio eu, porque os homens estavam céticos em relação ao meu projeto, que viam como uma tentativa de desafiar o status quo, que não poderia produzir resultados positivos. As mulheres, por outro lado, consideraram meu objetivo digno. \*As reações das mulheres decorrem do fato de que aspectos de minha pesquisa têm implicações práticas e existenciais para suas vidas. O mesmo não se pode dizer, porém, dos homens. O caso das três mulheres ordenadas da comunhão anglicana Kwara que acabaram sendo despedidas vem à mente a este respeito. Quase todos os líderes masculinos com quem conversei nas igrejas independentes africanas presumiram que eu tinha vindo para orar sobre problemas relacionados ao matrimônio e/ou à gravidez. Em certas ocasiões, tive que esperar até o fim das prescrições dos itens rituais para remediar minha suposta situação

antes de declarar minha missão. Por outro lado, o profeta esses me perguntou sobre minha missão antes que qualquer conversa pudesse começar. Foi difícil engajar ministros das igrejas pentecostais (homens e mulheres) na discussão, pois meus cônjuges ou auxiliares me diziam continuamente que eles estavam viajando para cumprir compromissos de palestras dentro e fora do país.

Os homens na religião iorubá me viam como filha ou irmã e faziam o possível para que eu me sentisse confortável. Esses homens não estavam com pressa para terminar a entrevista, pois foram fazendo seu trabalho enquanto conversávamos. Na verdade, almocei com alguns deles e em mais de uma ocasião compartilhei vinho de palma africano fresco. Tive uma experiência semelhante com mulheres na religião iorubá. Visitei essas mulheres em suas casas, bancas de mercado ou santuários. Nossas interações foram, portanto, informais e descontraídas. Além disso, nossas discussões exploraram diversas questões nem sempre focadas em minha pesquisa. Algumas vezes acabei com vários respondentes, embora tivesse um compromisso com apenas um indivíduo. Pessoas da casa ou visitantes deram livremente opiniões não solicitadas, algumas dessas interações renderam amizades. Desde que concluí o trabalho de campo para esta pesquisa, venho refletindo sobre algumas dessas experiências. Ocorreu-me que talvez uma das razões pelas quais os devotos de orisa estavam abertos às minhas perguntas era que eles sentiam que essas tradições estavam sendo ameaçadas e sentiam a necessidade de testemunhar a beleza de uma tradição que está passando por rápida transformação.

Tive que enfrentar a realidade de alguns limites durante meu trabalho de campo. Isso inclui questões de etiqueta, especialmente limitações no uso da linguagem, que proíbem um jovem de fazer algumas perguntas aos mais velhos de determinadas maneiras. Para obter dados sobre a participação em cultos secretos, por exemplo, tive que formular minhas perguntas diplomaticamente para evitar ressentimentos e interpretações errôneas. As finanças foram um grande constrangimento durante o meu trabalho; muitas vezes tive que improvisar para conseguir minhas entrevistas. Em nenhum momento, porém, recusei uma entrevista por parte de nenhum dos informantes contatados nas duas tradições religiosas. Embora às vezes fossem necessárias ligações repetidas, eventualmente as entrevistas aconteceram. De modo geral, minha experiência de pesquisa de campo foi interessante, educativa e agradável.



Naiara Paula Eugenio  
Prof<sup>ª</sup>. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

**página deixada em branco**



*Naiara Paula Eugenio*  
Prof<sup>ª</sup>. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

# Capítulo 2: Mulheres na cultura e sociedade iorubá

## Introdução

Como pano de fundo para examinar o gênero e o papel das mulheres na vida religiosa iorubá, gostaria de fornecer uma visão geral do lugar e status das mulheres na cultura e na sociedade iorubá. Inicialmente, vamos explorar a suposição popular entre feministas e estudiosos de estudos femininos que “sem uma ideologia de diferença, não pode haver hierarquia sustentável” (Sered, 1999: 246). Nós devemos questionar também a suposição de que “é difícil encontrar uma sociedade que não cria gênero como uma categoria crucial” (Sered, 1999:9). Eu argumentarei que os princípios das relações e construção de gênero diferem de uma sociedade para outra. Além disso, a presença de estruturas hierárquicas entre os iorubás confirma em certa medida a existência de uma ideologia da diferença e, por consequência, construções de gênero.

Uma revisão das experiências sócio-culturais iorubás revela que as mulheres desempenham papéis importantes em todas as esferas da vida. Evidências podem ser deduzidas de tradições orais e mitos. Proeminente na filosofia e religião iorubá é a necessidade de um equilíbrio entre as mulheres e princípios masculinos, uma noção informada pela suposição de que os sexos são interdependentes. Princípios de opressão e dominação foram, portanto, não incorporados na concepção do povo de realidade. Os indivíduos desempenhavam as funções que deles se esperava na sociedade com base na convicção de que isso era crucial para o bem-estar de todos na sociedade. Embora seja verdade que "o tipo de corpo não era a base para a hierarquia social" (Oyewumi 1999: xii), o mesmo não pode ser dito de papéis ocupacionais e identidades de linhagem.

## Construções de Gênero na Sociedade Iorubá

As classificações de gênero estavam presentes em pré-contato à sociedade Iorubá, mas eram vinculadas à cultura. Homens e mulheres eram esperados para desempenhar certas



funções, embora os limites para tais prescrições permanecessem fluidos. Consequentemente, algumas mulheres desempenharam papéis que se esperavam dos homens e vice-versa. Quando essas performances ocorreram, a sociedade validou a situação usando outros índices culturais, como antiguidade, coesão comunitária e continuidade. A presença de "maridos fêmeas", por exemplo, consolidou a posição da mulher em seu complexo natal. Embora residisse com sua linhagem afiliada, ela permaneceu uma parte integrante de seu complexo nativo. Seu papel como "marido" facilitou esse sentimento de pertencimento. Isso deve ser diferenciado da prática dos maridos do sexo feminino entre os Igbo no sudeste da Nigéria, onde uma mulher poderia iniciar uma proposta de casamento, pagar o preço da noiva e reivindicar o fruto de tal união. Como Ifi Amadiume demonstra claramente, essa prática está localizada na realidade histórica e sociocultural do povo Igbo (Amadiume 1987). As mulheres que transcendem as fronteiras dos papéis de gênero são frequentemente descritas entre os iorubás como "obinrin bi okunrin" (mulher como um homem). Os exemplos incluem mulheres guerreiras e caçadoras que são consideradas exceções e não a norma.

No setor religioso, a construção de gênero pode ser deduzida da constituição dos cultos do mesmo sexo. Exemplos disso são o culto *iya mi* (a associação invisível de mulheres de poder secreto que muitas vezes são erroneamente chamadas de feiticeiras) e o culto *oro* (uma associação de homens investidos de autoridade para executar julgamentos na sociedade). Embora seja verdade que um ou dois dos membros desses cultos possam ser membros do sexo oposto, o culto *iya mi* é predominantemente feminino, enquanto o culto *oro* é composto principalmente de homens. As funções desses dois cultos nos fornecem informações sobre os papéis de gênero no sistema de pensamento iorubá. O *oro* culto estava encarregado de executar sentenças de julgamento sobre os culpados da sociedade. O culto *iya mi*, por outro lado, estava preocupado com o sustento dos poderes rituais sobre os quais a política iorubá se apoiava. Assim, vemos aqui uma manifestação de diferentes poderes, visíveis e invisíveis, nenhum dos quais é menos potente. Além disso, ilustra a dependência de ambos os sexos para a manutenção de uma visão cósmica equilibrada. A postura iorubá sobre o simbolismo de gênero reforça essa linha de argumentação. O homem é considerado uma representação de dureza, volatilidade e agressividade. Em contraste, a mulher representa frieza, gentileza e paz. Frequentemente, nas práticas religiosas, tanto os princípios masculino quanto feminino são solicitados a fim de atingir um resultado equilibrado. Uma ilustração disso pode ser localizada entre o povo de Ayede Ekiti durante o *Odun Oba* (Yemoja), conforme descrito por Apter (Apter 1993). Nesta ocasião, o rei ofereceu sacrifício à deusa



Yemoja para apoio. O apelo é feito em orações e canções ao princípio feminino para regular a postura violenta do princípio masculino no ambiente religioso. Um exemplo parece apropriado aqui:

*Odun de Ioni oo  
K'odun ni yi yabo  
Abo lala bo mo  
Abo ni tura  
Abo ni rora  
K'odun wa ma y'ako Ako  
lo ni lile*

Tradução:

Nosso festival chegou hoje  
Que este festival seja de natureza feminina.  
É na feminilidade que a paz se esconde  
É a fêmea que conforta  
É a fêmea que acalma  
Que nossa festa não se torne masculina  
Pois a dureza é do masculino (Apter 1993)

Os iorubás, portanto, delinearão papéis para as mulheres e também para os homens, mas estes eram limitados ao contexto e não rígidos. Os homens da sociedade iorubá pré-contato estavam engajados na agricultura, limpeza de terras, fundição de ferro, construção de casas e escalada em palmeiras. Além disso, os homens eram caçadores e guerreiros. Por outro lado, as mulheres estavam envolvidas no processamento, colheita e comercialização de produtos agrícolas, tingimento e comércio de alimentos (Fadipe 1970). Como a classificação de gênero era fluida entre as pessoas, é difícil encontrar áreas da vida social nas quais homens ou mulheres estivessem completamente excluídos da sociedade iorubá. Todas as facetas das experiências cósmicas das pessoas manifestam o princípio da complementaridade de gênero, e isso tem uma influência profunda sobre o papel das mulheres na sociedade.

A sociedade iorubá é administrada por hierarquias, que permeiam os ambientes político, econômico e religioso. Normalmente, um líder é o governante ou chefe supremo, e um conselho de anciãos pode auxiliar nos processos de governo e funcionar como um meio de verificação e equilibrando os excessos do líder. Os princípios orientadores desta empresa incluem a antiguidade, as realizações pessoais dos indivíduos e, às vezes, papéis de gênero.

Este capítulo examina o lugar das mulheres na história e mitos iorubás, e nas tradições da família e da linhagem, bem como em vários gêneros de literaturas orais, como o *ifa* (corpo de adivinhação), *oriki* (poesia de louvor familiar), *ewi* (cantos orais do Performances ancestrais de Egungun) e artes visuais. No centro dessas interrogações estão as percepções religiosas sobre as mulheres na esfera social iorubá. Embora alguns estudiosos tenham examinado diferentes aspectos da vida social e cultural da mulher ioruba (Sudarkasa 1986, Oluwole 1993, Awe 1992, Oyewumi 1999), este capítulo considera o lugar das mulheres entre os iorubás de uma perspectiva religiosa.

## Mulheres, História e Mitologia

Gostaria de examinar as mulheres e o gênero na mitologia iorubá e também discutir seu status na história. Devo afirmar desde o início que mito e história não são necessariamente antitéticos. De acordo com o uso na história das religiões, considero os mitos aquelas histórias sagradas que as pessoas que os sustentam acreditam serem verdadeiras. Por história, quero dizer relatos cronológicos coletados por meio da tradição oral ou de materiais de arquivo. Literaturas orais constituem as principais fontes da história iorubá antes do contato colonial. Inferências nesse sentido são evidentes nos primeiros registros a respeito dos iorubás. A história confirma que as mulheres desempenharam papéis importantes na sociedade iorubá tradicional. As mulheres tinham papéis bem definidos e reconhecidos em todas as esferas da atividade humana, e a ênfase estava nas relações complementares de gênero (Awe, 1992). Além disso, há muitas evidências para mostrar que as mulheres na cultura iorubá tradicional dominavam certas áreas da vida social (Johnson 1921: 115). A mulher iorubá da história era relativamente independente em mentalidade e status. Quando criança, seu treinamento a guiou para papéis sociais designados, que incluíam maternidade, deveres de esposa e uma ocupação (por exemplo, comércio, cerâmica ou



tingimento de tecido). Ela foi ensinada nessas áreas para atingir a autorrealização. Ela foi obrigada a deixar seu complexo natal para residir com a família de seu marido no casamento. Ela ajudava seu marido na fazenda, mantinha alguns pássaros domesticados e pode ter se envolvido no processamento e comércio de alimentos. A sociedade Iorubá, sendo liberal, tem políticas que permitem aos indivíduos perseguir seus objetivos e cumprir suas aspirações, como é evidenciado pela busca econômica da mulher iorubá. Ela era economicamente independente do marido e podia dispor de seus recursos à vontade. Toda mulher iorubá trabalhava e se engajava em alguns empreendimentos econômicos para aumentar a renda da família (Fadipe 1970: 88). Onde homens e mulheres negociavam, geralmente havia uma bifurcação de gênero ao longo das linhas de commodities. Os homens iorubás raramente são encontrados como vendedores de alimentos, nem se envolvem no varejo diário de provisões (*alate*), pois essas áreas eram consideradas domínios femininos (Terborg-Penn 1996: 35). Em teoria, esperava-se que o homem atendesse às necessidades dos membros da família; os casamentos polígamos, no entanto, tornavam isso impraticável. Como resultado, cada mãe teve que cuidar de seus filhos da melhor maneira possível, complementando tudo o que o pai pudesse disponibilizar. A história, portanto, apóia a posição de que as mulheres eram participantes e contribuintes para a economia da sociedade iorubá.

As identidades sociais iorubás eram e permanecem fundamentalmente relacionais, mutáveis e situacionais, sendo a antiguidade o determinante crucial da classificação. Os papéis sociais da mulher iorubá foram, portanto, informados em grande parte por seu relacionamento com outras pessoas na sociedade. Tais papéis sociais incluíam mãe, esposa e privilégios de filha e obrigações dentro da estrutura social, ou seja, a família, acompanhavam essas identidades. Os papéis sociais, como a maternidade, conferiam um status aprimorado à mulher. Além disso, os papéis de filha e esposa eram mediados pelas configurações complexas das relações de gênero, como descobriremos em breve durante nossa discussão sobre as mulheres nas tradições da família e da linhagem.

No espaço religioso, as mulheres funcionavam como sacerdotisas e empregadas domésticas devotas, constituindo assim uma ponte entre os mortais e o Ser supremo. As mulheres também estavam sob custódia do poder ritual que sustentava a comunidade ioruba. Havia profissionais do sexo feminino que atendiam às necessidades médicas das pessoas, principalmente ginecologia e pediatria. As mulheres também constituíram o fator de sustentação dos vários cultos religiosos; conseqüentemente, o ônus da adoração diária e o

cuidado com os locais sagrados de adoração, bem como com os elementos sagrados da adoração, dependiam deles. Além disso, o bem-estar de todos os membros da família geralmente dependia da viabilidade religiosa da mãe na sociedade iorubá.

As mulheres foram participantes ativas na cena política, por meio de sua participação em conselhos políticos. Esses conselhos geralmente tinham escritórios para mulheres líderes que supervisionavam as atividades das mulheres em seus domínios e também representavam outras mulheres nos conselhos de governo tradicionais. Exemplos disso foram os escritórios da *iyalode* e o *iyaloja*. Às vezes, como é o caso entre o povo Ondo, onde o Lobun, conhecido como oba binrin (mulher rei), podia governar (Olupona 1991). Digno de menção especial a esse respeito é a capacidade das mulheres de destronar um governante ruim por meio de procissões de protesto. Em casos extremos, isso é feito na postura semi-nua, reforçando assim a conexão entre as habilidades procriativas femininas e a santidade da vida. O exemplo da governante feminina de Oyo, Alafin Orompoto, merece ser mencionado aqui (Oyewumi 1999: 65). A instituição da regência pela qual uma filha do rei morto é instalada como governante de transição enquanto se aguarda a instalação de um novo rei também reflete as percepções de gênero iorubá (Olajubu 1995: 224). Acredita-se que as estruturas políticas iorubás assentam em certos pilares compostos e sustentados por princípios místicos. Esses princípios estão sob a custódia das mulheres. Esse poder ritual é usado para manter a harmonia na sociedade, portanto, enquanto os homens em princípio detinham cargos políticos e autoridade, as mulheres controlavam a base ritual que tornava o governo político possível (Kaplan 1997 319).

O mito legitima as instituições e práticas sociais por suas referências a precedentes antigos. Segundo Eliade (1987), o mito tem como característica uma voz autoritária ao declarar o que é real, o que é verdadeiro e o que é sagrado. Mitos são histórias sagradas que oferecem significado e explicação para incidentes que a história não poderia explicar, obliterando assim qualquer lacuna nas experiências do cosmos de um povo. O mito promove a coesão, exibindo valores intrínsecos, que Malinowski descreveu como "carta poderosa" (Malinowski 1945: 118). Normalmente carregado de complexidades, o mito também dá sentido às experiências de vida das pessoas. Os mitos iorubás tratam principalmente da origem do mundo (cosmogonia) e da origem das categorias sociais e rituais (cosmologia). Conforme observado por Sproul, "as respostas mais básicas às questões da vida estão localizadas nos mitos da criação" (Sproul 1979: 4). O mito é parte integrante da religião

iorubá e é de sua base que dependem todas as outras construções da religião. Os mitos exercem grande influência nas percepções de vida das pessoas. Essa influência pode ser observada no processo de engenharia social das pessoas. A apresentação das relações de gênero e poder nesses mitos, por exemplo, apresenta grande influência nas imagens e papéis das mulheres no cenário sociocultural. Eles refletem mudança e continuidade e, portanto, servem como expressões normativas das condições existenciais iorubás.

Beier (1980: xiv) classifica o mito iorubá em quatro tipos, mitos do conhecimento religioso, a partir dos quais informações sobre a cosmovisão iorubá pode ser derivada, contos populares, nos quais o (s) protagonista (s) carregam os nomes dos deuses; mitos sobre deuses que têm funções históricas em vez de religiosas; e por último, os versos oraculares ifa. Essas categorias definitivamente se sobrepõem, como pode ser observado na composição do corpus ifa. Alguns desses mitos exibem influências e referências ao Islã e outras tendências modernistas. No entanto, grande parte da primeira categoria identificada por Beier deve ser localizada nos versos oraculares *ifa*, aos quais nós voltaremos agora.

O corpus *ifa* nos fornece algumas fontes mitológicas que se relacionam com as mulheres. Segundo um desses mitos, no início do tempo, Olodumare, o Ser Supremo, dava às mulheres poder sobre os homens e estimulava a interdependência do homem e da mulher no mundo. O *odu osa-meji* do corpus ifa diz:

*Nigbati won nbo l'aye*  
*Awon obinrin, won ko ri nkankan yan*  
*La t'odo Olodumare*  
*Nwon nbi ara won pe agbara wo ni awon ni*  
*Lati se gbogbo nkan t'awon fe se laye*  
*Awon obirin ba to Olodumare lo*  
*Nwon lo ejo won ro fun*  
*aanu won se Olodumare, o si fun won ni agbara*  
*Tio ko ja gbogbo ti awon ti o fun awon okunrin lo*  
*Olodumare lo gbe ase fun awon obinrin*  
*O ni awon aje ko gbodo maa lo lati*  
*Di 'ya je' nikenì.*

Tradução:



Naiara Paula Eugenio  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

Quando eles estavam vindo para a terra,  
as mulheres não tinham poderes de Olodumare  
As mulheres se perguntavam quais poderes eles tinham  
Para fazer tudo o que queriam fazer na carroça  
Os homens estavam maltratando as mulheres  
Os homens as escravizaram e trataram com dureza  
A mulher relatou o caso para Olodumare  
Que foi movido de compaixão  
Olodumare prometeu-lhes um poder maior do que o dos homens  
Olodumare deu às mulheres poder sobre os homens  
As mulheres foram instruídas a não usar o poder indiscriminadamente  
Olodumare dotou as mulheres com o poder de aje. (Opeola 1994: 121)

Outro mito registrado no *odu ose tura* narra como Osun foi excluída pelas outras dezesseis *irunmole* (divindades primordiais), que Olodumare (Ser Supremo) enviou à Terra por ser mulher. Osun reagiu reunindo para si as mulheres em isalaye (Terra) e formou o culto *iya mi*. A consequência disso foi o caos total, que envolveu toda a Terra. O *irunmole* masculino voltou para Olodumare com um relato desses acontecimentos adversos. Olodumare perguntou sobre o membro feminino do grupo e foi informado de sua exclusão pelo *irunmole* masculino. Olodumare aconselhou-os a voltar e fazer as pazes com Osun, o que eles fizeram. Depois disso, a paz e a normalidade voltaram a isalaye (Badejo 1996: 73).

Esses mitos perseguem dois motivos distintos, mas intimamente relacionados, que são adequadamente representados na vida social das pessoas. O *odu osa meji* postula que o poder dado às mulheres por Olodumare, ou seja, *aje*, é superior aos poderes dados aos homens. O *odu ose tura* não nega isso, mas antes enfatiza o desejo de complementaridade de gênero. Assim, busca reforçar papéis complementares e estruturas equilibradas nas interações sociais das pessoas. O primeiro motivo, que apresenta as mulheres como possuidoras de poderes superiores aos dos homens, deve ser localizado nas práticas místicas e esotéricas dos cultos femininos. Esses cultos agem como guardiães do "poder" que regula e sustenta todos os outros aspectos da experiência cósmica da sociedade, seja ela econômica, governamental, médica ou social. Esses cultos podem ser benevolentes ou malévolos, dependendo das circunstâncias. Pragmaticamente, portanto, seria que as mulheres possuem poderes superiores aos dos homens entre as pessoas. Digno de menção, no entanto, é a prática

prevalecente de interdependência de gênero entre os iorubás. Consequentemente, os supostos poderes superiores das mulheres são mediados por outras estruturas sociais. Por exemplo, os homens ocupam mais cargos oficiais na esfera política em comparação com as mulheres, que ocupam apenas alguns cargos políticos. A base ritual sobre a qual repousa a estrutura política e da qual extrai seu sustento, entretanto, é garantida por princípios mulher/femininos.

Além do corpus *Ifá*, existem outros mitos que nos fornecem informações sobre o papel das mulheres na sociedade iorubá. Uma tradição oral de Ile-Ife nos fornece a história de Moremi Ajansoro, uma heroína de Ile-Ife. De acordo com esse relato, Moremi, um indígena de Ile-Ife, se ofereceu para ser invadido como escravo pelos *Igbo*, um grupo que constantemente atacava o povo Ile-Ife. Ela fez isso para descobrir os segredos do sucesso dos inimigos cada vez que eles atacavam o povo Ile-Ife. Ela procurou ajuda espiritual da deusa do rio Esinmirin, e um pacto foi feito entre eles. Moremi teria sucesso, mas ao alcançar a vitória, deveria sacrificar seu filho Oluorogbo. Moremi concordou e prosseguiu com seus planos. Ela foi capturada com outros escravos no próximo ataque do povo Igbo. O rei igbo se casou com ela, pois ela era uma bela mulher. Foi enquanto no palácio que Moremi descobriu que o traje igbo que geralmente assustava o povo Ile-Ife a se retirar e se render não era nada além de bambu e coberturas de grama. Ela voltou correndo para casa para compartilhar a notícia, e os igbo foram totalmente derrotados no ataque seguinte. Moremi depois disso sacrificou Oluorogbo, seu filho, à deusa do rio Esinmirin, conforme combinado. Esse gesto espetacular é hoje lembrado em Ile-Ife anualmente durante o festival Edi. O festival, que se estende por sete dias, é geralmente solene, com algumas palmas, mas sem percussão. Uma partida de luta livre que simboliza a luta dos Igbo com o povo Ile-Ife é encenada em frente ao palácio de Ooni, o rei de Ile-Ife. No sétimo dia, uma cabra é sacrificada para levar os males da cidade. Esta cabra representa Oluorogbo e seu sacrifício pelo bem-estar da sociedade.

Podemos postular, então, que um retrato agregado da mulher na história e mito iorubá nos apresenta um indivíduo que é economicamente independente, socialmente ativo e politicamente entusiasta. Além disso, as relações de poder e gênero apresentadas por essas fontes confirmam que as mulheres não eram passivas ou oprimidas, mas vibrantes e poderosas. Mitos iorubás claramente reconhecem Olodumare como a fonte dos poderes das mulheres na sociedade.

## Mulheres na Família e Tradição de Linhagem

Em nosso exame do status das mulheres na tradição da família e da linhagem, nos beneficiaremos muito do extenso trabalho de Karin Barber na produção e apresentação de *Oriki* entre os iorubás. As identidades individuais dependem das associações de família e linhagem entre os iorubás. Família e linhagem não são conceitos distintos em Iorubalândia. Ambos podem ser referidos como *Ile* ou *Idile*. *Ile* se traduz literalmente como casa, mas se refere a um composto consanguíneo, enquanto *Idile* pode descrever uma linhagem ou família estendida abrangendo pelo menos quatro gerações. As famílias geralmente residem em *agbo-ile*, ou seja, um grupo de casas, que é composto por unidades habitacionais onde os membros da família residem. Ser membro de um *ile* é o pré-requisito fundamental para a cidadania (Barber 1991). Os iorubás residem em complexos geralmente formados por filhos agnados e seus cônjuges, mas também é possível agrupar-se. A filiação de um indivíduo em um *ile* também pode informar a escolha e prática de ocupação e afiliações religiosas (Babayemi 1979: 4). Um quadro conflitante de concepções de família e linhagem pode ser percebido entre os iorubás. A reação dos estudiosos a esse desenvolvimento foi recomendar uma ou outra das duas unidades, especialmente como unidades políticas primárias na política iorubá. Peter Llyod (Barber 1991) postula que a unidade social iorubá é um grupo localizado de descendência agnática unificado por causa de sua reivindicação singular de descendência de um suposto ancestral comum baseado em parentes patrilineares. A linhagem, então, deve ser considerada como a unidade primária em sua visão. Fadipe (1970) e Eades (1980) apresentam um modelo alternativo do composto como unidade social básica entre os iorubás. Além disso, a filiação ao composto é informada pela residência comum e não pelo parentesco de seus membros. Eles afirmam também que tais compostos podem ser compostos de dois ou mais grupos de descendência separados vivendo juntos. Meus próprios estudos empíricos entre as pessoas apóiam uma modificação das submissões acima, já que os membros da maioria dos *agbo-ile* eram geralmente parentes de sangue nas linhas patrilineares. Estou, portanto, convencido de que a unidade social básica entre os iorubás é o *agbo-le*, formado por unidades habitacionais construídas em forma circular.

A possibilidade de hóspedes residentes no *agbo-ile* é um desenvolvimento normal, especialmente à luz das prescrições socioculturais de hospitalidade iorubá. Além disso,



deve-se observar a presença de algumas filhas e / ou seus filhos nesses complexos, embora isso seja geralmente desencorajado. Essas filhas são chamadas de "dalemosu". O sistema de valores iorubá sustentava relações conjugais e desaprovava as filhas que retornavam a seus complexos natal para residir, exceto nos poucos casos em que a necessidade o exigir. Por exemplo, a *iyalode* (mulher líder) de Osogbo deve retornar ao seu complexo natal ao assumir o cargo. Isso porque ela ocupa o posto de representante de seu idílio natal. Significados estruturais e funcionais de identidade para os iorubás estão, portanto, embutidos nos relacionamentos. Os papéis e o status das mulheres nas tradições familiares e de linhagem ilustram isso e se manifestam em contextos relacionais. Os papéis das mulheres derivam de seu status de filhas, esposas e mães. Essas categorias geralmente constituem um continuum para a mulher ioruba. Uma mulher solteira e sem filhos é uma aberração na comunidade iorubá, mas uma mulher casada sem filhos é adequadamente cuidada por uma instituição social, que garante coesão e harmonia, incluindo adoção, casamento levirato e redes sociais dentro da cultura. Uma mulher casada sem filhos pode adotar um filho de um de seus irmãos para facilitar que ela se torne fecunda, uma prática encapsulada no Iorubá dizendo que "ori omo ni pe omo wa 'ye" significando "é o ori (alma da personalidade) de uma criança que atrai outras crianças para virem para a terra." Em uma situação em que a mulher permanece sem filhos até a velhice e sobrevive ao marido, o casamento levirato garante que ela seja adequadamente cuidada pela família extensa. Isso é feito oferecendo à mulher a opção de manter seu local de cozimento, por isso os iorubás dizem "ko ma a pa aro da" significando "que ela não pode mudar de local de cozimento".<sup>3</sup> Isso inevitavelmente ocorrerá se ela decidir se casar novamente com outra família. Além disso, o status de mãe não depende totalmente das funções biológicas na concepção das pessoas sobre a maternidade.

Os papéis das mulheres como esposas as posicionam no centro do poder e das relações de gênero no espaço social. Ser esposa entre os iorubás, como acontece com outras etnias africanas, significa ser casada com um determinado homem (marido) e com todos os membros da família / linhagem do marido. Isso é informado pela concepção que as pessoas têm do casamento como uma união entre famílias e não como uma união de indivíduos. A esposa é obrigada a mudar de residência no casamento para a casa de seu marido. O casamento para a noiva é uma conquista gloriosa, mas também um momento doloroso devido à mudança de residência e suas implicações. Isso é explicitamente expresso pela noiva em seu *ekun iyawo* (lamentação da noiva), um gênero da literatura oral iorubá rico em imagens e melodia. O termo *ekun*, ou seja, choro, é usado para esse gênero literal e metaforicamente



(Barber 1991 110). Apesar dessa mudança, no entanto, a noiva recém-casada permanece ligada ao seu complexo natal de maneiras significativas, pois ela não muda sua filiação à linhagem e é nutrida por uma teia de devoções sociais e religiosas. Em seu relacionamento conjugal, ela está em em teoria, é dependente de status e identidade, com pouco ou nenhum poder. Em seu complexo natal, entretanto, ela tem acesso ao poder como um oko (marido feminino) para as esposas do complexo, tanto por herança, quanto como participante ativo na tomada de decisões na qualidade de omo-osu (filhos do complexo). O status da esposa é aprimorado quando a maternidade é atingida, porque a maternidade no sistema de pensamento iorubá é uma posição de poder. Manifestações disso pode ser percebidas nas experiências sociais e religiosas das pessoas.

Como filha (omo-osu), esposa (aya) ou mãe (iya), a mulher ioruba é uma participante ativa no setor religioso. A filha segue as práticas religiosas predominantes de seu composto natal, além de seu orisa pessoal. Por exemplo, uma família devotada à adoração de Osun pode incluir indivíduos que adoram Obatalá, além de sua lealdade a Osun. Surgindo dessa afiliação religiosa pessoal, são as prescrições e restrições (eewo) que incumbem ao indivíduo. Isso geralmente é feito durante a ese nta 'ye da criança, que é realizada no terceiro dia após o nascimento. Nessa ocasião, os pés da criança são colocados na bandeja divina (opon ifa) na qual o pó divino (iyere osun) foi borrifado. As marcas de configuração são feitas neles de acordo com o odu prescrito para a criança pelo oráculo ifa. O mesmo odu torna conhecido a todos os presentes o que fazer e o que não fazer para a criança. A partir de então, esses regulamentos se tornam uma característica permanente da vida da criança. Uma filha, portanto, possui prescrições religiosas pessoais, bem como obrigações religiosas de família e linhagem. Ela participa ativamente das sessões de adoração em família e pode atuar no quadro de liderança se for qualificada por treinamento ou chamado para tal. Além disso, uma filha pode ser chamada por uma divindade para servir como sacerdotisa do culto familiar, e ela é obrigada a obedecer, pois as repercussões da desobediência podem ser perigosas para ela.

No casamento, a filha muda-se para o lar conjugal com seu orisa pessoal e suas divindades de família / linhagem. Um espaço é fornecido para a adoração dessas divindades no complexo. Em alguns casos, espera-se que o marido assuma a responsabilidade pelas despesas de tais sessões de adoração com respeito às divindades de sua esposa. Assim, fica claro que ao longo dos anos um conjunto cumulativo de divindades trazidas para o complexo

por esposas informará significativamente a soma total de divindades de família / linhagem. Em outras palavras, a mobilidade das mulheres necessária para uma mudança de residência no casamento pode ser responsável pela maior parte das divindades agora consideradas como divindades da família / linhagem. As mulheres constituem assim o fator de sustentação dos cultos religiosos na família / linhagem. Isso se reflete nos papéis das mulheres em seus compostos natal e conjugal. A veneração dos antepassados é um aspecto integrante da religião iorubá, e as mulheres têm lugar de destaque no procedimento. Filhos de um antepassado realizam uma celebração anual e são feitas e orações são feitas por bênçãos e orientação para toda a vida de seu pai ou mãe, onde oferecem para família no próximo ano. Um animal de sacrifício é oferecido, e suas entranhas são colocadas em uma pequena panela de barro. Este pote é levado para o túmulo ou, se a morte for recente, para o batente da porta do quarto do ancestral. Aqui, recitações alongadas do oriki do ancestral e suas façanhas em vida são contadas. As crianças apelam a ela por apoio, proteção e orientação. Depois disso, há festividades gerais, percussão, dança e folia. Para algumas famílias, um tipo específico de animal é necessário para o sacrifício; pode ser uma cabra, um cortador de grama ou um porco.<sup>6</sup>

Os deveres religiosos da esposa incluem a propiciação de ori, tanto para ela como em nome de seu marido e filhos. Ori (cabeça) é concebida pelos iorubás como uma representação da essência interior do ser humano; simboliza a natureza essencial do indivíduo. Sua concepção é reforçada pela percepção iorubá de si mesmo como interior e exterior, sendo o último dependente do primeiro. Daí os iorubás dizerem, *ki ori inu mi ma ba t'ode mi je* '(que minha cabeça interna não estrague minha cabeça externa). A ocasião é freqüentemente solene e pode envolver apenas o participante e o oficiante. O indivíduo cujo Ori deve ser apaziguado senta-se em uma esteira, vestido com elegância. Os itens prescritos para a ocasião pela adivinhação ifá são colocados temporariamente na cabeça do participante, um após o outro. Orações são oferecidas para que os participantes solicitem o apoio e orientação de Ori. Depois disso, um sacrifício é oferecido a Esu (deus da encruzilhada e mensageiro das divindades), para garantir a passagem livre para os pedidos feitos. O indivíduo é obrigado a ficar dentro de casa por algumas horas após esses procedimentos, durante o qual ele ou ela medita e oferece orações adicionais ao *eleda* (o criador, Deus). O horário preferido para esta ocasião são as principais horas do dia.

Registros da religião iorubá são transmitidos oralmente e constantemente reencenados em apresentações, especialmente em ocasiões festivas. As mulheres são conhecidas por sua aptidão na recitação de alguns gêneros da literatura oral iorubá, embora alguns profissionais do sexo masculino tenham o mesmo desempenho. As ocasiões para essas recitações podem ser sociais e / ou religiosas. Assim, há recitações para celebrantes (humanos) e divindades, dependendo das circunstâncias. Como o ato de recitar e sua apresentação requerem um longo período de prática, essas mulheres geralmente estão no auge de sua capacidade de desempenho em seu complexo conjugal. Ocasões de festividade, portanto, apresentam esposas que servem como repositórios da literatura oral iorubá, que é o depósito do sistema de crenças do povo.

As estipulações religiosas prescritas para os filhos e o marido são obrigatórias para a mãe em Iorubalândia. Conseqüentemente, a harmonia e a paz de cada membro da família exige que ela obedeça a essas prescrições e também garanta que o marido e os filhos façam o mesmo para evitar problemas para a família. A mãe ora e pergunta ao ifá sobre qualquer assunto que diga respeito à família. Além disso, ela constitui a única fonte de investigação em situações de crise para a criança. O sacerdote ifá exigiria o nome da mãe de um indivíduo para realizar qualquer investigação por adivinhação ifá. Isso porque a maternidade de um indivíduo permanece incontestável, enquanto a paternidade pode ser contestada. Na mesma linha, a crença das pessoas é de que o nome da mãe de um indivíduo fornece aos antagonistas acesso à verdadeira essência da pessoa, sem a qual todas as intenções diabólicas podem falhar. O significado implícito da maternidade também pode ser percebido no espaço religioso iorubá por meio do culto *iya mi*. Como mencionado anteriormente, a origem dos poderes deste culto pode ser rastreada até o criador, *Olodumare*. Conforme observado por *Ibitokun (1993)*, igualar *iya 'un (iya mi)* a feiticeiras más é um erro. Eles não devem ser concebidos como possuindo as mesmas qualidades do mal representadas no Islã (*djinns*) ou no Cristianismo (*satanás*). Eles podem ser malévolos ou benevolentes, dependendo da situação. As referências populares a eles incluem *iya mi osorongá*, *afejefoso ala*, *10* e *ajedo ma bi*. "As mães podem empregar o poder espantoso de *iya mi* para nutrir e proteger seus filhos e para a comunidade, que é ela própria um" filho "da *iya mi*. Dignas de menção, no entanto, são as tendências de utilizar negativamente esse poder dentro da família / linhagem em Iorubalândia. O senso de propriedade das pessoas é sempre ressaltado pela necessidade de evitar atos de ostentação. Isso é para evitar inveja e disposições negativas de poderes como o

de iya mi Por isso os iorubás dizem: "bi isu eni ba jina, aa fowo bo o je ni (se o seu inhamé está pronto, seu gato com a boca coberta).

## Mulheres e Literatura Oral

A literatura oral constitui o depósito da religião e filosofia iorubá, que informa a resposta das pessoas às experiências de vida, individual e coletivamente. A oralidade aumenta o valor da palavra falada e pode ser considerada o canhão e o cerne da erudição religiosa indígena. Compreende vários gêneros de literatura composta e executada pelo povo e utilizada para a engenharia social em uma tentativa de coesão social ao longo da história, a literatura para os iorubás é sempre de atual relevância, como é refletido em sua resiliência às tendências modernistas. Embutidos na composição desses gêneros estão elementos de teatro e performance. Sua recitação é, portanto, dança. Além disso, a literatura oral exibe uma grande influência emanando da religião do povo, uma vez que deriva grande parte de seu conteúdo do corpus religioso iorubá. Além disso, é realizado tanto para divindades quanto para indivíduos, e localiza e situa seu assunto no tempo e no espaço. A identidade do indivíduo em todas as suas ramificações está codificada nas tradições orais. A história e os mitos da família e / ou linhagens devem ser localizados neles, tanto que uma família pode perder tudo menos seu oriki, um gênero de literatura oral. Exemplos de gêneros da literatura oral iorubá são versos oraculares *Ifa*, provérbios, encantamentos (*ofo, madarikan, ayajo*), poesia de louvor (*oriki*), poemas de louvor de caçadores (*ijala*), cantos de cultos ancestrais (*ewi/iwi*), lamentação da noiva (*ekun iyawo*) e histórias (*itan*) As composições e interpretações da literatura oral iorubá são atendidas por várias complexidades, que incluem gênero, classe e profissão e, às vezes, idade.

O desempenho da literatura oral é um aspecto integrante das sessões religiosas nos vários cultos. O/A deus/a é elogiado através da recitação de alguns gêneros da literatura oral para preparar o terreno para uma consulta adequada entre a divindade e seu suplicante humano. A palavra falada torna-se assim uma personificação do/a deus/a, criando, conseqüentemente, um nível multidimensional de comunicação mística. Além disso, informações essenciais sobre a história da divindade, viagens, preferências alimentares, "bebida, tipo de roupa, cor e outros tabus são todos registrados nessas interpretações orais. A

recitação e a execução de alguns gêneros são peculiares a algumas profissões (por exemplo, Ijala para caçadores), enquanto alguns gêneros são limitados a cultos religiosos específicos (por exemplo, ewi para o culto egungun [ancestral]). O ekun iyawo é destinado a noivas na véspera de suas cerimônias de casamento, assim como oriki orile é conhecido preferência das mulheres idosas na configuração familiar. A recitação e a execução da literatura oral iorubá são, portanto, informadas pelo espaço e pelo tempo ditados por parâmetros da cultura. Suas estruturas e funções não são rígidas, mas situacionais, mediadas pelas prescrições da sociedade, que pode variar conforme as ocasiões.

As qualificações para o desempenho da literatura oral iorubá transcendem as fronteiras de gênero. As mulheres, entretanto, constituem uma porcentagem maior daqueles que recitam e executam a literatura oral iorubá, especialmente no quadro não profissional. As mulheres, na qualidade de guardiãs da literatura oral iorubá, constituem os repositórios da essência, história e identidade do povo. Esta postura é enfatizada pelo fato de que o sistema de pensamento filosófico iorubá é baseado na literatura oral. Apesar das transcrições recentes de alguns gêneros da literatura oral iorubá, as pessoas ainda reencenam esses gêneros por meio da recitação e da performance, e não da leitura. Artistas profissionais do sexo masculino envolvidos na transmissão da tradição oral entre os iorubás são freqüentemente encontrados nos palácios reais. Onde os homens aparecem nesse aspecto no setor religioso, eles são, na maioria das vezes, uma minoria entre os grupos não profissionais que recitam gêneros orais peculiares a cada culto religioso. As mulheres normalmente constituem a maioria entre os especialistas em traduções de literatura oral. Alguns gêneros de literatura oral serão agora considerados para facilitar nosso interrogatório sobre o lugar das mulheres na literatura oral entre os iorubás.

Oriki foi definido como um gênero da literatura oral iorubá composto de atribuições ou denominações, coleções de epítetos, concisos ou elaborados, que são dirigidos a um assunto (Barber 1991). Seus assuntos são tão numerosos quanto seus métodos de interpretação, e o desempenho varia. Eles são discursivos e convincentes, com escopo abrangendo todos os setores de interesse humano, seja alimentar, político, econômico ou espiritual. Oriki também serve como uma ferramenta para reforço de identidade, validando a autoridade de alguns grupos enquanto nega a outros o acesso ao poder. Tudo isso Oriki alcança apelando para registros passados embutidos na literatura oral passada de geração em

geração. A recitação e a apresentação do Oriki são parte integrante de qualquer ocasião social e / ou religiosa entre os iorubás.

Existem diferentes tipos de Oriki. Os Oriki pessoais são dados ao indivíduo na cerimônia de nomeação de oito dias na maior parte de Iorubalândia. Esses Oriki são informados por uma combinação de fatores, que podem incluir as circunstâncias do nascimento, a posição do bebê na linha dos irmãos e o nível de prosperidade dentro da família no momento do nascimento. Exemplos desses são ajani, abeni (uma criança nascida depois de muita luta), ayoka, ayoni, amoke (depois de muitas expectativas) isola, akanbi (um nascimento nobre) anike, arike (nascimento querido, sexo especialmente preferido) e uma série de outros. Esse tipo de Oriki funciona principalmente como um carinho usado para elogiar a criança por sua boa conduta ou para aplacá-la sempre que ela se machuca. Às vezes, também se sabe que os maridos usam esse tipo de Oriki para obter a aprovação de suas esposas. Oriki derivados também foram identificados, além do Oriki pessoal mencionado acima (Babayemi 1989). Estes são adquiridos pela criança desde o nascimento até a velhice e são informados pelas identidades de vários níveis do indivíduo na sociedade. Ilustrativamente, uma pessoa chamada Abimbola ao nascer poderia receber o Oriki Anike pessoal, e devido ao seu capricho e aparência, ela adquire outro Oriki derivacional como. Aji yo bi ojo, que significa "aquela que sai limpa como o amanhecer do dia", sendo uma pessoa, ela também é chamada de opelenge (magra e em forma), e em uma idade alta ela é feita a Iyalode da cidade. Em suma, seu Oriki será assim: Abimbola, Anike, Aji yo bi ojo, opelenge, Iyalode. Outro grupo de Oriki pessoal pode ser identificado entre os iorubás, geralmente para celebrar personalidades locais, especialmente homens e mulheres ricos (grandes) (Barber 1991). Os Oriki de homens e mulheres grandes são compostos por uma combinação de outros tipos de Oriki com o único objetivo de elevar o ego do sujeito para o qual é dirigido. As façanhas heróicas dos ancestrais do indivíduo são contadas para dar ao indivíduo coragem para fazer o mesmo. Estes são recitados em conjunto com os atributos pessoais e financeiros do indivíduo. A resposta previsível do sujeito neste momento é despejar presentes em dinheiro sobre o (s) artista (s) e, às vezes, materiais de tecido. Nos três casos de Oriki identificados acima, as mulheres se destacam na recitação e na atuação. As mães usam o Oriki pessoal das crianças diariamente, uma vez que estão mais próximas de seus filhos do que qualquer outra pessoa. A performance de Oriki para o homem ou mulher rica também apresenta mulheres predominantemente. As mulheres aprendem e dominam o Oriki das famílias e, por extensão, dos indivíduos, que elas tecem juntos para produzir o Oriki



composto dessas personalidades eminentes em ocasiões festivas. Essas mulheres são frequentemente esposas no composto do assunto de sua recitação. A arte é aprendida por observação e estudo substituto desde o momento do casamento no complexo, mas a aptidão individual desempenha um grande papel na arte da recitação. Isso é evidente na perícia de algumas esposas mais jovens no complexo.

Oriki orile (poesia de louvor da família / linhagem), outra vertente do Oriki, preocupa-se com os registros da história da família / linhagem e das interações com outros grupos de pessoas ao longo do tempo. Oriki constitui o mapa social no qual as pessoas constroem identidades (Barber 1991). A primeira indicação dos papéis importantes das mulheres, conforme concebidos na literatura oral entre os iorubás, pode ser localizada na postura assumida de que o Oriki orile deve necessariamente cobrir as raízes maternas e paternas das famílias / linhagens; o ditado iorubá "a ki nile baba, ka ma nile iya", que significa "você não pode ter a casa de um pai sem ter a casa de uma mãe", resume isso claramente. O lado materno é, portanto, um componente essencial para qualquer construção significativa de identidade entre os iorubás. Além disso, as mulheres, individualmente ou em grupo, executam Oriki orile predominantemente. Como consequência disso, as mulheres possuem acesso à autoridade porque eles reconstituem e reforçam a identidade e a cidadania de um povo na sociedade.

Além disso, existe o Oriki das divindades, que pode fornecer informações sobre as façanhas, características, tabus e preferências das divindades. Mais uma vez, as mulheres estão na vanguarda dessas apresentações. Apresentações como essas são componentes normais das sessões de adoração semanais (ose) e também anuais nesses cultos religiosos. Durante a sessão semanal de adoração a Obatalá, por exemplo, mulheres vestidas com todas as vestes brancas o elogiam assim:

*E pa orisa, orisa epa*  
*Olua o wa jire bi*  
*Agbe won ji taro taro*  
*Aluko won ji tosun tosun*  
*Lekeleke o ji re pel'efun*  
*Erin o je ko binu*  
*Oosa t'ro mi titu*  
*So'ogun agan*  
*Baba to r'omi titu*



*So 'ogun abiku*

Tradução:

Grande divindade, grande divindade  
Nosso Senhor, esperamos que tenha acordado bem  
O pássaro Agbe acordou com tintura  
O pássaro Aluko acordou com camwood  
O pássaro Lekeleke acordou com giz  
Ele ri e não fica com raiva  
Divindade que usa água  
Para fazer remédio para o estéril  
Pai que usa água  
Para fazer remédio para a criança nascida para morrer.

As mulheres, portanto, constituem os repositórios da história do culto e continuam a manter sua memória viva por meio de apresentações de poesia oral, como as discutidas acima.

Provérbios são expressões que resumem eventos cósmicos em linguagem concisa e didática. Eles expressam sabedoria adquirida por meio de reflexão, experiência, observação e conhecimento geral e estão intimamente relacionados com a cultura de cache dada sociedade (Mbiti 1991), Neles, a sabedoria dos sábios iorubá é armazenada com segurança. Eles têm sido concebidos como uma área linguística central para resistir à invasão da língua e para defender a pureza da língua, que por sua vez, sustenta a tradição e identidade cultural iorubá (Fadipe 1970: 17). Os provérbios são verdadeiros depósitos de informações sobre as mulheres e como elas são percebidas pela sociedade. Os assuntos investigados pelos provérbios no que se refere às mulheres incluem beleza, ciúme, parto e cuidado, lealdade e deslealdade. A posição da sociedade iorubá em relação às mulheres e os traços atribuídos a elas podem ser descritos como ambivalentes. Isso se reflete adequadamente nos provérbios encontrados entre as pessoas. Enquanto alguns provérbios exaltam as virtudes da maternidade e do cuidado dos filhos, bem como a lealdade de algumas esposas aos maridos, outros descrevem as mulheres como desleais e traiçoeiras.



Naiara Paula Eugénio  
Prof<sup>ª</sup>. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

*Iya ni wura, baba ni jigi*  
*Iyawo dun lo sin gin*  
*E wo le f'obinrin, orisa l'obirin*  
*Ojo wu binrin, a b'ponrin leti*  
*Eni to fe arewa fe iyonu*  
*Oko ku nba o ku, ekun eke*  
*ni l'odo obinrin*  
*Iwa lewa obinrin nile oko*  
*Akesan lopin Oyo, ile oko*  
*lopin obinrin*  
*Ati gbeyawo ko t'apon, owo*  
*obe lo soro*  
*Alakori baba ni jogun omo,*  
*Oponu egbon no su'po*  
*aburo*

#### Tradução:

A mãe é ouro, o pai é um espelho  
Uma noiva é doce de se receber na juventude  
Dê às mulheres o devido respeito  
as mulheres são como deuses  
A mulher ciumenta com uma pedra de amolar perto da orelha  
Quem se casa com uma bela casa com problemas  
Marido morre, vou morrer com você como um choro falso de mulher  
Caráter é a beleza de uma mulher em seu lar conjugal  
Akesan (um mercado) é o fim de Oyo, o casamento é o fim da jornada de uma  
mulher (Olajubu 1995 183).  
Conseguir uma esposa não é grande coisa, é dinheiro para a sopa que é difícil de  
encontrar.  
É um pai insensato que herda a propriedade de seu filho e é um irmão tolo que  
herda o espírito de seu irmão mais novo (Yusuf 1998: 71).

Esses provérbios mostram as mulheres sob luzes pouco elogiosas e exaltam suas qualidades ao mesmo tempo. Podemos deduzir deles que as mulheres eram subordinadas na sociedade, mas ao mesmo tempo ocupam posições proeminentes no plano espiritual. O fato de os homens ocuparem posições de liderança proeminentes em grande número não deve, portanto,



obliterar os papéis significativos das mulheres na sociedade, especialmente no plano espiritual. Os iorubás reconhecem isso e acomodam-no na prática da complementaridade mútua de gênero, conforme refletido em alguns provérbios, como:

*Ajeje owo kan o gbe'ru do'ri*  
*K'okunrin r'ejo k'obinrin pa,*  
*k'ejo sa a ti ku*  
*Agbajo owo la fi nsoya*

Eis que uma mão não consegue levantar uma carga à cabeça  
Um homem vê uma cobra, mas uma mulher a mata  
o importante é que a cobra seja morta  
Batemos no peito com as mãos combinadas (em oposição a uma mão).

A importância desses três provérbios é reiterar a necessidade da vida comunal e postular sobre suas relações intermediárias, para um gênero harmonioso. Os vícios atribuídos às mulheres em alguns dos provérbios discutidos anteriormente neste artigo não são peculiares apenas às mulheres, mas quando considerados à luz dos registros históricos, o colorido patriarcal predominante neles se torna compreensível. O ônus de recuperar imagens femininas positivas nos provérbios iorubás recai sobre as feministas em muitos campos ligados à cultura e religião do povo.

## Mulheres Iorubás na Contemporaneidade

A mulher iorubá contemporânea e a cultura iorubá podem ser descritas como estranhas companheiras de cama. Isso resulta de uma influência conflitante e muitas vezes confusa da civilização ocidental e da educação sobre a mulher, enquanto ela permanece uma parte integrante da sociedade para a qual as normas da vida diária continuam a ser localizadas na filosofia de vida iorubá tradicional. Ela se esforça para atingir as alturas recomendadas pela cultura ocidental e reconhecidas pela filosofia iorubá, mas por meio de métodos ocidentais que não são apreciados no mundo iorubá tradicional. Além disso, embora ignorando as prescrições da vida tradicional iorubá, a mulher iorubá contemporânea busca



encontrar realização nos parâmetros do próprio sistema que ela condena e descreve como sendo arcaico. O resultado foi caótico e às vezes triste. O centro desse empreendimento confuso tem sido a instituição do casamento e a procriação. A cultura iorubá prescreve o casamento para todo homem e mulher, e qualquer tentativa de desconsiderar isso é o mesmo que ser banido da comunidade. Na mesma linha, a ênfase dos iorubás na procriação é fundamental, pois é para a maioria das comunidades africanas. Tudo é feito para garantir que as pessoas tenham filhos, pois disso depende o sustento da comunidade. A mulher ioruba hoje vê a compulsão do casamento e procriação pela cultura como uma violação de sua liberdade de escolher uma vida solteira e / ou permanecer sem filhos como sua contraparte ocidental. Ela pode acreditar que a monogamia deve ser preferida à poligamia, sendo esta última muito diferente do que ela passou a identificar com a civilização. Ela mantém tenazmente essa postura, apesar das aparentes realidades de poligamia disfarçada e / ou difusa ao seu redor. A resistência a essas categorias tradicionais e supostamente impostas se manifesta claramente nas estatísticas crescentes de pais solteiros e casos de divórcio na sociedade iorubá, especialmente nas cidades . Esses desenvolvimentos resultam na ruptura da vida familiar e, conseqüentemente, em um enfraquecimento da sociedade, uma vez que a família continua sendo a base da sociedade. A prevalência do fracasso nas sociedades modelo às quais a mulher iorubá moderna aspira está longe de encorajar as sociedades nada apresentam no caminho de um modelo ao qual alguém deva aspirar. De fato, essas sociedades estão elas mesmas garantindo um retorno aos próprios ideais, especialmente da vida familiar, dos quais a mulher iorubá moderna gostaria de ser excluída, percebendo-os como arcaico e opressor.

Embora o patriarcado já existisse antes do advento do islamismo e do cristianismo na terra iorubá, as influências do patriarcado nas mulheres desde o advento dessas duas religiões foram importantes. Isso está intimamente ligado à prescrição subserviente de ambas as religiões para as mulheres, em contraste com a religião iorubá, que permitia a participação feminina em todos os níveis. Com o advento do cristianismo e do islamismo, as mulheres foram encorajadas a se contentar em ser apêndices dos homens e de seus maridos. O encontro entre a cultura iorubá e essas religiões, resultando na domesticação de ambas as religiões, no entanto, amenizou essa situação. Não obstante, o plano de conflito para a mulher iorubá contemporânea permanece verdadeiro dentro da psique (Sofola 1993), que é onde as questões de reorientação precisam começar. Há uma necessidade imperativa para as mulheres iorubá reavaliarem sua herança, concentrando-se naquelas mulheres poderosas que tomavam iniciativas e que embora casadas não eram apêndices de ninguém, porque o casamento não



apagava suas identidades anteriores. Além disso, uma reavaliação e apreciação das prescrições culturais deve fazer parte de qualquer busca das mulheres para resgatar sua verdadeira personalidade em face de categorias intimidadoras como patriarcado e sexismo.

Economicamente, o paradigma de operação no espaço econômico iorubá continuou a mudar. Enquanto as mulheres controlavam tradicionalmente o setor econômico, o presente exame revela que os homens agora ocupam posições significativas no espaço econômico. Isso, para a mulher, é um desafio que exige atenção e avaliação contínua. O outro lado da moeda para a mulher é a necessidade de conciliar seus objetivos profissionais com suas responsabilidades familiares. Alcançar a realização no lar e na carreira exige uma medida de avaliação contínua, mas não é impossível, como as mulheres iorubás casadas podem atestar.<sup>14</sup>

Cumulativamente, podemos supor que a mulher iorubá contemporânea tem à sua disposição numerosos recursos para realizar seu potencial em todos os setores da sociedade, e que a cultura ocupa um lugar privilegiado nisso. Os esforços para a autorrealização devem, portanto, ser direcionados para a formação de paradigmas que terá conhecimento da cultura iorubá, bem como das experiências da mulher na educação e civilização ocidental.

## Capítulo 3: Mulheres na Tradição Cristã Iorubá

### Introdução

As mulheres ocupam posições importantes na tradição cristã iorubá, como é evidenciado por sua grande adesão às igrejas na terra iorubá. Além disso, as mulheres foram capazes de influenciar significativamente a configuração das relações de poder na igreja em Iorubalândia. Eu começo com algumas explicações e esclarecimentos. Estou ciente de que o agrupamento social chamado mulheres, cujos membros são todos iguais, sentem o mesmo e experimentam o mesmo grau de influência de diversos fenômenos é, no mínimo, ilusório (Shaw 1985, Meigs 1990, Moore 1994). Além disso, os componentes biológicos dos sexos são vistos predominantemente como a categoria principal para pertencer a esta classe



chamada "mulheres" (Rosaldo & Lamphere 1980, Foucault 1984, Yanagisako e Collier 1987). No entanto, uso o termo "mulheres" porque serve ao meu propósito aqui, não porque descreve um grupo unido caracterizado pela semelhança, mas como um coletivo que descreve pessoas que às vezes exibem reações semelhantes a alguns eventos em algumas ocasiões. Esta postura é especialmente apropriada dado o foco deste trabalho, que é a religião iorubá. As diferenças de classe e status são mais frequentemente atenuadas no cenário religioso iorubá, pelo menos durante a adoração.

Em tempos recentes, vários estudiosos se concentraram nas relações de gênero, no lugar das mulheres e no simbolismo feminino na cultura e na sociedade iorubá (Sudarkasa 1996, Drewal & Drewal 1983, Abiodun 1989, 1990, 1994, Olupona 1991, Oyewumi 1999, Matory 1994, Lawal 1996). Embora os trabalhos desses estudiosos tentam examinar o significado do gênero como um fator no processo de organização social e cultural, alguns estudiosos apresentam explicações mais nuances sobre o papel da mulher na cultura iorubá e seus trabalhos são relevantes para nossa discussão sobre a construção do gênero no cristianismo iorubá.

Além disso, embora a análise de gênero nos estudos das mulheres seja multifacetada, há um consenso geral de que o gênero é construído socialmente e que a interpretação das questões de gênero em qualquer sociedade deve ser examinada no contexto das experiências e da cultura histórica dessa sociedade. As mudanças que a sociedade tem feito são especialmente significativas para a análise de gênero no cristianismo iorubá porque as relações de gênero em Iorubalândia nunca foram estáticas. A construção de gênero tem sido um processo contínuo de descaroçamento nos tempos pré-coloniais e de continuidade até o presente.

O "cristianismo", como usado neste capítulo, refere-se à igreja cristã como introduzida pelos missionários em Iorubalândia no século 19. Embora seu modo de expressão tenha sofrido algumas mudanças (por exemplo, o papel mediador da cultura do povo na doutrina e liturgia), o núcleo da mensagem continua a ser a obra redentora de Jesus Cristo, o filho de Deus, que se acredita ter morrido na cruz do Calvário, foi enterrado e ressuscitado no terceiro dia após a crucificação. A salvação é obtida somente através da crença na obra redentora de Jesus. A tradição cristã em Iorubalândia está geralmente agrupada em três formas: as igrejas missionárias, as igrejas independentes africanas e as igrejas pentecostais/carismáticas. As

igrejas missionárias foram introduzidas em Iorubalândia por volta de 1843,<sup>7</sup> primeiro pelos missionários metodistas e depois por outros missionários da Europa e dos Estados Unidos. Estes incluíam a Sociedade Missionária da Igreja, os batistas, os católicos romanos e a Missão Interior do Sudão. Existia uma relação estreita entre as autoridades coloniais e os missionários cristãos em Iorubalândia. Em alguns casos, como no caso de Ijebuland, o poder colonial foi usado para melhorar o empreendimento missionário. Além disso, as autoridades coloniais e os missionários eram percebidos como pertencentes à mesma pátria. Em termos de efeito, o cristianismo e o colonialismo cooperaram. Por exemplo, os missionários treinaram os alunos iorubás nas escolas, e as autoridades coloniais forneceram aos estudantes graduados avenidas para emprego como escriturários no serviço civil.

No início do século 20, alguns membros da igreja africana das igrejas missionárias que reivindicavam chamados proféticos começaram a estabelecer igrejas independentes separadas, agora chamadas de Aladura (a que rezava). Uma característica central destas novas movimentações religiosas foi a ênfase colocada na visão do mundo iorubá e o reconhecimento da capacidade do iorubá de criar novas doutrinas e rituais que eram mais relevantes para as necessidades dos membros do que aqueles fornecidos pelas igrejas missionárias.

O terceiro grupo de igrejas é o movimento Pentecostal/Carismático, que entrou em cena nos anos 70. São igrejas estabelecidas por jovens iorubás educados, membros da missão ou das igrejas da Aladura. Eles afirmam ter sido chamados por Deus através de visitas divinas para iniciar estas igrejas. Uma característica distintiva das igrejas pentecostais/carismáticas é que elas não são de perspectiva étnica. Elas apelam para uma ampla clientela que abrange todos os grupos étnicos na Nigéria e além.

## História e Historiografia

As igrejas missionárias europeias chegaram a Iorubalândia por Badagry e Abeokuta por volta de setembro de 1843. Esforços para introduzir o cristianismo na Iorubalândia foram feitos por missionários como Henry Townsend, Thomas Freeman, Padre Francisco Borghero

---

<sup>7</sup> Johnson (1921). *A História dos Iorubás*, New York: Routledge and Kegan Paul: 39.

e Thomas Brown. Concomitantemente, houve escravos libertados de origem iorubá que haviam sido resgatados de navios de escravos e levados ao cristianismo em Serra Leoa e no Brasil (Ajayi 1965) que também voltaram para casa e trouxeram com eles a religião cristã. As primeiras igrejas missionárias eram eurocêntricas como suas igrejas-mãe na Europa. Quando os missionários europeus e iorubás embarcaram na conversão do povo iorubá ao cristianismo, encontraram uma visão do mundo religioso indígena e sistemas de valores altamente desenvolvidos e ricos em tradição. Estas missões tiveram que lidar não apenas com reis e chefes, mas também com mulheres poderosas que até então tinham desempenhado papéis significativos em suas comunidades. A presença de mulheres poderosas estava em nítido contraste com a agenda das igrejas missionárias, caracterizada principalmente por estruturas hierárquicas e um rigoroso ambiente ritual dominado por homens. Essas igrejas ofereciam pouco espaço para a participação das mulheres em papéis de liderança de navios e excluía completamente as mulheres dos fóruns de tomada de decisão. Além disso, elas se destacaram de qualquer aspecto da cultura iorubá e rotularam a cultura do povo como demoníaca, maligna e apta apenas para ser descartada por todos os verdadeiros crentes. Embora alguns estudiosos (Ajayi 1965, Ayandele 1966) tenham documentado as atividades das igrejas missionárias em Iorubalândia, nenhum deles abordou especificamente os papéis das mulheres nessas igrejas. Este trabalho preencherá essa lacuna, mostrando como a tradição cristã em na Iorubalândia produziu uma mudança na construção de gênero e nas relações de poder nas igrejas missionárias.

A segunda onda de igrejas cristãs em Iorubalândia começou no início do século 20. Novas igrejas tomaram posse em consequência da epidemia de influenza de 1914 (Peel 1968) e do fracasso das primeiras igrejas missionárias em fornecer o apoio médico e emocional necessário às pessoas afetadas pela epidemia. Outras razões para seu estabelecimento incluem o papel não participativo do povo iorubá no culto e a necessidade imperativa de contextualizar a mensagem cristã na perspectiva cósmica iorubá. Alguns líderes das igrejas iorubás começaram a se reunir em pequenas reuniões de oração, o que inevitavelmente levou ao estabelecimento de novas igrejas, agora chamadas de igrejas africanas independentes, que abordaram as sensibilidades iorubás e atenderam às necessidades do povo. Homens e mulheres que professaram o dom da profecia foram fundamentais para a fundação dessas igrejas. Embora a liderança masculina fosse predominante, ao contrário das igrejas missionárias, os dons espirituais das mulheres como profetisas desses e líderes rituais foram reconhecidos pela primeira vez. Além disso, as doutrinas e práticas destas igrejas são



fortemente influenciadas pelas concepções religiosas e culturais iorubás. Exemplos de tais influências incluem o modo paralelo de liderança onde uma estrutura dupla de liderança é estabelecida, uma para as mulheres e outra para os homens, o uso de elementos musicais culturais no culto e a prática da profecia e da posse do espírito.

No início dos anos 70, na era pós-independência, alguns membros cristãos iorubás educados da missão e as igrejas da Aladura começaram a formar grupos de oração em faculdades, universidades e centros urbanos. Devido a sua exposição aos movimentos pentecostais/ carismáticos na Europa e América através da literatura e viagens, estes jovens foram equipados para experimentar fundando igrejas similares em Iorubalândia. Seu trabalho representa a terceira fase das igrejas cristãs em Iorubalândia. Entre estas igrejas estavam a Vida Mais Profunda, a Igreja de Deus Redimida, a Capela da Fé Viva, a Capela Rhema, a Capela de Cristo, a Igreja do Novo Pacto e o Ministério da Montanha em Chamas. Uma diferença significativa entre as igrejas Pentecostais e Aladura foi que vários líderes Pentecostais eram professores e professoras em instituições de ensino superior, das quais eles extraíram o maior segmento de seus seguidores no início. Como com as igrejas da Aladura, no entanto, as mulheres fundaram algumas das igrejas da Península, que enfatizavam a direção do Espírito Santo em oposição às estruturas organizacionais destas igrejas. Líderes das igrejas pentecostais incluem mulheres que servem como tributos representantes de Deus e geralmente são carismáticas e eloqüentes, enquanto a espontaneidade e uma atmosfera relaxada marcam as sessões de adoração. Os sermões enfatizam a prosperidade dos adoradores, que está diretamente ligada à doação de grandes doações e ao pagamento do dízimo obrigatório de 10% dos ganhos da pessoa à igreja. Quanto mais um indivíduo der, mais ele ou ela receberá de Deus. Alguns têm rotulado esta tendência como "a síndrome da prosperidade" ou "evangelho do pão e da manteiga". Nos últimos anos, algumas das igrejas pentecostais iniciaram a ordenação de oficiais sacerdotais, como bispos, arcebispos, reverendos, diaconisas e diáconos. Isto pode ser uma indicação do uso de estruturas organizacionais, emprestadas das igrejas missionárias. Dentro da tradição cristã, essas estruturas às vezes trabalham contra a participação feminina na liderança e nas relações mútuas de poder.

## Teorizando o Gênero no Cristianismo Iorubá



Naiara Paula Eugenio  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

As três divisões de igrejas enumeradas acima (Mission, African independent e Pentecostal/ Carismática) há muito tempo têm atraído a atenção de estudiosos. Ayandele (1966), Ajayi (1965) e Laitin (1986) têm examinado as atividades das igrejas missionárias em Iorubalândia. Outros estudos sobre igrejas africanas independentes incluem Turner (1967), Ayandele (1966), Peel (1968), Ikenga-Metuh (1989), Hackett (1987), e Omoyajowo (1982). Ojo (1989) estudou as igrejas pentecostais. Além disso, alguns trabalhos de pesquisa em Departamentos de Estudos Religiosos em universidades nigerianas resultaram em novas análises da tradição cristã que são dignas de nossa atenção, especialmente no que diz respeito a questões de gênero.

Gostaria de discutir estas três vertentes da tradição cristã iorubá no contexto de três questões centrais na teoria de gênero e estudos culturais. Primeiro é a questão do contato cultural; Geertz (1973) argumentou que o encontro próximo das tradições produz assimilação, modulações ou acomodações para todas as tradições envolvidas (ver também Blanc-Szanton 1990). A hipótese de que todas as tradições envolvidas em tais relações de contato mudam de uma forma ou de outra informa a vertente que nem a identidade nem a cultura são estáticas, pois as inter-relações existem em todos os níveis da vida. No entanto, dentro de cada cultura, mecanismos protegem a vertente filosófica central, que por sua vez é altamente resistente a influências de fora (Kato 1976). O encontro entre o cristão e o religioso iorubá tradições tem levado a mudanças em ambas as tradições. O núcleo de cada uma das duas tradições em consideração aqui, no entanto, permanece intacto.<sup>8</sup> Podemos levantar aqui algumas questões salientes sobre as implicações do contato cultural para ambas as tradições religiosas. Até que ponto as igrejas cristãs respondem à tradição indígena iorubá, que elas encontraram? Como este encontro afetou as relações de gênero na sociedade à qual o cristianismo foi introduzido? Como as mulheres se saíram neste processo de contato cultural?

O segundo conceito é o patriarcado, definido aqui como produto do sexismo e das percepções androcêntricas. O patriarcado tem sido descrito em alguns círculos como uma compreensão hierárquica da diferença, que se baseia em noções de dualismo. Ele encontra expressão na opressão de um grupo sobre outro, com forte ênfase na separação como uma qualidade para a santidade (Sharma & Young 1999: 191). Outros percebem o patriarcado como um produto do elitismo masculino, que surge da doutrina fundamental do cristianismo,

---

<sup>8</sup> A base da tradição cristã é a boa nova da morte, ressurreição e ascensão de Jesus, enquanto o núcleo da tradição iorubá é o bem-estar total da comunidade que compreende os mortos, os vivos e os ainda não nascidos.

baseado na idéia de que a salvação por um salvador masculino perpetua a opressão patriarcal (Hageman 1974: 44). Uma manifestação clara da pré-escritção patriarcal na tradição cristã é a exclusão das mulheres das estruturas de liderança baseada na noção de que a separatividade é uma qualidade de santidade. Como um antídoto para isso, algumas teófilas feministas recomendam a representação igualitária de gênero no quadro de liderança da tradição cristã (Oduyoye 1995).

Em terceiro lugar, a perpetuação de estruturas hegemônicas em alguns aspectos da tradição cristã iorubá tem produzido reações diferentes das mulheres que ocupam a "periferia" do corredor do poder. Essas reações são frequentemente informadas pelas práticas culturais e sociais prevaletentes do povo. Uma dessas reações tem sido o conceito de diferentes tipos, bem como espaços alternativos de poder, especialmente em epistemologias de gênero (Sharma & Young 1999: 29). Isto se refere ao poder de nomear um espaço e determinar as regras de conduta dentro do espaço. Estreitamente ligado a isto está o conceito de um eixo de valor diferente, o que torna imperativo contemplar os valores inerentes a estes espaços alternativos de poder e sua função para as mulheres em face de uma hegemonia patriarcal intimidante. Um espaço alternativo de poder tem sido contido por alguns como uma forma de resistência, enquanto outros o consideram como uma via de empoderamento, sendo o princípio orientador de cada grupo a definição de poder (Stark & Bainbridge 1985). A teoria de um espaço alternativo de poder é diferente, mas não se opõe ao padrão trivial de Susan Palmer (1993) de relações de gênero entre mulheres em novos movimentos religiosos. Ela alega que o triplo padrão inclui a polaridade sexual (os dois sexos são distintos e de grande utilidade genérica um para o outro), dominância sexual (dos dois sexos, o macho é superior) e unidade sexual (dois sexos, mas ambos são iguais). Essas três manifestações ocorrem na mesma congregação em momentos e contextos diferentes, o que aponta para modelos de gênero de múltiplas pontas em vez de um modelo unitário. As semelhantes destes padrões são às vezes visíveis na tradição cristã iorubá, especialmente no espaço ritual. Alguns estudiosos têm argumentado que o espaço ritual é o lugar mais significativo onde a vida religiosa africana é praticada (Zeusse 1979, Ibitokun 1993, Matory 1994, Olupona 1991). Os poderes mantidos e exibidos no espaço ritual na África poderiam, portanto, ser considerados como potentes e ativos. As mulheres ocupam posições significativas e desempenham papéis de liderança no cenário ritual da religião iorubá. Este paradigma, tendo sido transferido para o cristianismo iorubá, agora oferece às mulheres uma alternativa de poder dentro da tradição.



Meu objetivo neste capítulo é examinar a tradição cristã no contexto da cultura e da sociedade iorubá, com especial atenção às dinâmicas de gênero dentro da tradição. Prosseguirei esta análise tendo em mente as relações de gênero e poder prevalentes manifestadas na tradição, a qual é informada por noções de contato cultural, patriarcado e espaço alternativo de poder. Serão utilizados estudos de caso dos três grupos de igrejas previamente identificados.

## Mulheres nas Igrejas Missionárias

As igrejas católica romana e anglicana servirão como estudos de caso para nossa consideração das relações de gênero nas igrejas missionárias. Nossa escolha dessas duas igrejas é informada pelas realidades contrastantes da construção de gênero dentro delas em Iorubalândia. Enquanto a Igreja Católica Romana adere a papéis estritos de gênero e relações de poder, a Igreja Anglicana mantém características que sugerem algumas negociações de gênero.

A ideologia predominante em ambas as igrejas é uma hegemonia hierárquica, que sustenta estruturas patriarcais de liderança. É esta liderança que dita as estruturas de poder e prescreve regulamentos que orientam as relações de gênero nestas igrejas. Ela encontra um aliado nas escrituras e elucida as interpretações da Bíblia para consolidar seus bastiões patriarcais. A ênfase é dada às passagens bíblicas, que prescrevem papéis subordinados para as mulheres.<sup>9</sup>

Além disso, a interpretação é masculina porque os intérpretes são masculinos. Assim, a teia do patriarcado nas igrejas missionárias tem sido, até recentemente, auto-sustentável e incontestada. As mulheres aceitaram e desempenharam papéis prescritos por seus líderes religiosos como uma indicação de sua obediência ao divino. O contraponto entre as igrejas e a cultura iorubá, no entanto, criou essa situação. Primeiro, a igreja travou incessantes guerras doutrinárias contra as tradições iorubás que foram construtivas em certos casos para os direitos e status das mulheres na sociedade. A igreja condenou os casamentos de poligamia e levirate (viúva casada com um membro da família do falecido marido) e deixou claro que aqueles envolvidos nestas práticas não podiam ser considerados como verdadeiros cristãos. A

---

<sup>9</sup> Exemplos disso são Gênesis 3:16, Coríntios 14:34, e 1Timóteo 2:12.

resposta foi que um grande número de homens que haviam sido convertidos ao cristianismo concordaram em divorciar-se de suas esposas em nome do evangelho. Além disso, o casamento levirate, que desde o início protegeu o sistema familiar estendido, foi dissolvido e as viúvas foram deixadas para se defenderem. Todas as igrejas missionárias adotaram a educação como o instrumento de emancipação e crescimento na sociedade. As escolas foram estabelecidas para educar os novos convertidos; no entanto, um alto prêmio foi dado à educação dos homens. Consequentemente, escolas de gramática foram estabelecidas especialmente para meninos no início do século 20. Foi somente no final dos anos 50 que foram fundadas escolas paralelas para meninas e escolas de dois sexos para proporcionar caminhos para o treinamento de meninas. Mesmo com a criação dessas novas escolas, os currículos estavam repletos de ciências domésticas, que treinavam as meninas para cultivar hábitos de obediência e respeito pelos homens e seus futuros maridos. Em poucas palavras, as meninas foram treinadas para seus papéis de domésticas e donas-de-casa. Sem dúvida, a cosmovisão cristã e a agenda da igreja minaram os papéis tradicionais e o significado das mulheres na sociedade iorubá.

A Igreja Católica, referida como *ijo aguda* entre os iorubás, foi apresentada a Iorubalândia em 1846, quando os ex-escravos cristãos brasileiros retornaram à África com a determinação de evadir seus compatriotas em casa. Eles possuíam habilidades educacionais e profissionais superiores. De fato, o primeiro conjunto de ex-escravizados iorubás de classe alta de Lagos (Elites de Lagos) eram ex-escravizados iorubás brasileiros. A missão Católica que foi introduzida em Iorubalândia compartilhou o ethos católico universal, os valores e as ideologias patriarcais; assim, freiras e irmãs religiosas foram excluídas das funções de liderança, pois não podiam ser ordenadas ao sacerdócio. Consequentemente, elas foram obrigadas a desempenhar papéis subordinados, porque a Bíblia é interpretada como se diz, e consequentemente, as doutrinas da igreja apóiam isto. A prática da Mariologia, que exalta a posição de Maria, a mãe de Jesus, mas não dá credibilidade aos papéis das mulheres no quadro de liderança da Igreja, está cheia de paradoxos. Esta postura sobre a Mariologia e o empoderamento feminino também indica que a maternidade nem sempre leva ao empoderamento, um fato que torna o caso Iorubá apreciável. A maternidade é uma posição de poder para a mulher iorubá, tanto nos planos social como religioso. Alguns estudiosos encaram a exclusão feminina do sacerdócio na tradição cristã como simbólica. Eles percebem a questão da ordenação como se estendendo além do nível pragmático. Segundo eles, porque o sacerdote está diante dos fiéis como representante de Cristo, Cristo está diante do mundo



como Deus, e Deus na compreensão popular tanto da tradição judaica quanto da cristã é masculino, portanto a mulher não é um símbolo apropriado como sacerdote. Ela não pode representar Deus, pois ela não é masculina. A credibilidade de argumentos como estes é contestável, especialmente à luz da reivindicação do evangelho à universalidade (cf. Gálatas 3:28), mas tais argumentos são usados para excluir as mulheres da ordenação. Além disso, qualquer tentativa de revogar estas restrições é interpretada como desobediência à instrução divina, o que levanta questões fundamentais sobre a posição espiritual do indivíduo na igreja. Na tradição cristã, portanto, o patriarcado sustenta o status quo. Isto tem suscitado reações opostas de estudiosos feministas de todo o mundo (Daly 1973, Staton 1967, Ruether 1979, Johnson 1992, Schussler-Fiorenza 1998).

A Igreja Anglicana em Iorubalândia apresenta características semelhantes, embora com algumas modificações. Homens lideram, mulheres seguem, e qualquer tentativa de reverter esta prática é desencorajada. Recentemente, no entanto, os desafios ao status quo parecem estar prontos para desassentar o patriarcado. Os participantes deste empreendimento têm sido em sua maioria, mas não exclusivamente mulheres. Trabalhando na agenda implícita que "o que quer que seja que os subjugados também dominem, e o que quer que demonstre superioridade divide e manipula",<sup>10</sup> as mulheres continuam a buscar caminhos de auto-afirmação dentro das restrições da tradição cristã iorubá. Seus esforços culminaram recentemente com a ordenação de três mulheres ao sacerdócio anglicano em 12 de dezembro de 1993 na diocese de Ilorin, Nigéria, pelo bispo Haruna (agora aposentado). Muita controvérsia saudou este desenvolvimento, e eventualmente a Casa dos Bispos Sínodo Episcopal em Aba, Nigéria, anulou a ordenação em 5 de janeiro de 1994. Uma declaração assinada pelo antigo primata da Igreja da Nigéria, Comunhão Anglicana, Abiodun Adetiloye, datada de 20 de janeiro de 1994, aconselhou os membros das igrejas envolvidas para rejeitar as ministrações destas mulheres, já que sua ordenação era nula e sem efeito. Uma das mulheres informou que as três mulheres completaram os programas de treinamento necessários e passaram com boas notas. A anulação não se baseou, portanto, em nenhuma inadequação por parte das mulheres, mas a anulação da ordenação das mulheres estabeleceu um imperativo de que o sexismo fosse demolido. Descrito como "a incapacidade fundamental de um grupo dominante de lidar com a alteridade, de reconhecer igual humanidade e

---

<sup>10</sup> M.A. Oduyoye (1995). *Filhas de Anowa-Africano: Mulheres e Patriarcado*. Nova Iorque: Orbis Books: 206.

parentesco daqueles que são diferentes de si mesmos; <sup>11</sup> o sexismo procura suprimir qualquer comportamento fora da norma estabelecida.

A anulação dos três padres da diocese anglicana de Kwara na Nigéria é um claro caso de resistência à mudança. Por outro lado, é uma indicação de mudança iminente. As três mulheres envolvidas continuam sendo membros ativos da Igreja Anglicana, na Nigéria, mas reforçando o fato de que os papéis de liderança na igreja devem ser um chamado e não uma luta repleta de emoções exageradas. Por enquanto, a situação é calma na diocese e o futuro pode oferecer o próximo passo em relação à ordenação feminina em qualquer diocese da comunhão nigeriana. É importante afirmar que embora a ordenação e anulação da ordenação dos sacerdotes tenha ocorrido na diocese de Kwara, as mulheres são agora membros da diocese de Kogi, que foi esculpida fora da diocese de Kwara.

Até que as batalhas pela ordenação formal sejam vencidas, o espaço ritual oferece às mulheres uma via alternativa para o empoderamento na tradição cristã iorubá. As ordenações rituais nestas igrejas incluem a rendição de cantos, orações e jejum. As mulheres constituem a maioria dos membros do coro e também se dedicam à escrita de canções, que contêm uma forma de sermões. Além disso, as mulheres líderes de oração na Igreja Anglicana presidem as reuniões de oração e, por implicação, levam outras adoradoras a Deus. Outra área do espaço ritual no qual as mulheres têm acesso ao poder são os grupos de mulheres como a União das Mães e a Guilda das Mulheres na Igreja Anglicana e o Conselho Nacional da Organização das Mulheres Católicas na Igreja Católica. Nesses ambientes, as mulheres se reúnem para participar de deliberações teológicas, socializar e desenvolver redes de apoio que fomentam a solidariedade e a harmonia. A formação de grupos exibida nestas igrejas pode ser rastreada diretamente às práticas culturais iorubás. Embora estes organismos existam nas duas igrejas em outros lugares, a agenda e os métodos para persegui-los nas igrejas iorubás são fortemente influenciados pela cultura do povo. Além de discutir preocupações teológicas, estes grupos também atendem às necessidades sociais e econômicas. Os membros aprendem habilidades que melhoram seu status econômico, receber treinamento, e às vezes ter acesso a facilidades de crédito. Além disso, esses grupos servem como um fórum para promover a irmandade, pois os membros se apóiam mutuamente em bons ou maus momentos (por exemplo, durante cerimônias de casamento de crianças, viuvez, ou luto). O poder e a autoridade que as

---

<sup>11</sup> E.A. Johnson (1992). *Ela Que É*. Nova Iorque: Crossroad  
Empresa editora: 22.



mulheres foram negadas como indivíduos são aqui exercidos pelas mulheres em solidariedade como um grupo. Felizmente para as mulheres, seu poder é tal que nenhum líder da igreja poderia se dar ao luxo de cair com elas.

A influência da cultura iorubá na tradição cristã é mostrada na criação de escritórios para mulheres nas igrejas missionárias que abrem caminhos de empoderamento para elas. A experiência tradicional e cosmológica dos iorubás exige que todas as pessoas estejam envolvidas em todas as tomadas de decisão. Isto se reflete em escritórios dentro do governo e em setores religiosos. Os ocupantes desses escritórios são considerados representantes de seus círculos eleitorais, que lhes conferem grandes responsabilidades e poderes. As igrejas missionárias em Iorubalândia acharam conveniente imitar esta prática, fornecendo escritórios de chefia tanto para mulheres como para homens na igreja. Isto se baseia em estruturas de gênero paralelas existentes na tradição iorubá. A Iya Ijo<sup>12</sup> e seus tenentes<sup>13</sup> supervisionam as atividades das mulheres na igreja. Além disso, eles ajudam o ministro como conselheiros para garantir o bom funcionamento da igreja. Alguns desses oficiais se tornaram autoridades formidáveis na igreja. Fui informado de forma confiável por um dos ministros com quem falei sobre o caso de um Iya Ijo com quem ele trabalhou no início dos anos 50, sem cuja assinatura nenhum dinheiro poderia ser retirado ou gasto,<sup>14</sup> embora o oficial presidente da igreja tivesse que obedecer aos ditames dela para que a paz reinasse. Embora uma situação como esta não seja a norma, ela nos fornece informações sobre a concepção popular de construção do poder, mesmo dentro da tradição cristã. A classificação de gênero, que no advento do cristianismo era fixa e rígida, foi renegociada por causa do fator cultural. Apesar disso, porém, existem restrições para as mulheres na tradição cristã iorubá, às quais nos voltamos agora.

O conceito de puro e impuro na religião é universal. Uma extensão disto reflete a compreensão das pessoas do que é sagrado e do que é profano (Eliade 1987). O sangue tem sido concebido de diferentes maneiras, em diferentes contextos, mas mais especialmente na religião. Enquanto alguns vêem o sangue como uma fonte de vida a ser reverenciada, outros o

---

<sup>12</sup> Iya Ijo, traduz: a mãe da congregação. Esta é a uma referência simbólica às funções esperadas do oficial, que incluem a alimentação, o sustento e a orientação. Existe um escritório semelhante na política iorubá, conhecida como Iyalode.

<sup>13</sup> Seus assistentes incluem o Otun Iya Ijo e o Osi Iya Ijo; ou seja, o assistente da mão direita e o assistente da mão esquerda do Iya Ijo. Seus papéis são indicativos da concepção filosófica dos iorubás de poderes difusos, em oposição ao puro despotismo.

<sup>14</sup> Entrevista com o Reverendo Gbadeyan, do Saint Paul's Igreja Anglicana, Baboko Ilorin, em 10 de setembro de 1998.

consideram um contaminante e evitam qualquer contato entre ele e os elementos sagrados. Algumas tradições misturam estas duas posições, concentrando-se no que é auspicioso (Marglin 1985). Algumas igrejas em Iorubalândia excluem as mulheres dos cargos de liderança devido ao rótulo impuro dado ao sangue menstrual pelos missionários nos primeiros anos do cristianismo entre o povo, cuja influência ainda hoje é discernível. Esta proibição das mulheres se manifesta em sanções transitórias e permanentes, dependendo das situações prevalentes. Em alguns casos, uma mulher pode não vir à igreja durante seu período menstrual. Em outras situações, é-lhe negada a ordenação sacerdotal devido à sua suscetibilidade aos períodos menstruais. Digno de nota, no entanto, é a crescente tendência de enfatizar esta noção de que a menstruação sinaliza impureza. Esta tendência se manifesta a nível pessoal entre as adoradoras, que podem escolher assistir a sessões de adoração durante seu período menstrual. Apesar disso, um dos argumentos não falados usados contra a ordenação das mulheres ao sacerdócio deriva da etiqueta impura colocada no sangue menstrual. As teólogas feministas e outras estudiosas feministas enfatizaram a necessidade de reavaliar esta posição, uma reavaliação que está se tornando cada vez mais pertinente ao empoderamento das mulheres na tradição cristã iorubá.

Negociações de construção de gênero e relações de poder em igrejas missionárias são informadas por uma combinação de prescrições culturais iorubás e doutrinas eclesiais. Essas negociações indicam que existem diferentes tipos de poderes, assim como diversos eixos de valores. O poder não se limita ao que é coercitivo e dominador, mas engloba a capacidade de influenciar e de agir. Consequentemente, alterar os espaços nativos de poder pode ser considerado como fortalecedor e realizador. É verdade que o papel da mulher na tradição cristã iorubá precisa ser melhorado, tornando disponível a todos os cristãos igualdade de oportunidades em todos os níveis da tradição. Seria enganoso, entretanto, concluir que a mulher cristã iorubá é impotente porque não está pregando a partir do púlpito.

## As Mulheres nas Igrejas Independentes Africanas

A necessidade de contextualizar a mensagem cristã foi uma das razões para o estabelecimento de igrejas africanas independentes. Consequentemente, a influência da cultura iorubá sobre as estruturas e práticas dessas igrejas é forte. O papel das mulheres nas igrejas africanas independentes é, portanto, altamente influenciado pelas expectativas do

papel feminino embutidas nas perspectivas socioculturais iorubás. Algumas destas igrejas incluem os Querubins e Serafins, a Igreja Evangélica de Yahweh, e a Igreja Celestial de Cristo. A observação crítica de Jules-Rosette sobre muitas igrejas africanas de que "a liderança cerimonial que dá às mulheres a chance de subir ao poder nas igrejas africanas sem que elas tenham status de liderança oficial" (Rushing 1996: 102) não é verdadeira para as igrejas Iorubá Aladura. As igrejas independentes africanas têm criado cada vez mais caminhos de realização para as mulheres iorubás do que as igrejas missionárias que as precederam. Devemos ver isto principalmente como uma influência da cultura e tradição iorubá. Paradoxalmente, o mesmo fator desempenha um forte papel na limitação de sua participação em certas atividades religiosas. Examinemos agora como os papéis desempenham na estrutura organizacional e nas atividades rituais destas igrejas.

Na Igreja Celestial de Cristo, por exemplo, são providenciados escritórios para mulheres líderes para assegurar o equilíbrio de gênero nas estruturas organizacionais. Exemplos disso incluem títulos como Superintendente-Mãe, Mãe em Israel e Mãe em Jerusalém. Estes escritórios são criados com o propósito de ligá-los a quadros bíblicos de referência para ressaltar seus elementos significativos e ao mesmo tempo torná-los relevantes para as noções africanas de maternidade. Estes escritórios são atendidos por responsabilidades carismáticas na igreja, com oficiais assumindo papéis ativos na administração diária da igreja. Talvez a designação e o título mais importante nas igrejas africanas independentes seja o da profetisa. A profetisa ocupa uma posição importante nas igrejas africanas independentes. Ela realiza sessões de oração na igreja e às vezes em sua casa. Seus deveres abrangem a transmissão de mensagens de Deus para o povo e de Deus para o povo. No estado de posse, ela representa o divino e torna as instruções divinas disponíveis aos membros da congregação. Esta é uma posição de poder e uma indicação de uma construção fluida do gênero, que nega a submissão de que Deus é macho e só poderia ser representado pelo macho. As profetisas também fundaram igrejas às quais elas presidem. Um exemplo que encontrei durante meu trabalho de campo foi o da Profetisa Olubunmi Olujide da Igreja Celestial de Cristo, Oke-sa, Ilesa, que é amplamente conhecida por seus dons de profecia e visões. As pessoas se aglomeram em sua casa para pedir ajuda e orações em todos os momentos do dia e da semana. Aqueles cujas necessidades são atendidas geralmente retornam com dons para significar sua gratidão a Deus. Ela sentiu o chamado de Deus em sua vida e fundou a Igreja Celestial de Iyanu em 1986. Tanto os auxiliares masculinos quanto as auxiliares femininas a ajudam na administração da igreja. Isto é muito importante, dado que a



Igreja Celestial de Cristo, sob cujos auspícios a profetisa Olujide estabeleceu sua filial é uma igreja caracterizada por uma liderança Da mesma forma, as mulheres são visíveis e ativas no quadro de liderança da Igreja dos Querubins e Serafins. Ao contrário de algumas igrejas africanas independentes em Iorubalândia, a Igreja dos Querubins e Serafins foi fundada tanto por uma mulher (Christiana Abiodun Akinsowon) quanto por um homem (Moses Orimolade Tunolase) em 1925. Com a morte de Moses Orimolade, Abiodun Emmanuel (nee Akinsowon) tornou-se o líder da igreja, mas não sem a oposição de alguns membros. A disputa foi a tribunal e foi finalmente resolvida a favor de Abiodun Akinsowon em 1986. Este foi um caso clássico na história do cristianismo africano por causa da longa luta de Madame Akinsowon para manter o controle sobre uma igreja que ela co-fundou. Além disso, ela rejeitou a arbitragem dos reis iorubás que a haviam aconselhado a aceitar o controle da igreja por líderes masculinos. Grupos de igrejas femininas em todo o país celebraram a vitória de Akinsowon em 1986. A consequência imprevista de sua vitória foi que as mulheres começaram a desafiar a noção de que as relações de poder nas igrejas independentes africanas eram dependentes das prescrições de gênero, como veríamos no caso das igrejas pentecostais/carismáticas. Akinsowon morreu como líder da Igreja dos Querubins e Serafins. Que a decisão que a confirma como líder da igreja teve que vir após um processo judicial, indica que o poder não depende de prescrições de gênero entre os iorubás. Além disso, confirma que a influência da cultura iorubá sobre as relações de gênero e poder dentro da tradição cristã é forte.

As mulheres têm desempenhado papéis de liderança na Igreja dos Querubins e Serafins desde a sua criação. Dos setenta discípulos que iniciaram a difusão efetiva do evangelho nesta igreja, vinte e cinco eram mulheres. Na mesma linha, quatro membros do primeiro conselho de administração da igreja eram mulheres.<sup>15</sup> Além das mencionadas acima, as mulheres funcionam como profetisas, visionárias e fundadoras da igreja. As mulheres fundadoras de igrejas presidem suas igrejas e lideram em todos os aspectos do culto e da administração. Exemplos são a Mãe em Israel V. John, que fundou a igreja Ona Iwa mimo C&S, Ilorin; a Profetisa F.E. Alabi, que estabeleceu a Igreja da Graça de Deus, Ilorin, e Sua Graça E.B. Kolawole, a fundadora da igreja espiritual da Santa, Ilorin. As relações de poder na Igreja dos Querubins e Serafins são fluidas e são atendidas por constantes negociações. A marca aqui é deslocada das estruturas hegemônicas para a complementaridade mútua. Esta

---

<sup>15</sup> E.O. Famodimu (1990). Moses Orimolade Tunolase. Kaduna: Abibcom, Nigeria Limited: 159.

situação, no entanto, não é válida para todas as igrejas africanas independentes, como descobriremos da Igreja Cristo Apostólica.

O terceiro estudo de caso das igrejas africanas independentes é a Igreja Cristo Apostólica (CAC), que foi estabelecida em 1931, embora a igreja tenha testemunhado uma série de secessões ao longo dos anos. A formação de 1931, no entanto, testemunhou uma fragmentação ao longo dos anos, alguns dos quais dizem respeito a mulheres fundadoras de igrejas. O termo CAC é usado aqui para se referir ao corpo principal da igreja do qual outras igrejas foram formadas ou do qual outras dependem para perspectivas doutrinárias. Para facilitar a identificação, eu designarei a segunda onda de igrejas CAC como CAC2. Algumas das igrejas CAC2 foram fundadas por mulheres que acharam as restrições dentro dos sistemas patriarcais prevalecentes do corpo patriarcal, incômodas, antibíblicas e injustificadas. Além disso, essas líderes femininas reivindicam um chamado em suas vidas para funcionar no quadro sacerdotal. Como isto não poderia ser acomodado dentro do CAC, elas partiram para estabelecer novas igrejas.

Dentro da linha principal do CAC, os papéis das mulheres são subordinados e secundários em relação aos dos homens. As injunções bíblicas são regularmente citadas em sermões para apoiar esta situação, incluindo Gênesis 3:16; I Coríntios 14:34-35; e I Timóteo 2:12. As mulheres nestas igrejas são excluídas dos papéis de liderança e do espaço de autoridade. Elas podem não funcionar como auxiliares na igreja, embora lhes seja permitido interpretar sermões em certas ocasiões como auxiliares dos líderes masculinos oficiais. A ordem de que as mulheres cubram suas cabeças é rigorosamente aplicada para confirmar a subordinação das mulheres aos homens, pois o homem é a cabeça da mulher, como é frequentemente afirmado na igreja. As mulheres nesta igreja praticaram a formação de grupos, mas não para desafiar os papéis que se espera delas na igreja.

Ao invés disso, o foco dos grupos de mulheres no CAC é informado pela necessidade de preparar as mulheres para os papéis de esposa e mãe. Ao contrário da situação entre algumas igrejas missionárias e algumas outras igrejas africanas independentes, os grupos de mulheres não constituem um caminho para o empoderamento modulado por outros fatores que não sexo e gênero. Às vezes as mulheres lideram, enquanto em outros momentos a liderança é dos homens. A presidente, entretanto, continua sendo a mulher fundadora da igreja. Devo observar, entretanto, que as igrejas CAC2 não devem ser vistas como casos isolados de relações de gênero mútuas. Ao invés disso, deve ficar claro que inúmeras igrejas



abundam no sudoeste da Nigéria, onde uma combinação de liderança feminina e masculina é uma característica prevalecente. Os dons de profecia e visão pelos quais as mulheres são particularmente conhecidas tornam essas igrejas atraentes tanto para homens quanto para mulheres. A relação complementar dos papéis de gênero encontra expressões explícitas no cenário ritual das igrejas CAC2. As mulheres são participantes ativas nas sessões de oração, na rendição de cantos e na Eucaristia. Expressões simbólicas destacando o retrato feminino da videira são empregadas no culto, especialmente em cantos. O simbolismo também se reflete nos elementos das orações nestas igrejas.

Dois exemplos de cânticos desse caráter são aqui dados para fins ilustrativos:

*Apon mo ma we 'hin/2ce*  
*Pon mi Oluwa f'oja mu mi*  
*Ma je nja lule Lehin re Oluwa*  
*Pon mi Oluwa*  
*F'oja mu mi.*

Aquele que apóia uma criança com confiança/2ce  
me apóie ó Senhor, e me segure com oja (faixa)  
não me deixe cair no chão de suas costas, ó Senhor  
me apoie ó Senhor  
e me segure com oja (faixa)

A imagem de fundo desta canção é a de uma mãe que coloca a criança de costas com segurança para garantir calor, conforto e proteção. Na linguagem iorubá, para uma criança cair no chão pelas costas da mãe é um tabu, com consequências perigosas para a criança, para a mãe e para a comunidade em geral. Assim, Cristo é percebido como uma mãe que coloca com confiança o bebê (adorador) nas costas e segura a criança com oja, proporcionando assim a segurança de uma mãe. A próxima canção apresenta uma imagem de Deus como um marido que toma o adorador por sua noiva. Espera-se que o marido dê cuidado e proteção à noiva, assim como Cristo protege e cuida de seus adoradores.

A música é assim:

Mo ye ge Alleluia mo yege/2ce  
Jesu ri mi l'omoge  
O si gbe mi ni'yawo o  
Alleluia mo ye ge  
I have gets success. Aleluia, eu consegui  
Jesus viu-me como uma donzela  
E ele casou-se comigo.  
Aleluia, alcancei o sucesso.

As implicações das canções são múltiplas: que Cristo é concebido como sendo ao mesmo tempo feminino e masculino na experiência cristã iorubá, e que se espera de Cristo que dê cuidado e proteção ao adorador. Além disso, os adoradores femininos e masculinos de Cristo são retratados como suas noivas. Uma situação semelhante pode ser encontrada na religião iorubá, onde aderentes masculinos e femininos são noivas das divindades. Pode-se afirmar então que a fluidez de gênero na relação entre o divino e o humano é uma semelhança encontrada com a religião iorubá e o cristianismo.

Da mesma forma, as forças contrárias recebem representações simbólicas durante as sessões de oração. O Bispo Bola Odeleke, fundador da Igreja Agbara Olorun Kii ba Ti (o poder de Deus nunca falha), por exemplo, realiza reuniões de oração para diferentes classes de pessoas na igreja, incluindo artesãos, estudantes, homens e mulheres de negócios e pais expectantes (Awon ti won nwoju Oluwa). Ela fala do diabo como o inimigo responsável pelos males que as pessoas experimentam, e os membros são encorajados a destruir este poder negativo através de meios que não são de forma alguma convencionais. Por exemplo, Odeleke instrui os adoradores a trazerem com eles bengalas (Atori) com as quais derrotar severamente o inimigo (Ana ja ti) ou cacetetes (ponpo) com os quais o inimigo pode ser quebrado em pedaços durante as sessões de oração.

Vale a pena mencionar as igrejas CAC2 lideradas por casais. As interpretações das relações de poder em tal situação variam. Embora alguns vejam a esposa como secundária ao marido em suas funções dentro da administração da igreja, como estando de acordo com a ordem bíblica para que as esposas sejam submissas a seus maridos, os casais nesta situação parecem discordar. Eles professam que a hierarquia é descontada em seu modo de administração da igreja e enfatizam a harmonia e a interdependência em seu lugar. Estes

casais apresentam aos jovens iorubás cristãos modelos de lares cristãos onde o princípio orientador é o respeito mútuo em oposição à dominação e opressão.

Surgiu o que podemos chamar de identidade feminina da Aladura, que é diferente da identidade feminina nas igrejas missionárias, que examinamos na primeira parte deste trabalho. Embora as mulheres tenham acesso a papéis de liderança e autoridade em diferentes graus nas igrejas africanas independentes, a solidariedade grupal permanece para elas uma realidade. O Conselho Celestial das Mulheres e as Boas Mulheres da Igreja Cristã Apostólica são exemplos dessas formações grupais. Isto poderia ser percebido como uma indicação da preferência da mulher iorubá pelas relações sociais coletivas acima do individualismo (Rushing 1996). **A norma para a mulher iorubá é buscar a realização através de identidades grupais e não como indivíduos.** Esta norma encontra expressão em todas as esferas das atividades humanas, incluindo os planos político, econômico e espiritual. Popularmente referido como egbe, o motivo é aqui transplantado para a tradição cristã em busca de relações mútuas de gênero e poder. **Alguns consideram tal formação de grupo como uma forma de resistência ao status quo ou como sendo compensatória, oferecendo consolo às mulheres por causa de sua exclusão do espaço de poder.** Os casos das igrejas africanas independentes em Iorubalândia, no entanto, parecem negar esta postura. Apesar de seu acesso a posições de liderança nessas igrejas, as mulheres ainda encontram na formação de grupos um aspecto integral de seu ser e identidade. Preferimos considerar estas formações como um aspecto essencial da candidatura da mulher iorubá à auto-realização, sem relação com sua proximidade com o espaço de poder e autoridade.

A dinâmica de gênero nas igrejas africanas independentes é em grande parte acentuada por regras proibitivas relativas ao sangue menstrual. Os estudiosos têm visto o sangue menstrual como uma manifestação das categorias binárias embutidas na história ocidental, categorias que sugerem que a natureza (os aspectos materiais da existência) é feminino, enquanto a mente (a fonte das teorias abstratas sobre a existência) é masculina. Estreitamente ligada a isto está a postura de alguns filósofos de que a matéria é feminina (material, passiva, corpórea e sensível ao sentido) enquanto que o masculino é ativo, racional, incorpóreo e mais parecido com a mente e o pensamento (Bernard et al. 2000). Portanto, por implicação, a fêmea é inferior ao macho e a etiqueta proibitiva colocada no sangue menstrual é apenas uma das muitas maneiras de fazer cumprir isto. Estas categorias, no entanto, não são de forma alguma universais e muitas vezes são problemáticas. Não há base cognitiva para a



suposição de que certos aspectos da natureza ou da mente humana sejam predominantemente masculinos ou femininos. Outros estudiosos rastreiam o rótulo proibitivo colocado na menstruação na esfera religiosa até o fato de que o sangue é um símbolo da morte; uma vez que o derramamento de muito sangue produz a morte (Girard 1981). No entanto, outros estudiosos sustentam que o sangue simboliza a vida e, portanto, é sagrado. O rótulo negativo colocado no sangue menstrual também tem sido interpretado como um reflexo do medo primário dos homens do sangue emitido mensalmente pelas mulheres.<sup>16</sup> O ponto saliente aqui é que o sangue menstrual é rotulado como contaminante não pelas mulheres que o experimentam, mas pelos homens, que não menstruam. A proibição leva a situações paradoxais, por exemplo, algumas mulheres nas igrejas africanas independentes ocupam cargos de autoridade, mas não conseguem desempenhar suas funções durante seu período menstrual. Considerando que o sangue menstrual e o parto são auspiciosos para a humanidade e devem ser apreciados em vez de degradados, defendemos uma reavaliação de tal proibição, para que as mulheres possam desfrutar de seu potencial de liderança nas igrejas africanas independentes.

## As Mulheres nas Igrejas Pentecostais

É imperativo afirmar que o termo "Pentecostais" se refere a igrejas com características diversas. Isto explica porque as diferenças de práticas podem ser identificadas entre estas igrejas. Entretanto, certas características comuns das igrejas pentecostais em Iorubalândia podem ser identificadas. Uma delas é uma ênfase aparente nos dons do Espírito Santo, incluindo mas não se limitando à glossolalia<sup>17</sup>. Em segundo lugar, os líderes dessas igrejas geralmente possuem carisma e eloquência. Terceiro, a ênfase é colocada no "evangelho da prosperidade". Finalmente, a maioria das igrejas pentecostais foi fundada entre 1970 e 2000. Há fundadores de igrejas masculinas e femininas entre os Pentecostais. Em cada caso, o cônjuge do fundador é automaticamente cooptado para o ministério. Central para uma compreensão da dinâmica de gênero e das relações de poder entre este grupo de igrejas é o status de líder/fundador, pois até recentemente, havia poucas estruturas organizacionais peculiares às igrejas. A maioria das atividades era coordenada e girava em torno da

---

<sup>16</sup> M.A. Oduyoye, et al. (eds.) (1992). *A Vontade de Levantar*, Nova York: Orbis Books: 28.

<sup>17</sup> N.T Entender termo

personalidade do fundador. Os líderes das igrejas pentecostais são geralmente educados, e alguns pertencem à classe profissional; por exemplo, alguns são médicos, acadêmicos, engenheiros e administradores. Seu status educacional se reflete no modo de administração e na gestão de recursos humanos e outros recursos. O líder é o diretor executivo e o diretor de contabilidade. Tem sido sugerido em alguns setores que algumas dessas igrejas não passam de empresas, a julgar por suas práticas e métodos empregados na obtenção de riqueza. Tal sugestão é baseada na ênfase da igreja na prosperidade que, para a igreja, depende da medida de dar pelos adoradores. Os membros são encorajados a dar à igreja para que possam ser prósperos, embora o único sinal de prosperidade ao longo dos anos tenha sido da parte dos líderes, que muitas vezes mantêm um estilo de vida flamboyant. Isto se tornou um problema sério para as igrejas pentecostais, especialmente em uma sociedade onde a pobreza é uma realidade diária.

As mulheres nas igrejas pentecostais apresentam um quadro de empoderamento devido a sua participação no quadro de liderança. Teoricamente, as mulheres têm igual acesso a cargos de liderança nestas igrejas e podem funcionar em todas as capacidades. Além disso, não há regras proibitivas baseadas na anatomia feminina nessas igrejas. Embora nenhuma mulher seja barrada da casa de culto ou do ambiente ritual devido a regras proibitivas relativas à emissão de sangue, algumas igrejas pentecostais, entretanto, exigem que as mulheres cubram suas cabeças na igreja. A maioria dos meus informantes não ligava de forma alguma a cobertura da cabeça das mulheres na igreja com a superioridade masculina; ao contrário, eles a vêem como uma prescrição da Bíblia. É digno de nota, entretanto, que algumas outras igrejas pentecostais professam que o cabelo da mulher é uma cobertura para sua cabeça e, portanto, pode não haver necessidade do uso de lenços e chapéus. Finalmente, minhas discussões com alguns pentecostais nas cidades iorubás<sup>18</sup> sugerem que o foco da igreja é conquistar as almas das pessoas para Deus; todas as outras questões são secundárias a isto. Vou agora discutir alguns exemplos de igrejas pentecostais em Iorubalândia como estudos de caso.

A Sra. Bola Adedeji Taiwo, popularmente conhecida como Mama Tolu, fundou o primeiro caso, a Igreja do Avivamento Milagroso dos Últimos Dias, Ilesa.<sup>19</sup> Ela recebeu o

---

<sup>18</sup> Visitei as Igrejas Pentecostais em Lagos, Ibadan, Osogbo, Ilorin, Ikirun, e Ila-Orangun. Exemplos disso são a Capela do Vencedor, a Igreja do Novo Pacto, a Capela Rhema, a Igreja Cristã Reedem Igreja de Deus, a Igreja Bíblica Vida Mais Profunda, o Poder e Purity Church, e a Champions Church.

<sup>19</sup> S.A. Owoeye, "Profetisa Adedeji Taiwo": Uma Década de Healing and Prophecy in Nigeria" AAP 56 (1998): 179.

chamado de Deus e iniciou seu ministério em 1985. Ela possui um Certificado Nacional de Educação e é casada com o Sr. Taiwo. Ela administra a igreja em conjunto com seu marido. Seu marido prega e ensina na igreja, enquanto ela atua principalmente na área de profecia e cura. A profecia e a cura podem ser identificadas como vias de empoderamento para as mulheres na tradição cristã iorubá. Ambos os fenômenos são realizados não pelos poderes e habilidades das mulheres envolvidas, mas pelos poderes divinos que operam através das mulheres. Portanto, desafiar a autoridade da profetisa ou curandeira equivaleria a questionar o divino, para o qual a mulher é apenas uma agência de expressão. As mulheres, portanto, obtêm um status mais elevado a partir das atividades de profecia e cura no cristianismo iorubá. O caso da Sra. Bola Adedeji Taiwo não é uma exceção, como é evidente pelo aumento

em seus seguidores durante o curto período de existência de seu ministério. As mulheres nesta igreja gozam de igual acesso ao espaço de poder e não estão sujeitas a regras proibitivas. As relações de gênero são complementares e o foco é a pregação efetiva da palavra de Deus para o bem-estar do povo. Isto tem produzido uma atmosfera de harmonia na igreja, que se manifesta na alta taxa de crescimento desde sua criação em 1985.

Na mesma linha, o Reverendo Akindayomi, falecido em 2 de novembro de 1980, estabeleceu a Igreja Cristã de Deus Redimida. O Pastor E.A. Adeboye sucedeu o Reverendo Akindayomi em março de 1981. Na Igreja Cristã Redimida, tanto mulheres como homens têm igual acesso ao poder e autoridade divinos, e tratam um ao outro com respeito mútuo. Esta igreja também enfatiza o chamado de Deus na vida do indivíduo. As mulheres funcionam nesta igreja como pastoras paroquiais e de área.<sup>20</sup> Além disso, elas oficializam no ambiente ritual, especialmente na administração da Santa Comunhão. As mulheres nesta igreja têm, portanto, a oportunidade de passar para o topo da hierarquia da igreja.

Situações em algumas das igrejas pentecostais não são, no entanto, tão potenciadoras para as mulheres. O bispo David Oyedepo em Ilorin fundou The Living Faith Church (também conhecida como The Faith Liberation Ministries<sup>21</sup>) em 1983. Em seu início, esta igreja não tinha estruturas organizacionais, mas recentemente, pastores, diáconos, diaconisas e bispos foram nomeados para os vários ramos da igreja. Nenhuma mulher, entretanto, foi

---

<sup>20</sup> Exemplos são Pastor (Sra.) Adeboye e Pastor (Sra.) Adetola.

<sup>21</sup> N.T. “Os Ministérios da Libertação da Fé”



ordenada como sacerdote. Embora às vezes as mulheres possam conduzir a congregação do altar, elas não estão autorizadas a presidir como pastoras na igreja.

Uma avaliação das relações de gênero e poder nas igrejas Pentecostais revela então uma fusão de paradigmas culturais e bíblicos. O papel das mulheres é geralmente mediado por seu status de esposas; portanto, há uma transmutação das prescrições matrimoniais cristãs para o reino de culto. Por outro lado, o fato de as mulheres desempenharem papéis significativos no cenário ritual na maioria das igrejas pode estar ligado à visão de mundo sócio-cultural iorubá que fornece papéis de culto de qualidade para as mulheres. A negociação das relações de gênero e poder nas igrejas pentecostais é, portanto, uma jornada contínua no processo e no tempo.

Em resumo, podemos postar que os papéis e o status da mulher na tradição cristã iorubá são influenciados pelo patriarcado, pelas relações de poder, pelo contexto ritual, pelas adaptações irregulares e pelo empréstimo de injunções bíblicas e pela visão de mundo cultural e religiosa iorubá. As influências patriarcais na tradição podem ser localizadas em práticas e regulamentos, especialmente o tabu do sangue. Em reação a estas restrições, as mulheres buscaram caminhos alternativos de poder e trabalharam para fazer mudanças no nível pragmático da cristandade. Seus esforços incluem a reinterpretação de algumas passagens bíblicas anteriormente citadas para barrar as mulheres de posições de liderança. Além disso, as mulheres se apropriaram de estruturas culturais para atualizar sua proposta de igualdade de oportunidades dentro da tradição cristã. Um exemplo disso é o motivo da formação de grupos. A educação e a influência da civilização ocidental têm ajudado ainda mais na reavaliação das prescrições arcaicas de gênero no cristianismo. A cultura serve como uma ferramenta potente para forjar novos paradigmas para as relações de gênero e poder na tradição cristã iorubá. É certo que os papéis de gênero oferecidos pelo cristianismo em seu advento em Iorubalândianão são mais defensáveis. Com a crescente influência das mulheres na sociedade, o processo de tecer novos padrões de gênero e de relações de poder na tradição cristã está fadado a resultar em ainda mais oportunidades para as mulheres.



# Capítulo 4: Identidade, poder e Relações de Gênero nas Tradições Religiosas Iorubás

## Introdução

A identidade como fenômeno engloba um compêndio de elementos diferentes que, no entanto, estão interconectados. Os ingredientes para a construção da identidade são fornecidos por uma combinação de cultura, religião e relações de poder, entre outros. Além disso, fluidez e reconfigurações são características salientes da construção da identidade, à medida que o tempo e as configurações ditam quais aspectos da identidade do indivíduo é priorizada. Outro elemento importante na construção da identidade é o mito. Os mitos fornecem o arquétipo para a construção da identidade, especialmente em sociedades onde a religião é uma característica significativa e dominante. Os mitos oferecem modelos que influenciam a construção da identidade explicitamente ou de maneiras sutis. Isto é especificamente verdadeiro para os mitos cosmogônicos, que tratam da origem do mundo, e mitos cosmológicos, que fornecem explicações por valores e significados na vida de um povo. Nesse sentido, os mitos poderiam ser considerados como "um espelho da realidade, um reflexo da vida real, uma forma semântica derivada, em suma, de uma extensão de significados culturais primários" (Weiner 1988: 2).

O poder transmite a noção de influência, a capacidade de efetuar bem como afetar uma situação significativamente. O poder pode se manifestar entre "Cada ponto do corpo social, membros da família ou entre todo aquele que sabe e todo aquele que não sabe" (Foucault 1980: 187). Embora às vezes seja exibido por meios coercitivos, o poder pode também incluir a capacidade de exercer influência sem coerção. Como um conceito, o poder está imbuído de noções de diferença e posse de conhecimento exclusivo e hierarquia. Existe, portanto, a pressuposição de que o poder está sob a custódia de uma minoria, mas é exercido sobre a maioria. Dignas de menção são as diferenças de tipos e formas de poder. O poder pode ser visível e formal, como acontece com autoridades políticas, mas também pode ser invisível e informal, como é o caso do conhecimento esotérico e das práticas místicas na religião. Em ambos os casos, o produto final de tais poderes e o efeito de sua influência



indicam sua potência e relevância, mesmo quando tal não pode ser analisado intelectualmente.

No centro das relações de gênero estão as questões de poder e como os humanos são afetados pela influência do poder. Gênero como uma construção assume certas características básicas para as pessoas por causa de seu sexo. Essa classificação, no entanto, tem sido consistentemente distinta, à medida que a pesquisa continua a expor a inadequação de uma definição clara e unitária para a definição de humanos baseada apenas em características biológicas. Parece claro que o gênero como uma construção deve necessariamente acomodar vários paradigmas para permanecerem válidos nos discursos acadêmicos.

Este capítulo analisará a influência dos mitos na construção de identidade, poder e relações de gênero na tradição religiosa iorubá. Isso será feito a partir de um ponto de foco que leva a sério o acesso das mulheres ao poder e a importância disso para a construção da identidade feminina. A este respeito, devemos considerar mitos cosmogônicos e cosmológicos, tradição da deusa e o papel das deusas e mulheres em narrativas sagradas de realeza e migração. Até recentemente, os registros escritos da tradição religiosa indígena iorubá eram retratados predominantemente da perspectiva dos homens. Uma consulta dos materiais-chave indicará que o discurso dominante foi influenciado pelo sexismo masculino, com exceção de algumas leituras feministas intermitentes de textos conhecidos sobre a religião iorubá, como os de Idowu (1962), Bascom (1969) e Lucas (1948).

Este capítulo, no entanto, examina a tradição religiosa iorubá para demonstrar não apenas os papéis significativos das mulheres, mas também para criticar as imagens de mulheres apresentadas em textos padronizados. Empregando uma abordagem interdisciplinar, vou me preocupar com etnografia materiais e sua análise crítica em relação às questões de gênero, tradições orais, materiais de arquivo, análise fenomenológica, estudos culturais e análise feminista. Em última análise, espero apresentar uma imagem mais equilibrada das mulheres na tradição religiosa.

## Mitos Cosmológicos



Naiara Paula Eugenio  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

Os mitos cosmológicos fornecem explicações para questões de significado e causas primordiais. Esses mitos constituem a base para a construção da cultura e da visão de mundo pelas pessoas e fornecem modelos para padrões subsequentes para aqueles que tentam compreender o significado da vida e de viver (Sproul 1979: 6). Eles elucidam a conexão entre o sobrenatural e o natural, entre a realidade última e os humanos. Os mitos cosmológicos empregam símbolos e metáforas para localizar o início e, no processo, oferecem arquétipos para os empreendimentos humanos. Como os mitos cosmológicos funcionam como modelos para a atividade humana (Eliade 1958: 412), os papéis neles desempenhados por homens e mulheres têm grande importância para a construção e as relações de gênero em uma dada cultura. Eliade (1967) delinea quatro tipos de mitos cosmológicos. O primeiro mito da criação é ex-nihilo, ou seja, a criação ocasionada pelo pensamento, palavra ou o criador sendo aquecido em uma cabana de vapor. O segundo mito da criação emprega o motivo do mergulhador da Terra, em que o criador envia pássaros aquáticos ou mergulha no fundo do oceano primordial para trazer à tona uma partícula de terra da qual o mundo inteiro emanou. No terceiro mito, a criação resulta da divisão em dois de uma unidade primordial, que poderia se manifestar como a separação do céu da Terra, o corte em dois de um ovo cosmogênico ou simplesmente pelo caos. Por fim, a criação remonta ao desmembramento de um ser primordial.

De acordo com o relato cosmogênico iorubá, a criação não era ex-nihilo (Awolalu & Dopamu 1979: 64). Certos materiais preexistentes foram usados para criar a natureza e as figuras físicas do ser humano. No entanto, algum tempo após a criação dos humanos, ocorreu uma separação entre o céu (que é considerada a morada do criador) e a Terra. As explicações para isso variam, mas parece claro que os humanos na Terra originalmente tinham acesso livre à morada do criador, enquanto as divindades (orixá) podiam visitar a Terra à vontade.

## Mito Cosmológico Iorubá

A cosmologia iorubá é apresentada em muitas versões por meio das quais são fornecidas explicações para a origem do universo. Esses relatos traçam a criação da natureza, bem como dos humanos, até Olodumare (Deus), que delegou alguns poderes ao *irunmole* (divindades primordiais). Em um dos relatos, Olodumare delegou os poderes de criar a

paisagem e a figura física dos humanos a Orisanla (divindade sênior). Olodumare deu a Orisanla alguns elementos para atingir esses objetivos, incluindo lama de terra (erupe) em uma concha de caracol (ikarahun igbin), um pássaro (eyele) e uma galinha (akuko) (Awolalu et al. 1979). Nesta versão, Oduduwa foi convidada a acompanhar Orisanla nesta jornada missionária. Oduduwa é uma figura do sistema de pensamento iorubá com dupla classificação como divindade e ancestral<sup>1</sup> (Awolalu 1979: 25). O relato afirma que no caminho para a Terra, Orisanla ficou bêbado e Oduduwa teve que cumprir as injunções de Olodumare sobre a fundação da paisagem na Terra (Beier 1980: 9). O significado da história para o presente estudo é que Oduduwa é apresentado em muitos textos orais como feminino, um fato que foi reconhecido por alguns estudiosos (Lucas 1948; Parrinder 1967: 13; Awolalu et al. 1979: 57; Olaniyan 1992: 65), mas não por outros, por razões melhor descritas como controversas. Se assumirmos por uma vez que Oduduwa era, como afirma essa versão, mulher, como isso afetaria a análise da cosmologia iorubá? Em primeiro lugar, significaria que Oduduwa, que é considerado o progenitor do povo ioruba e o primeiro governante, era mulher. Em segundo lugar, a história sugere que a criação foi realizada em conjunto por Oduduwa (uma mulher) e Orisanla (um homem). Enquanto Oduduwa criava as terras, vales e montanhas com os itens fornecidos por Olodumare, Orisanla, ao se recuperar de seu estado de embriaguez, criou as figuras físicas dos humanos. Orisanla é dito ter criado alguns humanos bonitos e outros como albinos e corcundas; como consequência, as pessoas com deficiência ainda são consideradas seres especiais e sagrados para o grupo Orisanla na Iorubalândia.

Uma mulher Oduduwa está inteiramente dentro do reino da possibilidade, tendo em vista que durante um determinado período, os iorubás poderiam ser governados por mulheres (Olaniyan et al. 1992: 41, 66). Provas para isso são fornecidas pelas tradições orais iorubá, especialmente os versos do corpus Ifá, e por histórias de origem que descrevem a necessidade de as pessoas consultarem uma governante mulher antes que eles possam se estabelecer em uma área. Um exemplo disso foi a situação de Osogbo, onde os caçadores visitantes tiveram que negociar com Osun antes que o povo pudesse se estabelecer em sua morada presente. O festival anual de Osun é um dos requisitos acordados para o assentamento do povo nesta área (Ogungbile 2000, Olupona 2000, Badejo 1996, Olajubu 1995). Da mesma forma, considerações de como as mulheres tinham poderes no início dos tempos, mas foram enganadas por homens que tomaram esses poderes delas e as tornaram subordinadas estão repletos no corpus Ifá. Um desses relatos, frequentemente citado como a origem do culto

egungun, que originalmente pertencia a mulheres (Adediran 1994: 123), está registrado em Odu (capítulo) irantegbe de Ifa:

*Ha! Agba t'oba s'aseju, tite ni te*  
*A d'ifa fun Odu*  
*Nigbati ode isalaye*  
*Won ni ki o se suuru*  
*Ki o ma yaju*  
*Odu ni ko si nkankan Nwon ni ki o ru ebo*  
*O ni oun ko ru ebo*  
*E bo k'obinrin le ri agbara gba la t'od' olodumare loru*  
*Ko ru ko le lo agbara na titi*  
*Ko ru 'bo k'aye ma ri idi oun*  
*Lo ba wo igbo igbale, o mu eegun jade*  
*Obarisa wa ko na 'pe*  
*Ase Odu ni Olodumare ko gbogbo aye le lowo*  
*Ati kaa eegun ni atiti oro tabi gbogbo orisa*  
*Oun ko gbodo wo kankan ninu won*  
*Obarisa ni ha! Obinrin yi ni yio wo 'gbo gbogbo aye naa*  
*Ni obarisa be ke si orunmila ti 'se babalawo ti re*  
*Orunmila ni ki obarisa ru 'bo, o si ru*  
*Orunmila si se ifa fun un*  
*O ni ile aye yi nbo wa di tie*  
*O ni sugbon suuru ni ki o mu*  
*Nigbati o ya Odu pe obarisa*  
*O ni igba ti o je wipe awon jo wa si 'le aye ni*  
*O ye ki awon fi 'nu han ara won*  
*Ni Odu ati Obarisa ba jo ngbe po*  
*Orisala fun Odu ni omi igbin ti maa je mu*  
*Odu ni ki Orisala kalo*  
*Obarisa si telee*  
*Odu si wo igbe eegun*  
*O si da eku b'ori loju Obarisa*  
*Ni oun ati Obarisa ba jade ni igbo igbale*  
*Nigbati won pada wo igbo igbale t'eegun wo le tan*  
*Ni Obarisa wa lo si ibi eku wa*  
*Ni o ba tun da, o fi awon ti ko si nibe tele si i*  
*Aso lasan ni eegun ti ko ba ni awon l'oju*  
*Lehin igbati nwon de ile tan*



*Obarisa wo ilerun eegun lo, o si gbe eegun jade*  
*O si mu ore lowo*  
*Ko da gbere fun Odu mo ti o fi gbe eegun jade lo*  
*O bere si fo 'hun eegun, ki won ma ba da mon*  
*Eyi ni o s' eru ba Odu*  
*Bayi ni okunrin fi ogbon gba agbara lowo obinrin*

Tradução:

Ha! Um ancião que se comporta mal tem que ser desgraçado  
*Ifa* foi adivinhada por Odu  
Quando ela chegou na terra  
Ela foi aconselhada a governar sua paixão  
Odu não deu ouvidos ao conselho  
Ela foi convidada a sacrificar, mas ela recusou  
Ela se sacrificou para apelar a Olodumare para conceder  
O poder dela ao invés  
Ela desejou usar o poder por muito tempo  
Mas não se sacrificou para evitar que as pessoas  
Conhecendo o segredo dela  
Ela entrou no sulco sagrado de *eegun* (*ancestral*  
*mascarado*) um dia e  
Saiu como um mascarado  
Ha! Portanto, é Odu que Olodumare (Deus Supremo)  
deu o poder  
Em todo o mundo disse obarisa (Obatala)  
Obarisa foi a Orunmila consultar *Ifá*  
Orunmila pediu-lhe para se sacrificar e ele obedeceu  
Orunmila deu o remédio necessário  
Mas avisou que ele tinha que ser paciente  
Para se tornar o governante do mundo  
Um dia Odu convidou Obarisa para uma discussão  
Ela disse que, como colegas, eles tinham que ser mais  
Familiarizados uns com os outros  
Eles então se aproximaram, morando juntos  
Obarisa deu a Odu o fluido de caracol que foi  
Parte de sua dieta  
E o Odu gostou e prometeu beber sempre



Odu então convidou Obarisa para vir junto  
E ele a seguiu até o sulco sagrado de *eegun*  
Ela colocou seu *eku* e saiu como um mascarado  
Eles saíram do ritmo juntos  
Quando eles voltaram para o ritmo  
E Odu removeu o *eku*  
Obarisa se aproximou e inspecionou o *eku*  
Ele o modificou colocando uma rede para cobrir seu rosto  
Qualquer traje de mascarado sem rede é um traje comum  
Depois de chegar em casa  
Obarisa entrou no santuário *eegun* e se virou  
Em um mascarado  
Ele segurava um chicote  
Ele mudou sua voz para a de um *eegun*  
Para se disfarçar  
Quando Odu viu o *eegun* ela ficou com medo  
Foi assim que os homens astuciosamente dominaram as mulheres

Este mito apresenta Odu como uma mulher poderosa que estava no controle de uma importante prática religiosa. Odu na religião iorubá também é reconhecida como a esposa de Orunmila (a divindade encarregada da adivinhação e sabedoria), e a designação de capítulos no corpus Ifá. Cada consulta no sistema divinatório Ifa depende de um Odu ou de outro. Além disso, os ancestrais são percebidos como parte da comunidade humana e, portanto, uma fonte de continuidade para a humanidade. Da mesma forma, a procriação, que é vista como um atributo das mulheres, é um meio de garantir a perenidade da humanidade. Pareceria compreensível, então, se a prática ancestral, que é outro meio de continuidade para a raça humana, descansasse com uma mulher. A tensão de gênero é aparente na história também entre Obarisa (um homem) e Odu (uma mulher). Isso está acomodado na visão de mundo iorubá, onde mulheres e homens disputam o poder em todos os níveis, exceto especialmente no ambiente religioso. O fluido de caracol simboliza frieza e suavidade (*ero*) na religião iorubá e é frequentemente percebido como uma qualidade feminina, mas essa história reflete a fluidez do construto de gênero iorubá na medida em que apresenta o fluido de caracol como alimento para uma divindade masculina (Obarisa).

Outro mito frequentemente citado que apóia o lugar primordial das mulheres nos relatos cosmológicos iorubás é a história de Osun:

*Komu-n-koro*  
*Awo Ewi n'ile Ado;*  
*Orun-mu-dedeede-kanle*  
*Awo Ode Ijesa;*  
*Alakan-ni-n-be-lodo*  
*Ti-n-tele-tutu-rin-rin-rin.*  
*A dia fun 'rinwo 'mole Ojukotun*  
*A bu fun 'gba 'mole Ojukosi*  
*Nijo won n t'ode orun bo*  
*Won de isalaye*  
*Won la igbo oro*  
*Won la igbo opa*  
*Won la ona gbooro olufe n to*  
*Won gbimo*  
*Won ko fi 'mo je t'Osun*  
*Won pe Eegun ile, Eegun ko je*  
*Won pe oro, oro ko fohun*  
*Won la 'na tooro olufe, won ko r'eni rin in*  
*Won gun 'yan, iyan won l'emo*  
*Won ro 'ka, oka won pa 'pete.*  
*Ase o d'oyun, Ato o d'omo*  
*Ojo ko ro, ile nsa*  
*Won se'le aye titi*  
*Ile aye o gun rara*  
*Agberegede Ajuba*  
*A juba re, Aboju gberegede*  
*Adifa fun Osun seegesi*  
*Olooya iyun*  
*Eyii ti yoo maa gbe ikoko*  
*Ba ebo irunmole yooku je*  
*A dia f'ejendinlogun Orodu*  
*Won gbe'ra paa*  
*Won to Olodumare lo*  
*Olodumare ki won tan*  
*O beere eketadinlogun won.*  
*Olodumare ni, "kin ni o de*



*Ti e kii fii kee si?"*  
*Won ni, "Nitori pe o je obinrin laarin awon ni"*  
*Olodumare ni, "Agbedo o!*  
*Obinrin bi okunrin ni Osun"*  
*Olodumare ni,*  
*Boribori, Awo Iragberi,*  
*Omo ekose Osun ni i se*  
*Egba, Awo Ilukan*  
*Omo ekose Osun ni i se*  
*Ese, ti i se Awo won n'Ijebu Ere*  
*Omo ekose Osun ni i se*  
*Atomu, Awo won ni Ikire Ile,*  
*Omo ekose Osun ni i se*  
*Awon Irunmole wonyii*  
*Ni i je k'omo s'owo*  
*Awon ni i je k'omo jere;*  
*Sugbon, won ki i je*  
*K'omo kere oja dele.*  
*Olodumare ni*  
*Ohun ti e ko tete mo*  
*Ni e waa mo wayi*  
*E pada s'ile aye*  
*Ki e si maa ke si Osun*  
*Fun gbogbo ohun ti e ba fee se.*  
*Ohunkohun tee ba da wo le*  
*Yoo si maa tuba-tuse.*  
*Igba ti won dele aye*  
*Won waa n'f'imo je t'Osun ile aye wa n gun*  
*Ode ilu n tooro*  
*Won waa bere sii ki Osun bayi*  
*"A-ri-pepe ko 'de si*  
*a fi 'ide re'mo*  
*Yee mi, Af'ilu gba'se*  
*Ota o! Omi o! Edan o!*  
*Awura! Olu! Agbaja!*  
*Abawonpejo nidii imoran*  
*Ladekoju! Oore Yeye Osun!.*

Tradução:



Naiara Paula Eugenio  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

Komu-n-koro  
Seu adivinho na cidade de Ado  
Orun-mu-dedeede-kale  
Seu adivinho no reino de Ijesa;  
O-caranguejo-está-no-rio  
E rasteja em solo extremamente frio.  
Eles divinaram para os 400 irunmole (divindades) no  
mão direita  
Eles adivinharam para o 200 irunmole no lado esquerdo  
No dia em que eles estavam descendo do céu  
Para a terra planetária  
Eles limpam o bosque de Oro  
Eles limpam o bosque de Opa  
Eles construíram um amplo caminho para os indígenas Ife passarem  
Eles planejaram,  
Eles nunca contaram com Osun em seus planos  
Eles invocaram Eegun, Eegun nunca falou  
Eles invocaram Oro, Oro nunca respondeu  
Eles construíram um caminho direto para os indígenas Ife  
A estrada estava deserta  
Eles socaram o inhame, estava cheio de caroços  
Eles prepararam oka (farinha de inhame), ficou bagunçado  
Ovários e espermatozóides nunca fertilizados  
Não chovia, a terra estava seca  
Eles tentaram manter o mundo  
Não havia ordem no mundo  
Agbergede Ajuba  
Nós te honramos, Aboju Agbergede  
Quem adivinhou por Osun, o rico e lindo  
O dono do pente lindamente frisado  
Aquele que fica escondido  
Para enfraquecer os sacrifícios de outros orisa  
Ele divinou para as dezesseis divindades principais  
Eles se levantaram imediatamente  
E foi para Olodumare.  
Olodumare os cumprimentou e  
Questionado sobre sua décima sétima pessoa.  
Olodumare perguntou a eles "Por que vocês não  
Consultar com ela? " Eles responderam,



"Era porque ela era apenas uma mulher entre eles."  
Olodumare disse: "Que não seja assim!  
Osun é uma mulher viril. ”  
Olodumare disse,  
"Boribori, seu adivinho em Iragberi,  
Ele é um aprendiz de adivinhação de Osun  
Egba, seu adivinho em Ilukan  
Ele é um aprendiz de adivinhação de Osun  
Ese, que é seu adivinho em Ijebu Ere  
Ele é um aprendiz de adivinhação de Osun  
Atomu, seu adivinho na cidade de Ikire  
Ele é um aprendiz de adivinhação de Osun  
Essas divindades  
Eles permitem que uma pessoa negocie  
Eles permitem que uma pessoa obtenha ganhos;  
Mas eles não permitem que a pessoa carregue os ganhos  
casa."  
Olodumare disse: "O que você ignorava  
É o que você sabe agora.  
Volte para o mundo e consulte Osun  
Em tudo o que você embarcar  
O que quer que você coloque suas mãos sobre  
Continuará a prosperar. ”  
Quando eles chegaram ao mundo  
Eles começaram a consultar Osun sobre seus planos.  
A normalidade voltou ao mundo.  
As cidades começaram a testemunhar paz e tranquilidade.  
Eles começaram a elogiar Osun assim:  
"Aquele que tem uma loja de latão em uma grande prateleira  
Aquele que generosamente apazigua seus filhos com bronze  
Minha mãe, aquela que aceita oferendas rituais com  
bateria (e dança)  
*Ota* (pedra de Osun)! *Omi* (águas)! Edan (bonecos de latão)!  
Awura! Olu! Agbaja!  
A conselheira sempre presente em suas reuniões de tomada de decisão.  
*Ladekoju!* A Graciosa Mãe, Osun! ” (Ogungbile 2000)



Esse relato traz à tona dois motivos importantes. Primeiro, Olodumare reconheceu e, por implicação, endossou os papéis complementares de homens e mulheres, preferindo que as divindades masculinas voltem e façam as pazes com Osun. Em segundo lugar, Osun possui a capacidade de efetuar e afetar o poder que ativa a força vital (Badejo 1996); portanto, ela poderia tornar todos os processos normais da vida imóveis. Não há dúvida, portanto, de que o relato normativo da cosmologia iorubá, que não atribui à mulher nenhum papel no processo de criação, falha em contar toda a história. Os mitos cosmológicos predominantes entre os iorubás refletem uma coloração patriarcal latente que não condiz com a experiência cósmica iorubá histórica, que abre espaço para princípios masculinos e femininos. As tradições alternativas muitas vezes não são levadas a sério e as tradições suscetíveis a novas interpretações são ignoradas. Isso geralmente é por razões subjetivas que atendem a interesses sectários e que, inadvertidamente, procuram esconder o fato de que a mulher desempenhou papéis positivos e importantes nesses relatos. Portanto, é apropriado questionar relatos cosmológicos atualmente apresentados em Iorubalândia. Uma hermenêutica da suspeita pode ser exigida ao lidar com textos religiosos iorubás. Um reexame da perspectiva feminista pode revelar que o agente primário no processo de cosmologia a quem Olodumare delegou autoridade pode muito bem ter sido uma mulher (Oduduwa). Na verdade, o princípio feminino é fundamental para a cosmogonia e cosmologia na religião tradições em todo o mundo. Em vez de ser estranha, portanto, a liderança feminina seria considerada a norma. A importância desta história para os papéis femininos na religião iorubá se manifesta nos papéis de liderança que desempenham. No entanto, a tensão entre o homem e a mulher é uma característica comum da religião iorubá, e isso pode ter informado estipulações estabelecidas para restringir a participação das mulheres em alguns aspectos da religião iorubá. Não obstante, os mitos cosmológicos constituem ricas fontes de informação sobre as relações de gênero iorubá e permanecem um modelo indiscutível para o empoderamento das mulheres na região iorubá.

## Deusas e Heroínas Culturais

As deusas têm sido objetos de adoração em todas as religiões do mundo. Alguns estudiosos atribuem a adoração à deusa ao fato de que as sociedades humanas eram inicialmente matriarcais, tornando-se patriarcais apenas com o advento da guerra. Estudiosos

como J.B. Townsend (Bernard 2000), J.J Bachofen, K. Max, F. Engel e R. Briffault (Eliade 1987) pertencem a este grupo. Outro grupo de estudiosos afirma que a família patriarcal era a unidade social humana original (Eliade 1987). Também foram feitas tentativas para ligar a adoração à deusa e a psique das mulheres e para explicar como as mulheres, especialmente as mães, são vistas na sociedade. Freud postula que a adoração à deusa representa as fantasias inconscientes universais características de um estágio no início do desenvolvimento psíquico em que a mãe parece à criança ser todo-poderosa<sup>2</sup>. Além disso, Neumann identifica quatro manifestações da grande mãe à qual ele liga à adoração à deusa. Essas são a boa mãe (gravidez, mistérios da vegetação e renascimento); a mãe terrível (morte, desmembramento, doença e extinção); a deusa transformadora positiva (mistérios da sabedoria, visão, êxtase e inspiração); e a mãe transformadora negativa (rejeição, privação, loucura e impotência) (Eliade 1987). Embora algumas dessas teorias possam ser inadequadas para explicar a adoração à deusa, algumas não são apenas relevantes, mas também cruciais para qualquer exame do fenômeno em situações contemporâneas. Existem semelhanças na adoração da deusa entre as culturas, assim como existem diferenças. Isso é compreensível, porque cada deusa e sua adoração é o produto de uma determinada cultura.

Temas comuns na adoração à deusa incluem as noções de pureza e fertilidade. A maternidade é outro tema central na adoração à deusa e se baseia no pressuposto de que a mãe constitui a fonte da vida espiritual e carnal na sociedade humana. Intimamente entrelaçada com essa noção está a concepção das deusas como fontes de fertilidade de todos os tipos. Esta ligação entre deusas e fertilidade é uma extensão lógica das tradições intelectuais ocidentais, que identificam a matéria como feminina e a mente (que é considerada superior) como masculina (Benard 2000). Nem todas as deusas estão ligadas à Terra, entretanto, como evidenciado pela deusa egípcia Nut, uma divindade do céu; a deusa xintoísta japonesa Amaterasu, uma divindade do sol; e a deusa ioruba do vento e das tempestades, Oya (Gleason 1987). A cura em seu sentido mais amplo é outro tema comum associado a adoração à deusa, provavelmente por causa da acessibilidade e qualidades nutritivas das mães, que são a fonte de toda a vida. Algumas deusas manifestam raiva e violência, e isso se reflete na discussão sobre a adoração da deusa em todas as culturas. Quando isso ocorre, o útero da Terra de onde procede toda a vida é invertido para funcionar como a tumba para a qual todos retornam. É importante notar, entretanto, que essas classificações não são fundidas em ferro, pois a mesma deusa pode manifestar características contrastantes em diferentes ocasiões em uma dada cultura.



Tem havido um ressurgimento do interesse na adoração à deusa e suas implicações para o campo dos estudos religiosos em geral e dos estudos das mulheres em particular. Houve uma mudança paralela de foco das sabedorias de estudos da religião das tradições religiosas ocidentais às religiões do mundo. Esta última mudança pode ser responsável pelo aumento do interesse nas tradições das deusas (Benard 2000). Além disso, o aumento no número de mulheres estudiosas de religião, que resultou em uma consideração séria da tradição da deusa e das experiências das mulheres em encontros religiosos, não pode ser ignorado. Digno de menção é o fato de que o apreço pela tradição da deusa resultou no surgimento de um conjunto diferente de categorias para avaliar o lugar do princípio feminino nos estudos religiosos. Essas categorias reconhecem os parâmetros culturais dentro dos quais relatos de deusas ou princípios femininos nas religiões são consideradas e as complexidades embutidas na tradição da deusa e seu estudo. Complexidades como diferenças nas percepções e as diversas origens das deusas e metodologias empregadas em sua adoração tornaram obrigatória uma reavaliação de todo o empreendimento de adoração à deusa.

A tradição da deusa é um reino importante para a compreensão das questões de gênero iorubá. A adoração à deusa é uma característica da religião iorubá enfatizada pela concepção do povo sobre as relações de gênero, que é essencialmente complementar. Divindades são personalidades reais para os iorubás, porque participam da vida cotidiana do povo. Até certo ponto, as divindades são tão dependentes das pessoas quanto as pessoas dependem delas. De acordo com Mbiti (1969), divindades são criaturas de Deus ou heróis nacionais deificados que são associados a Deus e freqüentemente representam Suas [sic] atividades ou manifestações. Os iorubás reconhecem diferentes classes de divindades, no entanto, incluindo as divindades deificadas e primordiais, bem como fenômenos naturais personificados (Awolalu 1979: 20). As deusas em Iorubalândia são representadas em todas essas classificações. Os iorubás reconhecem dezessete divindades primordiais, sendo Osun a única mulher. As divindades deificadas entre os iorubás incluem Ayelala, Oya, Otin e Orosen. A maioria das deusas iorubás são manifestações da personificação de fenômenos naturais, especialmente rios, riachos e o oceano. Um estudo das deusas nos forneceria ferramentas para avaliar e analisar a posição de mulheres na religião iorubá, além de auxiliar nossa análise da dinâmica de gênero inerente à tradição. Exemplos selecionados de deusas na religião iorubá devem atrair nossa atenção atualmente.

## Osun: a deusa das águas frias



Naiara Paula Eugenio  
Prof<sup>a</sup>. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estético e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

Osun, uma deusa do rio, é personificada no rio Osun, que atravessa Osogbo, mas se originou em Igede-Ekiti, no estado de Ekiti, Nigéria<sup>3</sup>. O rio Osun, que forma uma confluência com os rios Oba e Asejire, mantém a água primordial usada por Orisanla para amaciar o barro com o qual as figuras físicas dos humanos foram moldadas. Ela manifesta personalidades complexas como um ser espiritual, um humano e um fenômeno natural. Estes se tornam compreensíveis à luz da percepção cosmológica iorubá, que vê todos os elementos, visto e invisível, como possuindo duas características básicas: uma existência primordial e uma composição de elementos humanos e espirituais. Portanto, é possível examinar Osun em sua existência primordial, bem como em sua personalidade humana e divina.

Osun como uma deusa representa a dimensão sagrada das águas; ela é, portanto, essencial para a vida diária dos humanos e das divindades. Assim como a água é necessária para sustentar a vida humana, cada santuário de divindade em Iorubalândia tem água armazenada em potes de barro por diferentes razões; e tais águas representam Osun porque omi Ogbogbo l'Osun (todas as águas representam Osun), como diz um ditado iorubá. Além disso, Osun é percebida como o espírito criativo e a dimensão espiritual da gravidez e do parto porque o corpo humano é constituído principalmente de água. Além da fertilidade de Osun, qualidades garantem às pessoas sua única esperança de imortalidade. A importância desta qualidade singular não pode ser subestimada em uma cultura como a iorubá, onde a máxima importância é atribuída à procriação. O papel central de Osun como fonte de habilidade criativa é ilustrado pelas muitas pessoas que visitam seu santuário de longe e de perto para pedir o favor de uma criança ou para agradecer pelo presente das crianças. Ela é uma deusa benevolente cujo epíteto é “aquela com muitos filhos” (olomoyoyo). Ela é mãe e doadora de filhos, mas também tem conexões com outros papéis, tendo se envolvido em tingir tecidos e pentear o cabelo, daí o seu louvor nome, alaro (aquela que tinge) e olooya iyun (aquela com o pente de conta preciosa). Além disso, ela é a líder do grupo Iya mi (sociedade de mulheres poderosas). Ela também tem acesso a notas variadas e tipos de poder como resultado de casamentos com seus maridos divinos. Na mesma linha, Osun é a deusa que cura no sentido mais amplo tanto seus seguidores quanto todos os que tomam suas águas. Para este grupo de pessoas, a água de Osun é agbo (mistura de ervas). Isso é explicitamente declarado em uma canção ioruba:



*Seleru agbo, agbara agbo*  
*L'osun fi nwo 'mo re*  
*Ki dokita o to de*

Tradução:

Mistura do solo como um riacho  
Uma inundação de mistura  
É o que Osun usava para curar crianças  
Muito antes do advento da medicina ocidental (médicos).

Além disso, suas qualidades de cura refletem em alguns versos de seu louvor poema (*oriki*):

Seus olhos brilham na floresta,  
Como o sol no rio.  
Ela é a sabedoria da floresta  
Ela é a sabedoria do rio.  
Onde o médico falhou  
Ela cura com água doce.  
Onde o medicamento é impotente  
Ela cura com água fria.  
Ela cura a criança  
E não cobra do pai. (Beier 1980: xiii)

Além de suas capacidades de fertilidade, Osun também possui conhecimento de adivinhação através do qual ela oferece ajuda a seus devotos, aconselhando-os sobre seu destino e ajudando-os a superar qualquer obstáculo para sua plena realização. Sendo a única mulher das dezessete divindades primordiais enviadas à Terra por Olodumare, Osun, sem dúvida, exerce enormes poderes na atualização do físico e elementos espirituais no cosmos. Esses poderes ela disponibiliza para seus devotos, que acreditam que nenhum adorador de Osun poderia carecer de qualquer coisa boa na vida. As coisas boas na linguagem iorubá sempre se enquadram em três grupos: filhos, riqueza e longevidade.



Como observado anteriormente, Osun foi a única mulher dos dezessete Irunmole enviada à Terra por Olodumare para equipar a Terra para a habitação humana. A posição de Osun entre os Irunmole como uma mulher no meio de dezesseis divindades masculinas não dá uma avaliação justa de sua importância. Isso ocorre porque a posição de Osun é literal e simbólica: ela representa tanto o princípio feminino quanto as mulheres no empreendimento cósmico. Embora as proporções não sejam favoráveis, a importância simbólica é considerável. Além disso, embora o mito aqui referido seja de caráter patriarcal, a preocupação feminista e a necessidade de igualdade de gênero são evidentes. Osun é a líder das mulheres no sistema de pensamento iorubá, conforme descrito no capítulo Osetura do corpus Ifá. Os mitos a mostram como uma motivadora das mulheres para a ação (Bascom 1969: 413–419). Ela também é uma deusa que luta e, conseqüentemente, protege seus adeptos e todos que buscam sua proteção. Isso é explícito em seu poema de louvor, onde ela é descrita como uma lutadora:

*Obinrin gbona, okunrin n sa  
O tori ogun o da irungbon si  
Agegun s'oro  
O gbamugbamu, obinrin  
Ko see gbamu*

Tradução:

Mulher intensa/quente que bloqueia a estrada (inundando-a)  
E faz com que os homens corram. Ela mantém a barba  
Por causa da guerra. Aquela que em fúria causa problemas e caos.  
A mulher poderosa e enorme  
A qual não pode ser capturada.

Um exemplo recente disso foi o resgate milagroso de Iyanda Olayiwola-Olosun, um sacerdote Osun que foi sequestrado em Ondo, onde era aprendiz. Quando seus sequestradores o levaram para a floresta para matá-lo, Osun apareceu usando um vestido vermelho, acompanhada por muitos de seus servos, para salvá-lo. A cor vermelha do vestido de Osun era um vermelho profundo que se obtém tingindo tecidos com índigo, o que é de se esperar, já que Osun é alaro (aquele que tingi). Com o aparecimento de Osun, os sequestradores

ficaram imóveis. Osun instruiu o menino sequestrado para andar na frente dela, mas não se virar por aí. Depois de apenas alguns minutos, o jovem se viu perto do palácio em Osogbo. Osun tocou-lhe nos ombros e deixou-o com as palavras: “cumprimente as pessoas em casa”. O jovem foi posteriormente reconciliado com sua família preocupada, que apelou a Osun por sua segurança. Os poderes de Osun também são evidentes no uso da água de Osun para detectar mentirosos e malfeitores. Os suspeitos são obrigados a beber água na qual ota (pedra de Osun) foi colocada. Acredita-se que o culpado inchará de água e morrerá, mas o inocente permanecerá saudável. Osun é, portanto, uma mulher empreendedora que protege e dá riqueza a seus seguidores. Ela é descrita como uma mulher viril porque exhibe traços presumidos para homens na comunidade.

### Otin: a deusa da defesa

Otin, uma deusa do rio, é personificada no rio Otin, localizado na área do governo local de Odo-Otin no estado de Osun, na Nigéria. As cidades onde ela é adorada incluem Okuku, Ijabe, Igbaye, Inisa, Okua e Eekosin. Ela tem uma existência humana e espiritual. Como uma deusa, ela é percebida como um poder que protege o povo contra qualquer perigo iminente. De acordo com relatos míticos, ela evitou que a cidade de Okuku fosse invadida por inimigos, e isso marcou o início de sua adoração. Ela é descrita em seu poema de louvor:

*Mo bere, mo dotun poro  
Ajifoluke, o rin gboro  
O ya olu omo  
Arun-run roun s'ole  
Omo laalu, a wi bee 'se bee*

### Tradução:

Eu agacho no chão e  
Tornou-se nova, aquela que abençoa  
E mima de manhã cedo  
Aquele que anda ereta  
Aquele que é ela mesma uma criança escolhida  
Quem está equipada para conter o preguiçoso  
A filha de Laalu que cumpre promessas.



Seus adeptos estão convencidos de que ela concede prosperidade, boa saúde, bem como longevidade sobre eles. Embora ela proteja com sua água, não há registros de sua raiva na forma de inundações ou como um meio de detectar mentirosos, como é o caso de Osun. Também é interessante notar que ninguém conseguia se lembrar do rio Otin jamais transbordando seus limites. Otin é percebida como proprietária de riquezas e possuidora da capacidade de conceder grandes vendas aos devotos mercadores. Ela ajudou os dois fundadores do sexo masculino de Okuku a derrotar seus inimigos, garantindo assim um longo período de paz para a cidade de Okuku. Sua ação é especialmente notável porque ela é uma indígena de Otan e não de Okuku. Otin era uma guerreira que defendeu seu povo contra ataques, assim como ela faz para seus adeptos hoje. Otin é adorada semanalmente e anualmente nessas cidades. Otin é um exemplo de deusa que exhibe qualidades de liderança e bravura. A presença dela fez a diferença necessária na política de Okuku, e ela é lembrada por isso até hoje.

## Oya: A Deusa do Vento e das Tempestades

A deusa do vento, das tempestades e da margem, Oya possui dupla identidade, como outras deusas. Ela exhibe uma existência tanto humana quanto espiritual, sendo seu nome completo Oya Akanbi. Ambas as histórias e o mito concordam que Oya era um indígena de Ira, uma pequena cidade perto de Offa, no estado de Kwara, na Nigéria. Como uma deusa, ela pode ser benevolente ou malévola. Ela é altamente imprevisível, mas busca manter o equilíbrio em uma determinada situação, um processo que é crucial para a percepção cósmica iorubá (Gleason 1987). Acredita-se que Oya possui poderes misteriosos (*oogun*), que ela adquiriu de sua família materna em terras Nupe (Ile Tapa) do outro lado do rio Níger (Odo Oya). Os misteriosos poderes de Oya fazem dela uma mulher poderosa, descrita na linguagem iorubá como *obinrin bi okunrin*, que significa "uma mulher como um homem." Oya luta com raios como seu marido Sango. Mentirosos e ladrões temem seu santuário, pois ela lida com eles de forma decisiva; ela é, portanto, uma guardiã da moralidade na comunidade. Oya também dá filhos e riqueza para seus seguidores, assim como ela os protege de todos os perigos. Essas crianças recebem nomes como *Oyabunmi* (o presente de Oya para mim), *Oyafunke* (Oya confia aos meus cuidados), *Oyafemi* (Oya me ama) e

*Oyawale* (Oya volta para casa). Os devotos apelam a ela por ajuda em períodos de crise e atestam sua ajuda eficaz.

Uma consideração das três deusas discutidas acima sugeriria que a construção do gênero entre os iorubás é fluida e complementar. As mulheres podem apresentar características assumidas como masculinas e vice-versa. Da mesma forma, uma deusa pode manifestar características presumidas de machos e fêmeas ao mesmo tempo. A noção predominante é a necessidade de equilíbrio e interdependência.

## Deusas e Soberania

Agora examinarei o significado religioso, político e econômico de algumas deusas entre os iorubás. É particularmente interessante que muitas deusas iorubás sejam divindades da água. Exemplos de outras mulheres iorubás que exerciam poderes consideráveis e influenciavam a soberania nas cidades iorubás também são registradas nos textos orais do povo.

### Osun e a soberania em Osogbo

O relato de origem de Osogbo dá um lugar de destaque para Osun, que era a responsável pela área antes do advento dos imigrantes que mais tarde ali se estabeleceram. A fundação da cidade de Osogbo mostra claramente como o mito se torna um veículo de significado e identidade para um grupo de pessoas (Ogungbile 2000). Olarooye, um príncipe de Owate em Ipole-Omu, uma cidade perto de Osogbo, e Oguntimehin, um caçador de elefantes, estavam em expedição de caça quando descobriram o rio Osun. Posteriormente, eles abandonaram a expedição para anunciar as boas novas ao povo de Ipole, que estava passando por um período de recrutamento na época. Enquanto limpava o mato e derrubava árvores em preparação para a construção de edifícios, uma árvore caiu no rio Osun. Uma voz feminina raivosa imediatamente acusou o povo de quebrar todos os seus potes moribundos, dizendo: "Oso igbo o, gbogbo ikoko aro mi ni e ti fo tan o" que significa "feiticeiros da floresta, vocês quebraram todos os meus potes de tingimento". Acredita-se que o nome Osogbo seja derivado de seu rótulo acusador para o povo, "oso igbo" (mago da floresta), nesta ocasião. Depois de muita consulta e desculpas, Osun instruiu as pessoas a subirem a

colina e se estabelecerem em um local que lhes seria mostrado por alguns sinais da deusa. Osun presenteou Larooye, o governante, com um peixe, que ele recebeu com as mãos estendidas, descrito pelo povo como “o te wo gb'eja” (ele recebeu o peixe com as mãos estendidas), do qual o título do rei, Ataoja é derivado. Osogbo, portanto, desfruta de um relacionamento especial com a deusa Osun, como se reflete no elaborado festival de adoração realizado para ela anualmente pelo povo.

Em sua existência humana, Osun era uma mulher bonita, rica e industriosa. Osun também era uma lutadora; está registrado que durante as guerras Fulani para a propagação do Islã em Iorubalândia, no século 18, ela vendeu vegetais venenosos para os invasores que tentaram invadir Osogbo. O resultado disso foi que os soldados começaram a fazer fezes moles e ficaram fracos, o que levou à sua derrota eventual. Osogbo foi assim resgatado da invasão do Islã e da subjugação pelas forças islâmicas. Digno de nota também é o relacionamento especial entre o Ataoja de Osogbo e a deusa Osun. O rei confessou que sem o apoio de Osun (e, por implicação, das mulheres), ele não poderia governar com sucesso. O rei representa uma estrutura patriarcal, mas deve sua primeira lealdade a Osun e aqueles que a representam, que na maioria das vezes são mulheres. O rei deve sentar-se no antigo banquinho em que Larooye se sentou no início de Osogbo durante o festival anual de Osun, significando uma reconstituição do pacto entre Osun e os fundadores de Osogbo. Osun, portanto, ocupa uma posição importante na soberania de Osogbo, e ela é apreciada por isso continuamente.

## Otin e a Soberania em Okuku

O mito afirma que a cidade de Okuku sofreu invasões relatadas de seus vizinhos, mas que dois homens e uma mulher, chamados Oke Agbona, Oloku e Otin, respectivamente, geralmente lutaram nessas guerras. Otin não era, no entanto, uma indígena de Okuku: ao contrário dos dois homens, ela só ia lá para ajudá-los contra os inimigos. Dois ataques após sua chegada ao local convenceram o inimigo da invencibilidade de Okuku, e os ataques cessaram. Quando Otin percebeu que havia alcançado seu objetivo para a cidade, ela voltou para sua cidade natal, Otan. Os dois homens imploraram para que ela não fosse, mas ela recusou. Ela prometeu, no entanto, voltar para Okuku quando estivesse pronta para se casar. Não muito depois disso, um dos homens, Oke Agbona, morreu. Outro homem corajoso

chamado Enle ou Erinle o substituiu. Erinle tornou-se tão famoso que Otin ouviu falar dele em Otan e decidiu ir vê-lo pessoalmente. Ela encontrou Erinle em Okuku, confirmou sua destreza e mais tarde se casou com ele. Otin era de uma família rica antes de seu casamento e servia como ajudante e companheira de seu marido, que a proibia de quaisquer obrigações domésticas como uma marca de seu amor. Depois de algum tempo, eles brigaram e, conseqüentemente, Otin deixou a casa de seu marido e foi para o centro da cidade de Okuku, onde se tornou um rio. Como um rio, ela protegeu o povo do ataque inimigo e, assim, começou sua adoração na área. Atualmente ela é adorada não apenas em Okuku, mas também nas cidades vizinhas, cujo povo é atraído por suas características benevolentes. Nesta história, Otin cumpriu todos os papéis culturalmente definidos para uma mulher como esposa e mãe, mas, além disso, ela também é retratada como lutadora, guerreira e salvadora. Ela veio para Okuku como uma estranha e se tornou uma divindade e protetora do povo. Outros exemplos de heroínas culturais são Pupupu de Ondo (Olupona 1991) e Moremi de Ile-Ife (Awe 1992). Como o discurso acima sugere, deusas e, por extensão, mulheres (Eliade 1958: 421), têm contribuído ativamente para a política iorubá ao longo da história. Eles não eram um grupo subserviente e oprimido que funcionava apenas na esfera doméstica. Atributos e papéis desempenhados por essas deusas reforçam a multiplicidade que acompanha a construção iorubá do gênero. As deusas são apresentadas como guerreiras e mães ao mesmo tempo, o que reflete a tentativa do povo de manter o equilíbrio acomodando e reconciliando todos os contrários.

### Deusas, casamento e relações de poder

A filosofia iorubá está permeada pela ideia de que o que é visto é uma representação do invisível. Na cosmovisão iorubá, portanto, é lógico que, uma vez que os humanos se casam, o mesmo ocorre com as divindades. As deusas iorubás têm maridos com ou de quem adquirem ou exercem poderes. A prática da poligamia também é uma característica de tais casamentos; inveja, ciúme e lutas pelos favores do marido são conhecidos por ocorrerem entre algumas deusas que também são co-esposas. A definição e o uso do poder são essenciais para a compreensão da dinâmica de gênero nesses casamentos. A maioria das deusas possui certos poderes, que podem usar em conjunto com seus maridos ou que podem aumentar com os poderes de seus maridos. Algumas das deusas exerceram poderes em nome



de seus maridos; outras utilizaram seus poderes de forma independente. Em outros casos, uma deusa supera o marido no uso do poder. Essas observações nos apresentam inferências interessantes sobre a dinâmica de gênero na religião iorubá, enraizada na base da cosmologia do povo. Por exemplo, até que ponto as deusas e seus casamentos influenciam as relações matrimoniais das mulheres? Existe alguma possibilidade de que a conduta das deusas em seus casamentos influenciou a conduta assumida ou aceita das mulheres nos casamentos na Iorubalândia? Mas o mais importante que inferências, esses casamentos de deusas fornecem para uma construção de relações de gênero e poder no cenário sócio-cultural iorubá, tanto no passado quanto no presente? Como podemos nos apropriar disso para futuras análises desses mesmos conceitos entre as pessoas? Tentaremos apresentar reações a algumas, senão a todas essas questões, durante nosso exame de alguns desses casamentos.

Osun foi casada em diferentes momentos com pelo menos três divindades: Ogun, Sango e Orunmila (alguns sugeriram Obatala também). Seu casamento com Ogum (o deus do ferro) foi provavelmente curto, pois a lenda diz que ela eventualmente fugiu com Sango. No entanto, ela adquiriu alguns poderes de Ogum. Sendo um guerreiro, Ogum precisava de um oogun potente para ter sucesso na guerra. Era dever de Osun, sua esposa, cuidar desses oogun, e inevitavelmente ela veio a saber alguns dos segredos relativos ao oogun. Quando ela fugiu com Sango, ela levou consigo alguns desses oogun. Ogum perseguiu os dois amantes, e uma luta começou, durante a qual Osun disse a Sango para deixar a batalha para ela. A luta era, portanto, entre Osun e Ogum, com Osun usando os poderes dados a ela por Ogum. No final do encontro, os dois se dividiram em pedaços, e é por isso que encontramos a adoração das duas divindades em toda a Iorubalândia. Ogum, como o deus do ferro, está envolvido com o forjamento e a criação de implementos de ferro, assim como Osun está envolvida em atos de criação por meio da procriação. Além disso, os implementos de Ogum são usados para cultivar o solo para fins agrícolas, o que pode estar relacionado à fertilidade, um atributo de Osun, que confere fertilidade tanto ao ser humano quanto à natureza. A noção iorubá das mulheres como fonte de fertilidade é, portanto, reforçada aqui. Osun era considerada uma mulher muito bonita. Ela fugiu com um amante e também usou o poder de seu marido contra ele, o que a apresenta como uma esposa desleal. Os iorubás registram em provérbios sua convicção de que as mulheres são traidoras (odale), e quanto mais bonita a mulher, mais perigosa (eni fe arewa fe iyonu). O casamento de Osun com Ogum, no entanto, mostra-a como uma mulher independente que tomou as medidas necessárias conforme a ocasião exigia e não se esquivou das responsabilidades decorrentes de suas decisões.

O casamento de Osun com Sango a colocou em um ambiente polígamo, onde ela teve que lutar pelo favor de suas co-esposas, Oya e Oba, as duas deusas também. Sango é o deus do trovão e do relâmpago, após o que vem a chuva (por implicação, água, que é Osun). Suas relações com as co-esposas refletem, em certa medida, a situação em ambientes polígamos iorubás. Uma das lendas afirma que Osun era uma ótima cozinheira, enquanto Oba não era. Oba perguntou a Osun o segredo de sua boa cozinha, que sempre lhe rendeu o favor de seu marido, Sango. Osun disse a Oba que sua orelha, que estava amarrada devido a um ferimento, estava na verdade amarrada porque ela a cortou e a usou para preparar a comida de Sango e esse era o segredo de sua boa cozinha. Oba, disposta a fazer qualquer coisa para conseguir o favor de Sango, cortou sua própria orelha e a usou para preparar sopa. Quando ela trouxe a comida para Sango, ele perguntou sobre sua orelha saliente, que ela confessou usar para a sopa. Sango a afugentou com o prato. Essas brigas são ocorrências cotidianas em ambientes polígamos iorubás. Isso poderia ser uma réplica da situação com as deusas?

Osun também era casada com Orunmila (o deus da sabedoria). Ela recebeu o *Eerindinlogun*, sistema de adivinhação de dezesseis búzios de Orunmila. O conhecimento de adivinhação *Eerindinlogun* e sua liderança do grupo *Iya mi* conferem a seu tremendo poder, que ela emprega para sustentar ou interromper as forças vitais essenciais, dependendo das circunstâncias. Seu casamento com Orunmila, portanto, ressalta sua conexão com o culto da adivinhação entre os iorubás. O *Eerindinlogun*, que ela recebeu de Orunmila, oferece acesso direto a ervas e raízes (*ewe ati egbo*). Eles são cruciais para qualquer tentativa de cura ou restauração entre os iorubás. Uma explicação para isso foi localizada no papel de liderança de Osun no grupo *Iya mi* (Ogungbile 2000). Portanto, enquanto outros adivinhos têm que prestar homenagem ao grupo *Iya mi* por meio de ofertas e sacrifícios pela eficácia das ervas e raízes usadas, os praticantes de *Eerindinlogun*, por causa de sua posição em relação a Osun, não precisam se submeter a esses processos. Digno de menção é a rotulação desses praticantes de *Eerindinlogun* como esposas de Osun (independentemente de seu sexo). Osun, uma deusa, portanto, tem esposas, assim como o *omo-osu* (membros masculinos e femininos de um complexo natal), é considerado o marido de todas as esposas na família extensa entre os iorubás. O casamento de Osun com Orunmila é, portanto, um caso em que a esposa adquire poder do marido e o utiliza para o bem da comunidade. Emanando dos muitos casamentos de Osun, como discutido acima, está a dupla perspectiva da qual os iorubás vêem as mulheres, positiva e negativa. Essa postura ambivalente é um dos fatores que impõem uma necessidade contínua de manutenção do equilíbrio entre as pessoas.



Oya teve apenas um casamento, e este foi com Sango (alguns postulam um casamento anterior com Ogun). Ela era a esposa favorita de Sango e a inveja de suas outras esposas. Sua cidade natal era Ira, enquanto sua mãe era de Nupeland (Ile Tapa). Acredita-se que ela adquiriu poderosos poderes mágicos de suas relações maternas na terra Nupe sempre que visitava, o que acontecia com frequência. Normalmente, ao retornar de tais viagens, ela testava alguns desses poderes mágicos no rio Níger, e é por isso que o rio é conhecido como Rio Oya (odo Oya). Há uma controvérsia em Ira, pelo menos, que não deixa claro se Oya obteve alguns de seus poderes de Sango ou se foi Sango que obteve alguns de seus poderes de Oya. Seja qual for o caso, parece claro que ambos tinham poderes independentes antes do casamento, mas exerceram poderes complementares em decorrência da união. Dois relatos diferentes das relações conjugais de Oya e Sango substanciam essa relação de poder complementar. O primeiro disse que Sango tinha um remédio poderoso que fazia sair fogo de sua boca; ele deu um pouco para Oya por segurança. Em vez de ficar com ele, Oya comeu a parte restante que lhe foi dada para guardar. O resultado foi que ela também cuspiu fogo, assim como seu marido (Beier 1980: 28). O segundo relato afirma que Oya se casou com Sango com a condição de que ele guardasse seu segredo de ser um animal, um antílope. Ela se tornou a favorita de Sango e era muito invejada por suas outras esposas, que eventualmente descobriram o segredo de Oya por Sango. Elas o usaram contra ela, e ela fugiu para o mato como um antílope. Sango se desculpou e fez as pazes com ela, mas ela se recusou a voltar. Ela prometeu a Sango, no entanto, que sempre que ele precisasse, ele deveria bater nos dois chifres, que ela havia dado a ele, e ela viria em seu auxílio (Beier 1980: 33). As relações de gênero e poder complementares iorubás são exemplificadas aqui, relações que são replicadas no plano social entre as pessoas.

## Mulheres e Realeza Sagrada

Agora, nos voltamos para a relação entre as mulheres e a realeza sagrada na religião iorubá. Os papéis femininos na realeza sagrada incluem governantes, chefes e regentes do sexo feminino. Registros de governantes femininos foram recentemente identificados por alguns estudiosos da lista de reis apresentada por Johnson (1921), que presumiu a masculinidade de todos os governantes iorubás (Oyewumi 1999, Olaniyan et al. 1992). Exemplos incluem Alafin Orompoto (governante feminina da cidade de Oyo no estado de

Oyo, Nigéria) e Ooni Luwo (governante feminina de Ile-Ife). As informações sobre essas governantes são, no entanto, ainda escassas e requerem mais pesquisas por parte dos estudiosos.

As sociedades iorubás são administradas por estruturas hierárquicas. No ápice de tais hierarquias está o rei ou chefe. O rei é a personificação de todo o poder espiritual e autoridade material e só perde para as divindades da terra; portanto, ele é descrito como “*iku Baba, Yeye, ekeji orisa*.”. Em ambientes de contato pré-europeus tradicionais, ele era o proprietário da terra e nada podia ser feito em relação à terra física e na cidade sem sua permissão. Embora isso não seja mais verdade, o rei continua a exercer alguma influência sobre tudo o que acontece dentro de seu domínio, como é ilustrado pela prescrição em algumas cidades de que uma parte específica de qualquer animal morto em cerimônias festivas seja dada ao rei. Independentemente de sua idade, o rei é o pai de todos os habitantes daquela cidade e geralmente fica no palácio (*aafin*). Ele governa a cidade com a ajuda de chefes femininos e masculinos nomeados de vários bairros da cidade. Chefes mulheres são representantes das mulheres em qualquer ambiente, além de serem personalidades realizadas. Elas atuam como elos entre o governante e as mulheres da cidade; portanto, as demandas e queixas são canalizadas através deles, de ambas as maneiras. As chefes femininas nas cidades iorubás incluem *Iyalode*, *Iyaloja* e seus tenentes. Para fins ilustrativos, porém, discutirei uma chefe mulher, *Yeyesaloro de Ilesa*, no estado de *Osun*, Nigéria. Minha escolha é informada pela possibilidade de classificar o atual ocupante deste cargo como um chefe e uma *onisegun*, (curandeira), não por treinamento, mas por um presente dado no nascimento.

## Mulheres como Chefes

A contemporânea *Yeye Saloro de Ilesa*, Estado de *Osun*, é a *Sra. Abebi Kila*, uma mulher notável que poderia ser descrita como uma realizadora na vida. Seu escritório implica um clima de festa diariamente. Ela deve estar vestida com roupas alegres o tempo todo. Ela é uma mulher tradicional iorubá poderosa, e isso é enfatizado por seu modo de nascimento. Sua mãe deu à luz aos cinquenta e dois anos, dezessete anos depois de seu último filho. O período de espera de sua mãe também marcou o período de espera para todas as mulheres no complexo de seu avô. As outras mulheres começaram a engravidar somente depois que sua

mãe engravidou dela. No nascimento, ela tinha uma folha em cada mão, o que era intrigante para as pessoas ao redor. Quando criança, ela prescreveu ervas que eram remédios eficazes para doenças, por mais graves que fossem. Segundo ela, ela não poderia lembrar essa fase de sua vida, mas foi informada desses eventos por seus pais e vizinhos. Às vezes, quando um caso deve ser levado para ela recebe o conhecimento prévio e os remédios necessários para o caso em um sonho. Em reconhecimento aos seus dons de cura, ela também é a Otun Iyalode iseegun (assistente de Iyalode iseegun) do estado de Oyo e a Iyalode iseegun (líder das curandeiras) no estado de Osun. Ela afirma ter curado diversas doenças como hipertensão, asma, diabetes e esterilidade; ela, portanto, possui conhecimento intuitivo de ervas, que não é o resultado de treinamento. Sua jurisdição como Yeye Saloro (título que significa celebrações perpétuas) anteriormente se estendia a toda Ijesaland, mas atualmente está limitada à cidade de Ilesa. Isso ocorre porque as cidades menores ao redor de Ilesa costumavam estar sob a jurisdição da Owa de Ilesa (o governante de Ilesa), uma situação que mudou desde então. Ela é membro do conselho governante e, como todos os chefes da cidade, deve corrigir todos os erros quando puder e garantir a paz e a harmonia da comunidade.

## Mulheres como Regentes

Há um intervalo abrupto para a assistência prestada pelos chefes ao rei na administração da comunidade na morte do rei. O período entre a morte de um rei e a nomeação de outro é uma transição crucial na política iorubá. Em algumas cidades iorubás, esse período de transição é colocado sob a autoridade de uma regente. Frequentemente, ela é a primeira filha do rei morto. É difícil afirmar com precisão quando a instituição da regência começou na Iorubalândia; é, no entanto, claro que os regentes foram nomeados enquanto a instituição da realeza existiu em algumas partes de Iorubalândia. Um regente pode ser homem, como acontece nas cidades de Aramoko-Ekiti e Igbole-Ekiti, ou mulher, como é o caso nas cidades de Ado-Ekiti e Ikare. As opiniões variam quanto ao motivo pelo qual alguns preferem regentes do sexo feminino a regentes do sexo masculino. Alguns postulam que um regente masculino pode se recusar a ceder o poder ao novo rei devido à sedução do poder, enquanto a regente feminina mais frequentemente do que não vê a posição como uma restrição em seus movimentos e conduta e, conseqüentemente, entrega o poder ao novo rei com toda a ânsia.

Durante seu mandato, a regente está sujeita a muitos tabus rituais e culturais, mas ela também detém a autoridade máxima em todas as questões em seu domínio como governante. Ela supervisiona o conselho de governo e resolve amigavelmente qualquer crise que possa surgir na cidade. Ela veste o uniforme do rei morto (seu pai) e recebe todo o respeito devido a um rei. Como governante da cidade, ela se torna o marido de todas as esposas reais (ayaba), exceto sua mãe, e como resultado, ela atende às necessidades dos membros da família extensa, bem como administra as propriedades da família. Falei com um dos ex-regentes na cidade de Ikare em Iorubaândia, a primeira filha de Oba Amusa Momoh 111, o 19º Olukare de Ikare, que reinou por vinte anos. A informante agora é a Sra. Olufunmilayo Momoh-Fabiyi, mas ela não era casada durante seu mandato como regente. Ela foi empossada como regente em 9 de março de 1976; seu pai morreu em 26 de fevereiro de 1976. Ela se vestiu com as roupas do pai durante sua gestão. Durante seu mandato, a regente está sujeita a muitos tabus rituais e culturais, mas ela também detém a autoridade máxima em todas as questões em seu domínio como governante. Ela supervisiona o conselho de governo e resolve amigavelmente qualquer crise que possa surgir na cidade. Ela se vestiu com as roupas do pai durante sua gestão. Ela era responsável pelas propriedades da família e cuidava das necessidades de cada membro da família Momoh. Enquanto estava no trono como rei, ela recebeu uma capa incrustada de poder (bante agbara), que ela colocou antes de se vestir. Ela não pode, no entanto, usar a capa durante a menstruação. Ela tinha diferentes tipos de coroas para ocasiões diferentes. Seu guarda-roupa e comida eram cuidados por esposas reais; sua mãe desempenhou pouco ou nenhum papel durante sua gestão como rei. Ela se reunia com o povo da cidade a cada nove dias para deliberar sobre qualquer assunto pendente. Os tabus a serem observados pelo regente durante e após seu mandato incluem a proibição de se ajoelhar ou se curvar a qualquer pessoa; além disso, ela não pode carregar nada na cabeça pelo resto da vida, nem se envolver em trabalhos forçados, não pode comer em público nem deixar a cabeça descoberta e não deve tocar em um cadáver. Ela pode aconselhar o rei predominante a qualquer momento sobre qualquer questão relativa ao bem-estar da cidade. Em alguns casos, o regente e o novo rei estão proibidos de se verem, ao passo que em outras cidades, tanto o regente quanto o novo rei se regozijam e trocam presentes.

Uma avaliação da instituição de regência entre os iorubás revela algumas dinâmicas de poder e relações de gênero. O regente, embora mulher, é marido das esposas reais, mas rei e chefe da família ao mesmo tempo. Ela está no comando como governante com autoridade final, mas isso não elimina o fato de que ela precisa do apoio do conselho de chefes para

governar com eficácia. Ela recebe o manto do poder, o que torna o poder disponível para ela, mas ela não pode colocar o manto durante a menstruação. A menstruação pode ser percebida em um plano dual no sistema de pensamento iorubá. Por um lado, é visto como contaminante, algo que contamina e esgota as forças energéticas, especialmente em ambientes sagrados. Por outro lado, é considerado um veículo de poder, porque nele está embutida a vida potencial. Deve, portanto, ser mantido longe de qualquer outra fonte, pois um choque de “poderes” pode dar resultados explosivos. A necessidade imperiosa de manutenção do equilíbrio é novamente reforçada aqui como um processo contínuo que está sujeito a avaliação constante. O objetivo final continua sendo a necessidade de manter o equilíbrio e as relações complementares de gênero e poder em todos os setores da política. A instituição da regência também pode ser indicativa de uma sociedade matriarcal anterior ao estabelecimento do patriarcado como o sistema prevalecente em Iorubalândia (Belasco 1980: 96).

Podemos supor, então, que as deusas e sua adoração em Iorubalândia constitui uma rica fonte de material para basear uma análise das relações de gênero e poder. Como as deusas também representam o princípio feminino na religião, uma nova perspectiva sobre os papéis de gênero emana da consideração de suas personalidades e casamentos.

A maioria dessas deusas representa um forte princípio feminino. Eles são contribuintes, não apenas mulheres que recebem ordens, e esses papéis influenciam o paradigma de análise sobre gênero e relações de poder entre seus devotos também. Tal como acontece com outras esferas da vida iorubá, nenhuma divisão clara entre as categorias espirituais e físicas é possível, mesmo quando se engaja na análise de gênero. Essa sobreposição explica a fusão entre todas as outras esferas da vida iorubá e as religiosas. Consequentemente, qualquer análise de gênero na terra iorubá deve necessariamente dar à religião um lugar privilegiado. A tradição da deusa constitui uma das principais fontes dentro da religião iorubá, fornecendo informações importantes sobre as percepções cósmicas das pessoas em relação ao gênero.

## Capítulo 5: Mulheres e Rituais na Religião Iorubá



Naiara Paula Eugenio  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

## Introdução

O ritual como fenômeno tem sido descrito de diferentes maneiras como consequência das múltiplas lentes através das quais é observado. Alguns estudiosos opinaram que o ritual pode ser visto como uma transformação comportamental e efetiva. Nesse sentido, o ritual é concebido como “uma espécie de símbolo, eles comunicam significados mais profundos, muitas vezes por meio de mensagens sutis e implícitas” (Wuthnow 1987). Por outro lado, alguns postulam que o ritual cria seu próprio significado em sua performance ao invés de ritual ser uma ideia simbólica do divino. Esse grupo de estudiosos exalta a realização de rituais acima do “por que” e do “como”, pois para eles, o ritual vive de sua realização. Além disso, teorias sobre os componentes e características do ritual abundam dentro e fora do campo dos estudos religiosos. Notável entre estes é a classificação do ritual por A.F.C. Wallace (1966), que delineia cinco tipos de rituais de acordo com suas funções: rituais tecnológicos visando controlar a natureza não humana por meio de adivinhação, ritos agrícolas e de proteção; rituais ideológicos que promovem o controle de grupos sociais por meio de ritos de passagem, ritos para renovar a solidariedade grupal e a observância de tabus; rituais de terapia e anti-terapia manifestados em ritos de cura, feitiço ou feitiçaria; rituais de salvação, incluindo ritos de possessão, ritos místicos e ritos de expiação que permitem às pessoas lidar com diferentes problemas na vida; e rituais de revitalização destinados a curar diferenças sociais e crises de identidade. Mas, como bem observou Zuesse (1987), essas classificações são inevitavelmente propensas a se sobreporem, porque os rituais são difíceis de colocar em compartimentos. Zuesse apresenta uma dupla classificação alternativa de rituais de transformação e confirmação. Além disso, Emile Durkheim ofereceu um sistema mais simples que incluía duas classificações amplas de rituais: o positivo (ritos de sacrifício) e o negativo (ritos que separam o sagrado do profano) (Eliade 1987). Digno de menção é o desenvolvimento recente que levou ao apelo por um novo olhar sobre o ritual como um afastamento de seu confinamento ao status de ferramenta analítica (Bell 1992). Apesar da dificuldade de compartimentar os rituais, os estudiosos concordam com certas características definidoras. O ritual é baseado no corpo; não é uma ação involuntária, mas envolve esforços conscientes para reencenar uma ocorrência informada por alguns símbolos ou arquétipos. É uma ação que pressupõe um precedente; é algo que precisa ser renovado nas experiências de vida das pessoas. A validade dos rituais está inegavelmente entrelaçada com a religião, embora seja suscetível de investigação interdisciplinar. Digno de nota também é a estreita



afinidade entre ritual, drama e dança. Ritual é baseado em um enredo preconcebido e é informado por um estilo de experiências anteriores. Ritual e dança estão interligados na religião iorubá, como se manifesta em ocasiões de festivais e sessões de culto.

As mulheres e os princípios femininos sempre tiveram um lugar de destaque na representação ritual e na religião em geral. Na maioria das vezes, isso se baseia no status reprodutivo e na sexualidade das mulheres. As noções que emanam da fertilidade das mulheres ressaltam ainda mais a importância das mulheres e dos princípios femininos nos rituais. Conseqüentemente, as jovens virgens são retratadas como noivas e servas devotas das divindades. Como virgens, essas meninas simbolizam vasos de pureza e piedade próprios para a habitação das divindades e qualificados para carregar dentro de si as energias emanadas das divindades. Como noivas, elas podem se aproximar do espaço sagrado sem medo de contaminação. Em contraste, as mulheres em idade fértil não têm essa liberdade, devido à etiqueta negativa colocada no sangue menstrual. Em vez disso, a maternidade é exaltada e elevada como fonte e ponto de nutrição para toda a humanidade. Isso é apropriado no espaço ritual para retratar a importância da maternidade e conseqüentemente do cuidado e sustento em todos os níveis da sociedade. O fato de que as metáforas dominantes das mulheres derivam inteiramente de seu status sexual e reprodutivo parece óbvio; o que não está claro é por que isso deveria ser e por que deveria permanecer assim (Hoch-Smith et al. 1978: 2).

Na religião africana, o ritual tem sido identificado como o espaço no qual a relação entre seres humanos e divinos é expressa e alcançada (Olupona 2000, Ray 1976). O ritual é o elo entre os planos físico e espiritual da vida; ele ordena e reordena qualquer tensão ou conflito entre humanos e divindades (Abimbola 1997). Ritual, dança e drama se fundem em cerimônias e festivais iorubás, servindo a propósitos sociais e religiosos na comunidade. Há uma mistura do que foi, é e será no veículo do ritual. Os rituais são reencenados em ritos de passagem (puberdade, casamento, cerimônias de nomeação e funerais) e festivais (festival de Osun, festival de Otin, festivais de Oke-Ibadan e Ifa). As mulheres e o princípio feminino aparecem com destaque nesses ambientes e dentro deles as dinâmicas de gênero são desempenhadas de forma contínua.

Neste capítulo, examinarei as relações de gênero na dimensão ritual da religião iorubá. Será feita uma tentativa de analisar as relações de gênero manifestadas em ritos de passagem, cerimônias religiosas, festas, medicina e cura, conhecimento holístico<sup>22</sup>, possessão de espíritos e adivinhação.

## Rituais de passagem

### Puberdade

Os ritos de puberdade entre os iorubás estão situados na instituição do casamento ou levam a ele. Popularmente referido como tornar-se homem ou mulher (O d' okunrin/obinrin), esses ritos marcam o momento em que um indivíduo atinge um status de responsabilidade. Espera-se que ele aja com responsabilidade em todas as capacidades, independentemente de quaisquer restrições. De interesse especial para este trabalho é o que significa para uma mulher iorubá se tornar uma mulher (d'obinrin). Isso quase sempre ocorre por ocasião do casamento da moça, que geralmente é pós-menstrual. Os iorubás percebem a menstruação como o transportador de vida potencial e, por extensão, poder. Antes desse período, espera-se que a noiva tenha sido instruída em um meio de subsistência, um comércio ou vocação. Além disso, suas habilidades domésticas e culinárias devem ser irrepreensíveis, ou ela será ridicularizada e sua mãe culpada. Esses atributos são baseados na noção iorubá de que “olobe lo l'oko” (aquela com a melhor competência culinária é a dona do marido). Ela deveria ter adquirido algum conhecimento dos cuidados com crianças<sup>23</sup> também. Na véspera de sua cerimônia de casamento, a mulher se muda da casa de um parente para o outro, recitando a lamentação da noiva (ekun iyawo).<sup>24</sup> Esta lamentação é composta pelos nomes de louvor da linhagem/família e registros de façanhas por membros da família/linhagem. Seus nomes de louvor de família/linhagem incluem registros de façanhas de seus ancestrais das linhagens materna e paterna, conforme explicado em um ditado iorubá, que afirma “a ki ni ile baba, ki a ma ni ile iya” que significa “é impossível ter uma linhagem paterna sem ter uma linhagem materna”. Este ditado refere-se invariavelmente à procriação como em conjunto entre a mulher e o homem. Também pode ser interpretado como uma referência à preferência iorubá

<sup>22</sup> N.T: A autora utiliza o termo *esotérico*.

<sup>23</sup> N.T: Do original *childcare*

<sup>24</sup> Ver Karin Barber (1991). *Eu poderia falar até amanhã*. Londres: Edinburgh University Press para mais detalhes sobre “noiva das lamentações” entre os iorubás.



por relações de gênero complementares. Consequentemente, a noiva é apresentada nos nomes de louvor da família/linhagem como possuidora de uma identidade constituída por uma combinação de atributos das linhagens materna e paterna. Na lamentação da noiva encontramos alguns indícios da apreensão da noiva sobre seu novo status e as implicações de uma mudança de residência entre seus sogros. Enquanto ela se muda de uma casa para outra, os parentes derramam orações e bênçãos de crianças e bem-estar sobre ela. Após o casamento, a noiva é escoltada até sua casa conjugal nas horas escuras<sup>25</sup> daquele dia por seus amigos e algumas das “esposas”<sup>26</sup>. Um membro idoso da família do marido joga água fria nos pés da noiva, significando frescor (ero)<sup>27</sup> e o “nascimento” da noiva na família do marido<sup>28</sup> com orações de prosperidade, vida longa e muitos filhos. A partir daí, uma pessoa idosa, em cujo colo ela se senta para demonstrar aceitação na família, a carrega para dentro de casa. Aqui vemos uma clara demonstração dos múltiplos paradigmas empregados para estruturas sociais entre os iorubás. O requisito nesta fase é a antiguidade e a velhice. A velhice entre os iorubás é uma indicação de sabedoria e experiência, ambos considerados elementos cruciais para uma vida bem-sucedida. Também embutida na noção de velhice está a assunção de integridade e responsabilidade, o que explica por que a noiva é entregue ao mais velho de sua família conjugal e não ao noivo. O casamento pode ser consumado a qualquer momento depois disso (espera-se que a noiva seja virgem, embora o mesmo não seja exigido do marido). Nas próximas semanas, a noiva fica isenta de qualquer tipo de trabalho. Em vez disso, ela se veste alegremente e visita seus sogros, alguns dos quais lhe dão presentes e dinheiro. A culminação dela se tornar uma mulher é o nascimento de um bebê depois de nove meses; por isso, os iorubás dizem “eyin iyawo ko ni mo eni o”, que traduz “que as costas da esposa não se acostumem com o tapete”; esta oração deseja a gravidez da noiva no menor período de tempo.

## Cerimônia de nomeação

---

<sup>25</sup> N.T: **Pode** ser uma referência a noite. Verificar.

<sup>26</sup> Suas esposas são mulheres casadas em seu complexo natal. Essa é uma das dinâmicas de construção de gênero e relações de poder entre os iorubás. Para uma discussão mais aprofundada sobre isso, ver O. Oyewumi (1999), *The Invention of Women*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

<sup>27</sup> N.T: Aparentemente no sentido de juventude

<sup>28</sup> Realizei este ritual para a esposa casada na família Olajubu depois de mim, em 1994.

As cerimônias de nomeação não constituem a única fonte através da qual os nomes são dados às crianças. Algumas crianças nascem com nomes do céu. Estes são descritos como “oruko amutorunwa” que significa “nomes trazidos do céu”; exemplos disso incluem Taiwo e Kehinde para gêmeos, Dada para uma criança nascida com cabelos cacheados e Ige para a criança nascida com os pés primeiro. Alguns desses nomes são dados a homens e mulheres sem distinção, enquanto outros são específicos do sexo. Um exemplo de nome específico do sexo trazido do céu para a criança nascida com o corpo coberto por membranas rompidas é Salako (masculino) e Talabi (feminino) (Awolalu & Dopamu 1979). Independentemente dos nomes trazidos do céu, no entanto, todas as crianças recebem nomes (oruko abiso), que recebem no nono dia (masculino) ou no sétimo dia (feminino) nas sociedades iorubás tradicionais. Atualmente, no entanto, todas as cerimônias de nomeação de crianças, masculinas e femininas, ocorrem no oitavo dia. As cerimônias de nomeação são ocasiões de grande alegria para todos da família e da comunidade, pois os filhos garantem a continuidade da linhagem familiar. Os nomes dados às crianças nessas cerimônias são informados pelas circunstâncias da família, da aldeia e da sociedade em geral. Circunstâncias econômicas, políticas e sociais influenciam o nome dado a uma criança. A cerimônia geralmente ocorre nas primeiras horas do dia, embora a prevalência de empregos no serviço público tenha exigido a realização dessas cerimônias após o horário de trabalho do escritório, entre 17:00 e 19:00. No cenário tradicional, a criança é levada ao sacerdote de Ifá no terceiro dia para uma consulta conhecida como “ese ntaye” (primeiro pé na vida). Aqui, os pés da criança são colocados no pó de adivinhação (iyere osun), e as configurações ditadas pelo Odu (capítulo de Ifá) prescritas para a criança são marcadas no pó. Depois disso, o tabu para a criança e seu caminho esperado na vida é divulgado aos pais por Ifá. Sacrifícios podem ser oferecidos, se prescritos, e todas as proibições dadas devem ser cumpridas fielmente. No oitavo dia, a cerimônia de nomeação adequada é feita. Os itens usados incluem mel (oyin), noz de cola (obi), sal (iyo), pimenta jacobina (atare), kola amarga (orogbo), peixe (eja) e água (omi), para mencionar apenas alguns (Awolalu et al. . 1979: 174). Um ancião da família usa cada um desses itens para orar pelo recém-nascido. O mel significa a doçura da vida, a noz de cola é para dissipar o mal, a pimenta de jacobina representa muitas crianças, a kola amarga é para a longevidade e o peixe é para a resiliência, enquanto a água significa frieza e boas relações humanas, pois ninguém poderia ter inimizade com a água.

Tomamos banho, cozinhamos e bebemos água; é, portanto, um essencial da vida. Os iorubás expressam isso sucintamente assim: “omi la bu we, omi labu mu, eni kan ki b’omi

s’ota” que significa “é água com que nos lavamos, é água que bebemos, ninguém poderia ter inimidade com a água”. Concomitantemente, os versos de Ifa são empregados para apoiar esta oração, um exemplo é dado aqui de alguns versos do Eji ogbe, (um capítulo em Ifa) usado para orações por ocasião de uma cerimônia de nomeação:

*A yo yo gun*  
*A yo yo gun*  
*A yo yo gun mo gun mo*  
*Lo d’ifa fun orunmila*  
*L’ojo ti nlo mu yo yo ra*  
*Awa ta a mu yo yo ‘ra*  
*Oro ayo ni ko moo ba wa*  
*Oro ibanuje kan kii ba yo.*<sup>29</sup>

Tradução:<sup>30</sup>

Adivinhado por Orunmila  
No dia em que ela estava indo para  
Recobre-se com sal (doçura)  
Nós que hoje provamos sal  
Assuntos de alegria serão nossas porções,  
Sofrimento nunca se abate sobre a alegria.

A isso, todos os presentes responderiam, “ase” (amém). Essa cerimônia marca a iniciação da criança na rede social de relações, bem como confere uma identidade a ela. Como observado anteriormente, esta cerimônia sofreu algumas modificações na terra iorubá recentemente. Itens usados para orações durante a ocasião agora são informados pelos princípios religiosos dos pais. Os cristãos usam frutas e, às vezes, a Bíblia, enquanto os muçulmanos seguem os procedimentos estabelecidos para a ocasião no Alcorão. O aspecto festivo da ocasião, no entanto, permaneceu constante, porque a alegria pelo nascimento de um bebê é acomodada por todas as religiões. Cânticos de ação de graças, dança e alimentação

---

<sup>29</sup> Entrevista com Babalawo Ifasola Onifade, coordenador do HATAF, Osogbo, Estado de Osun, Nigéria.

<sup>30</sup> N.T. Da autora

abundante marcam a ocasião. Outras atividades rituais que podem seguir a cerimônia de nomeação são a criação de marcas faciais (ila kiko) e a circuncisão.

### Circuncisão Feminina (Cirurgias Genitais Femininas)

A circuncisão masculina é considerada um evento positivo em todo o mundo, mas o mesmo não pode ser dito sobre a circuncisão feminina (cirurgias genitais femininas). De fato, a questão da circuncisão feminina, popularmente chamada de “mutilação genital”, tem sido motivo de discórdia nos últimos tempos nos planos local e internacional. Vou me preocupar aqui principalmente com o que as pessoas que estão envolvidas na prática dizem sobre isso, porque estou convencido de que nenhuma avaliação significativa da situação poderia ignorar isso. Para os iorubás, essa prática faz parte da identidade de um indivíduo da mesma forma que seu nome. Os iorubás, portanto, realizam a circuncisão tanto na mulher quanto no homem. Além disso, a prática é tão cultural quanto religiosa. Isso ocorre porque a religião dita o uso ritualístico de objetos ou animais durante a circuncisão. Por exemplo, antes que a operação seja feita, a ponta de um caracol é arrancada e seu fluido escorre no altar da divindade familiar, a quem são oferecidas orações pelo sucesso da operação. Famílias específicas, conhecidas como Oloola, se envolvem no ato de realizar a circuncisão para crianças, o que pressupõe que os iorubás em grande parte não circuncidam adultos.<sup>31</sup> De fato, um ditado iorubá afirma que “adagba kola, siso ni so” (“qualquer circuncisão ou marcação feita na idade adulta provavelmente será problemática”). Essas famílias passam a profissão de uma geração para outra, embora as técnicas sejam atualizadas à medida que os tempos mudam. Os praticantes são homens e mulheres e usam certas ervas para anestesia local e cauterização. No período moderno, os equipamentos são esterilizados com água fervente e antissépticos leves, como o líquido Milton. O clamor internacional sobre a prática da circuncisão feminina, especialmente na África, não produziu os resultados esperados, porque as razões das pessoas para a prática foram amplamente ignoradas ou, na melhor das hipóteses, consideradas indignas de atenção séria. Na medida em que o respeito pela explicação do povo é desconsiderada, nenhuma mudança significativa seria possível, não importa quão bem intencionados possam ser aqueles que trabalham para tal mudança. O próprio rótulo “mutilação genital” é problemático e precisa ser reconsiderado. Por exemplo,

---

<sup>31</sup> Entrevista com Pa Bamidele Ogundele em sua residência em Offa em 19 de maio de 1995 no estado de Kwara, Nigéria. Ele é um Oloola e, portanto, realiza a circuncisão masculina e feminina regularmente.

quem chama isso de mutilação genital? Aqueles que observam a prática de fora da cultura? Ou aqueles envolvidos na prática? Ou são as mulheres em quem a prática foi efetuada? Quão plausível é um rótulo geral e categorizações para a prática, tendo em mente as diferenças nas culturas das comunidades onde a prática é feita?<sup>32</sup> Por que não há a mesma reação à circuncisão masculina em todo o mundo? E como as respostas a essas questões podem ser conectadas ou desconectadas do empreendimento da imposição e do imperialismo em seu sentido amplo? Essas são questões que precisam ser seriamente consideradas. A comunidade internacional continua a propor resoluções, mas a legislação de cada governo rendeu pouca ou nenhuma resposta positiva. Compreendida dentro de cada cultura, a prática pode ser modificada, mas estou convencida de que a preocupação internacional deve ser guiada pelo respeito e compreensão mútuos.

## Morte e Enterro

O último rito para qualquer indivíduo na comunidade Iorubá é o rito de sepultamento. A velhice é muito valorizada entre as pessoas, pois é um requisito para se tornar um ancestral. O modo de vida de um indivíduo, afiliações religiosas, profissão e classe ditam o tipo de rito de sepultamento a ser realizado. Os ritos de enterro para caçadores diferem daqueles dados aos reis, assim como os de uma sacerdotisa de Ifá dos de uma Iyaloja (mãe do mercado). Apesar dessas diferenças, no entanto, certos motivos são comuns aos ritos funerários iorubás. Uma é a necessidade de separar o indivíduo morto daqueles fisicamente vivos (Gennep 1960). Isso às vezes pode exigir a destruição de parafernália religiosa ou profissional da pessoa morta. Se a falecida for uma sacerdotisa de Ifá, seu pó de adivinhação (iyere osun) pode ser soprado ao vento; apenas uma fração dele pode ser retida para seus filhos, que podem querer consultá-la como ancestral em uma data posterior. O pó de adivinhação soprado significa uma separação dos mortos dos vivos, e isso é considerado benéfico para ambas as partes. Tal separação permite que os vivos continuem com o negócio de viver enquanto, ao mesmo tempo, integra os mortos na morada dos ancestrais. No mesmo caso, o tambor de um baterista pode ser batido até que a cobertura do tambor seja rasgada, o que na verdade significa que ninguém poderia bater aquele tambor em particular novamente. Esses ritos ressaltam a necessidade de cortar qualquer conexão física entre os mortos e os vivos, pois os primeiros agora pertencem a outro reino. No enterro, o cadáver é limpo com água e

---

<sup>32</sup> Existem vários graus de circuncisão feminina, mas todos são colocados dentro do suporte da mutilação genital. Esses incluem clitoridectomia e infibulações.

sabão para garantir a pureza e qualificação de admissão na morada dos ancestrais (Awolalu et al. 1979). Se o cadáver for feminino, o cabelo é trançado para deixá-la bonita. As mulheres cantam o canto fúnebre e elogiam os nomes (oriki) do falecido, muitas vezes acompanhados por tambores e danças. Mais uma vez, esses nomes de louvor consistem em referências às linhagens paternas e maternas do falecido. As festividades continuam após o enterro, às vezes por dias, e isso coloca uma pressão considerável sobre os filhos do falecido (omo l'oku). Um aspecto desses ritos pertinente a esta discussão é o rito de viuvez.

## Ritos de Viúva

Os ritos de viuvez são informados por perspectivas complexas e diversas, assim como os ritos funerários. Espera-se que a viúva, na maioria das vezes, esteja sóbria e permaneça dentro de casa por um período específico de tempo. Além disso, costuma negligenciar o cabelo e não aplicar qualquer tipo de maquiagem como sinal de luto e de seu status liminar; ela está isenta das tarefas domésticas durante este período também. Até recentemente, esperava-se que ela se vestisse com roupas pretas por pelo menos quarenta dias, mas algumas viúvas agora se vestem com roupas cinza em vez de preto. Amigos e parentes sentam-se com ela para oferecer suas condolências e simpatia, assegurando-lhe que tudo ficará bem. Os ritos de viuvez realizados para uma esposa do sacerdote Ifa (Babalawo) nos fornecem algumas perspectivas salientes sobre sua implicação para os papéis e status das mulheres na religião indígena iorubá.

Os ritos de viuvez para Apetebi (esposa de um Babalawo) Ifagbemi começaram por volta das 18h30. em 20 de abril de 2000 em Osogbo, Estado de Osun, Nigéria. Antes dessa ocasião, o movimento da viúva estava restrito ao complexo da família durante os quarenta dias desde que o marido se juntou aos ancestrais. A viúva sentou-se na entrada do quarto do marido com mulheres da linhagem (sua e do marido), que cantavam músicas para incentivá-la a que todos os aspectos do programa daquele dia corresse bem. Uma das músicas diz:

*Ko ni soro, amori opo, ojo oni o ni soro*

*Omo a r'aju we bi ojo*

*Omo ogun ka r'aja fe ti kola wa le*

Significado:



Naiara Paula Eugénia  
Profª. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estética e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

Não será difícil  
Linhagem Amori de Opo  
Hoje não será difícil  
Você filho daquele com olhos molhados como chuva  
Hoje não será difícil  
Você filho de Ogum (deus do ferro), siga-me até o  
Mercado e traga muito quiabo de volta para casa  
Hoje não será difícil. (Minha tradução)

Intermitentemente, nessas ocasiões, tiros são disparados contra o ar para significar a partida de um grande homem a quem se dava um último adeus. Um novo conjunto de canções lembrando a viúva de seu novo status, e suas implicações são novamente interpretadas pelas mulheres. Por exemplo:

*Amori Opo*  
*O o l'oko mo o*  
*B'oloko nje su oko*  
*Momo p'ogbo*  
*Omo Olaloje*  
*O o l'oko moo*  
*B'oloko np'oko re*  
*Momo p'ogbo*

Tradução:

Amori da linhagem Opo (sua linhagem)  
Você não tem mais marido  
Então, quando você vê esposas comendo o inhame de seus  
maridos<sup>33</sup>  
Feche os olhos  
Filha de Olaloje (referência à sua linhagem)  
Você não tem mais marido  
Então, quando você ouvir esposas chamando seus maridos  
Ignore.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Esta declaração refere-se aos privilégios que as esposas desfrutam em seus lares conjugais, incluindo os direitos conjugais, que a viúva não pode mais desfrutar.

<sup>34</sup> N.T: *Turn a deaf ear*. Também dada a tradução com a expressão: *faça ouvidos de mercador*.



Esta música é um conselho para a viúva ser forte e assumir o controle de sua vida na ausência de seu marido. Nesta fase, a mulher começa a chorar profusamente, cantando os nomes de louvor do marido e dizendo adeus mais uma vez. Após este segundo conjunto de canções, a viúva é levada para um local em frente à casa, seguida pelas outras mulheres com cantos e tiros. Ela está desganhada e apoiada por duas mulheres de cada lado. O local para onde ela é levada parece um canteiro de flores preparado para o plantio. Aqui um pedaço de inhame foi plantado ritualmente para esta ocasião, e é dever da viúva, sem conhecimento prévio do local, desenterrar este pedaço de inhame em sua primeira tentativa. Ela cambaleia e arranca o pedaço de inhame. O desenraizamento do pedaço de inhame significa sua morte com o marido falecido e o retorno à vida normal dos vivos. Isso é recebido com gritos de congratulações e tiros; ela é então levada de volta para dentro. Uma vez lá dentro, outro conjunto de músicas parabenizando-a por recuperar com sucesso o pedaço de inhame é dado pelas mulheres. Uma das músicas é assim:

*Alamori o ku ewu o*  
*Ewu ina ki pa awodi*  
*Awodi o ku ewu*  
*Omo idowu o ku ewu*  
*Ewu ina ki pa awodi*  
*Awodi o ku ewu*

Tradução:

Alamori, parabéns  
O perigo do fogo nunca mata o falcão  
Para o falcão, eu digo parabéns.  
Filho de Idowu, parabéns  
O perigo do fogo nunca mata o falcão  
Para o falcão, eu digo parabéns.

Outras músicas como a anterior são renderizadas por um curto período, e então as mulheres mudam o foco do próximo conjunto de músicas para exemplificar o envolvimento de todos no luto em questão. Um exemplo deste grupo de músicas é dado aqui:

*Gbogbo wa ng la gbagba ojo kan an*  
*Ifa t'emi d'orun re*  
*T'emi d'orun re*  
*Gbogbo wa ng la gbagba ojo kan an*  
*Gbogbo wa nl'oro yi jo ndun*  
*Ifa t'emi d'orun re*

#### Significado:

Somos todos anciãos de um dia  
Ifa, meu destino<sup>35</sup> está em seu pescoço  
Meu destino está em seu pescoço  
Todos nós somos mais velhos de um dia  
Todos nós estamos magoados com este incidente (morte)  
Ifa meu destino está em seu pescoço

Este conjunto de cantos encerra o período ritual, bem como o período de confinamento da viúva, que doravante pode retomar todas as interações sociais.<sup>36</sup> Uma análise do relato acima revelaria algumas características dos papéis e status das mulheres na religião iorubá. O momento da ocasião (noite) reflete um final para a interação entre a esposa e seu marido morto. Trata-se de um desenredamento desprovido de violência, daí a sua ocorrência na parte fresca do dia (ojo ro). É significativo notar que as mulheres e o princípio feminino são apontados como símbolos de frescor e paz (ero). Tiros também significam um final, bem como um meio de anunciar a partida de uma grande personalidade. A aparência desganhada da viúva ressalta sua postura de luto, especialmente porque os iorubás veem o cabelo como símbolo da personalidade da alma ori. Os iorubás veem a cabeça física de um indivíduo como uma representação de uma cabeça interior, que dita e influencia o destino desse indivíduo (Abimbola 1975:158). Ao negligenciar seu ori, a viúva desconsidera sua aparência e seu ori interior, atendendo assim às necessidades de seu marido à custa de seu próprio bem-estar. Isso pode ser uma indicação de seu cuidado e lealdade ao marido, mas também pode ser interpretado como uma tentativa consciente de subordinar-se ao marido.

---

<sup>35</sup> N.T: *My lot is on your neck.*

<sup>36</sup> Eu testemunhei e participei desta cerimônia em Osogbo, Estado de Osun, Nigéria, em 20 de abril de 2000.

Mais importante, significa uma ruptura temporária de sua própria vida, que durante anos esteve entrelaçada com a vida de seu marido na configuração familiar.

O papel das mulheres que ficam com a viúva nesse período também é importante. Aqui vemos a solidariedade feminina exemplificada em uma clara demonstração de empatia e simpatia. Os motivos de formação de grupo e identidade coletiva são novamente reforçados, corroborando a afirmação de que a mulher iorubá encontra realização em grande parte em ambientes relacionais. O uso predominante de canções durante esses ritos sugere que as canções ocupam um lugar primordial nos rituais iorubás e que as mulheres são as guardiãs dessas canções, sem as quais nenhum ritual significativo poderia ocorrer. Os ritos de viuvez, assim, restabelecem a postura ambivalente dos iorubás em relação às mulheres como subordinadas e seres poderosos ao mesmo tempo. Eles também refletem o primeiro lugar atribuído ao equilíbrio e às relações de gênero complementares entre as pessoas.

## Festivais e Cerimônias

Se os ritos de passagem são marcos na vida religiosa e na construção da identidade iorubá, as festas servem ao duplo propósito de fóruns sociais e religiosos, atendendo, assim, aos anseios do povo em duas frentes ao mesmo tempo. Socialmente, os períodos de festivais oferecem aos membros da família a oportunidade de se reunir e ter interações significativas durante as quais as pessoas discutem sobre o progresso individual e coletivo. É também um período de festa, garantindo assim uma regeneração da identidade na comunidade, especialmente na forma da arte. Na ocasião, as artes verbais, compostas por canções, danças e diferentes tipos de recitação, são empregadas para dar sentido e contexto às necessidades identitárias sociais e culturais das pessoas. Festivais como ocasiões religiosas procuram manter e sustentar o importante elo entre as divindades e as pessoas. Os componentes rituais das festas, que cuidam desse aspecto religioso, geralmente não ocorrem de forma aberta. Um ritual como quebrar a noz de cola, no entanto, ocorre à vista de todos os participantes. Notamos os papéis significativos desempenhados pelos funcionários do culto durante esses festivais como o elo entre as divindades e os participantes. Examinarei agora alguns desses festivais e cerimônias, especialmente aqueles em que as mulheres desempenham papéis significativos.



## Festival de Osun

O festival anual de Osun acontece em Osogbo no final de agosto de cada ano. O festival foi descrito como um drama e um festival ao mesmo tempo (Badejo 1996: 103). Além disso, o festival é descrito como uma versão teatral e visual da personalidade de Osun, sua essência e seu papel na história da salvação de Osogbo (Olupona 2000). A festa aos devotos marca a renovação dos laços místicos entre a deusa e o povo de Osogbo, que naquele momento em particular representam toda a humanidade. Programas para o festival geralmente duram duas semanas. O primeiro dia Iwopopo refere-se à desobstrução das principais vias da cidade. Acompanhado pelos chefes, membros das famílias reais, o Iya Osun, o Aworo, o rei e suas esposas, segue para gbemu<sup>37</sup> por outras ruas da cidade e depois retorna ao palácio. Este ato representa a tradicional limpeza da estrada principal da cidade de ervas daninhas e arbustos crescidos que podem atrapalhar a fácil circulação de agricultores e visitantes da cidade. A limpeza também reflete a remoção de qualquer obstáculo no reino espiritual que possa atrapalhar o sucesso do festival. O próximo evento é o Olojumerindinlogun, as lâmpadas de dezesseis pontos de Osanyin (divindade encarregada da cura). Essas lâmpadas são acesas e mantidas acesas até o amanhecer. Os principais eventos desta ocasião são o acendimento das lâmpadas olojumerindinlogun, a dança do rei com suas esposas e a dança e canto feito pela Iya Osun e seus companheiros (Badejo 1996: 110). O clímax é o dia de Osun, quando uma procissão do rei, a sacerdotisa, o sacerdote e a empregada devota, bem como os adoradores e participantes, se deslocam para o bosque de Osun. Fundidas nesta jornada estão as preocupações religiosas e políticas. Politicamente, o festival de Osun é uma reconstituição da fundação da cidade e do acordo entre a deusa e os fundadores de Osogbo. A viagem é marcada por interpretações de canções e danças de vários conjuntos, geralmente vestindo o mesmo traje (aso ebi). Rituais para o festival acontecem no santuário do rio, que é aberto apenas para o rei, a sacerdotisa Osun, o sacerdote Osun e a empregada devota. É somente depois que esses rituais são realizados que a sacerdotisa e o sacerdote dão oferendas de comida levadas pela devota à deusa. As festividades gerais marcadas por danças, cantos e recitações começam então. Os funcionários do culto que aparecem com destaque durante o festival Osun são o Iya Osun, o Aworo e o Arugba.

---

<sup>37</sup> Gbemu é uma área em Osogbo. Ele marcou o limite da cidade antes de expansões recentes.

A Iya Osun é a única sacerdotisa Osun com este título; todos os outros são designados Iya Olosun. Ela deve ser a viúva de um rei passado, uma indicação de que Osun é percebido no relacionamento conjugal com a realeza. A deusa através do processo de adivinhação escolhe o Iya Osun. Uma vez que ela é escolhida, ela é obrigada a mudar sua residência para o santuário do palácio, e esta permanece sua morada até a morte. Ela é a mais próxima da deusa, atendendo aos adoradores durante todo o ano, além de oferecer adoração semanal a Osun no santuário do palácio. A empregada devota, Arugba, fica com ela durante todo o seu mandato, que termina com seu casamento.

O Aworo é o sacerdote de Osun, que auxilia o Iya Osun em funções de culto, especialmente durante o festival anual à beira do rio. Durante o festival, ele costuma trançar o cabelo como uma mulher, porque ele é a esposa de Osun, a deusa. Ele é conhecedor da forma de adivinhação Eerindinlogun (dezesseis búzios) e emprega isso para solicitar ajuda sobrenatural para aqueles que podem consultá-lo para obter ajuda em várias questões.

O Arugba é escolhida pela adivinhação Eerindinlogun. Ela é descrita em detalhes pelos búzios; na verdade, se ela tiver alguma marca em seu corpo, os búzios dirão isso. Ela deve ser uma princesa da família do rei regente. Ela se muda para os santuários do palácio de Osun para ficar com a Iya Osun durante todo o seu mandato, que termina com seu casamento. Ela é obrigada a tomar vários banhos todos os dias com a água do rio Osun por um mês após sua seleção e por um mês antes do festival anual de Osun. Além disso, ela é obrigada a permanecer virgem durante seu mandato e deve ser seletiva ao fazer amigos; ela não pode ir a festas. É um tabu bater nela, nem ela poderia carregar nada na cabeça. Ela está proibida de comer caracol, vegetais odu e milho da Guiné, todos os quais são tabu para Osun. De fato, ela é a encarnação de Osun neste momento, conforme explicado nas recitações dos bateristas durante o festival. Ela é descrita pelos bateristas como "meu Senhor" e "o verdadeiro rei" (Iwo l'oba, Iwo l'agba, Iwo loba loba loba) (Ogungbile 1998). No passado, ela ficava com a Iya Osun durante todo o dia e só podia se aventurar além do palácio quando estava em uma missão para a Iya Osun. Atualmente, no entanto, o Arugba frequenta a escola. Ela adquire o conhecimento de seu ofício gradualmente por instrução verbal do Iya Osun e do passado Arugba. Em seu último ano como Arugba, ela corre direto do rio para a casa do marido,<sup>38</sup> rompendo seu vínculo com Osun em troca de uma nova vida conjugal.

---

<sup>38</sup> Entrevista com Doyin Olosun-Faniyi em sua residência em Osogbo em 14 de abril de 1994.

## Festival de Otin

O festival anual de Otin acontece em outubro. Dez dias antes do festival, mulheres e crianças dançam pela cidade. O sumo sacerdote envia mensagens para as cidades vizinhas informando que o festival de Otin está a dez dias de distância. Reparos são feitos no santuário, na estrada que leva ao rio, equipamentos musicais como os tambores também são afinados corretamente. Otin tem seu próprio conjunto de bateria usado apenas durante este festival. Ela tem três santuários, um na beira do rio, um na cidade, e outra na casa do sacerdote. Sete dias antes do festival, os Aworo e todas as adoradoras da cidade **trançam seus cabelos no estilo suku**. Os rituais para o festival começam cinco dias antes do festival, conhecido como ojo ikunle. Ao amanhecer deste dia, os Aworo, Arugba, Iyangba e a última esposa do Aworo convergirão no santuário de Otin, localizado na casa dos Aworo. Aqui acontecem alguns rituais para o sucesso do festival. O Aworo deve estar vestido de branco com uma pena vermelha no cabelo e contas vermelhas no pescoço, pulso e tornozelos. Ele usa os cosméticos nativos chamados tiro. No dia do festival anual, outros rituais e oferendas de comida são feitos no santuário de Otin à beira do rio. As pessoas oram por prosperidade e bênçãos de todos os tipos da deusa. A partir daí, a procissão volta à cidade e é recebida no caminho pelo rei, que não deve ir ao rio com o povo. Seguem-se festas, danças e exibições de diversos grupos de artistas de todas as idades, o que torna a ocasião muito colorida. Mulheres alegremente vestidas aparecem com destaque nas sessões de canto e dança. Eles recitam o oriki (poesia de louvor) da deusa e oferecem canções de louvor a ela. Um exemplo afirma:

*J'ale mi  
Otin Aworo  
J'ale mi o dara o.*

Tradução:

Deixe-me chegar à velhice.  
Otin do Aworo  
Que minha velhice seja boa.

Os funcionários do culto de Otin são os Aworo, os Iyangba e os Aruga.



Naiara Paula Eugenio  
Prof<sup>a</sup>. Adjunta de Filosofia Africana - UERJ  
PhD em Estético e Filosofia da Arte Iorubá  
@nairapauloeugenio, nairapauloeugenio.com

A Iyangba (sacerdotisa de Otin) é geralmente escolhida do complexo Olomo-oba (o complexo real) na cidade de Ijabe. É seu dever vestir o Aworo (sacerdote de Otin) e **trançar seu cabelo no estilo suku** como é exigido de todos os adoradores para a ocasião. A Iyangba e a Aworo são “esposas” de Otin, uma deusa, confirmando assim a fluidez e a complexidade da construção de gênero iorubá. Ela realiza alguns rituais para a Arugba (empregada devota de Otin) e Aworo antes do dia do festival. É seu dever colocar a cabaça de oferenda (igba Otin) na cabeça do Arugba. Ela deve imediatamente virar as costas para o Arugba porque as pessoas acreditam que ninguém deve encontrar o Arugba com a cabaça na cabeça. Essa prescrição pode ter emanado da preocupação com o respeito a Otin, como é verdade no quadro sociológico iorubá, onde os governantes eram sempre abordados por um intermediário para mostrar respeito ao rei. Ela se veste com o traje tradicional (Buba & Iro) durante o festival, embelezado com miçangas e joias de ouro. No passado, ela era obrigada a morar no santuário perto da margem do rio, mas atualmente ela reside na cidade e visita o santuário a cada cinco dias por ocasião do ose (culto semanal) para oferecer adoração à deusa.

A Arugba Otin deve ser uma princesa escolhida pelo rei com a orientação de Ifá em tenra idade (entre nove e doze anos de idade). Ela deve ser virgem e é obrigada a permanecer assim até o final de seu mandato, que se estende por sete anos.<sup>39</sup> Os arugba de Otin vêm de duas famílias na cidade de Ijabe, as famílias Ojomo e Odofin. Estas famílias estão desde a sua origem ligadas ao sacerdócio de Otin; o Arugba é, portanto, escolhido alternadamente entre eles. No dia do festival, a Arugba se veste de pano branco com miçangas e joias de ouro no pescoço, pulso e orelhas. Ela é a encarnação de Otin e exhibe a beleza e a riqueza da deusa em sua vestimenta e conduta. Ela caminha para o palácio com a cabaça de oferenda na cabeça, acompanhada pelos Aworo, Iyangba, Elemoso-otin e outros adoradores. Ela não deve bater o pé contra uma pedra durante esta viagem porque isso significaria um mau presságio para ela e para a comunidade em geral. Ela também é obrigada a se ajoelhar sete vezes antes de chegar ao palácio. As razões para este ato podem ser aduzidas ao número sete como um sinal de perfeição, bem como uma provável ligação entre os sete locais onde o Arugba se ajoelha e as experiências históricas do povo. Ela se muda para o rio do palácio com sua comitiva. É um tabu para ela chegar ao rio com as duas pernas, por isso ela tem que ser carregada no ombro pelo Elemoso-Otin a poucos metros da beira do rio.

---

<sup>39</sup> Exigências de virgindade para donzelas devotas parecem baseadas na suposição de que o sexo pode contaminar e obstruir o fluxo de energia da deusa. Isso é um paradoxo, pois a procriação, que é muito valorizada pelo povo, exige o ato sexual.

O Aworo como o sacerdote de Otin é escolhido por Ifá e na nomeação torna-se uma esposa de Otin. Ele realiza alguns rituais no culto de Otin durante o culto semanal e anual. Ele serve a deusa em cooperação com o Iyangba e o Arugba, e seu cargo é vitalício. Ele geralmente está disponível para consulta a adeptos que desejam buscar a assistência de Otin em um problema. Podemos afirmar então que os festivais são parte integrante da religião e da vida social iorubá e que as mulheres desempenham papéis significativos nessas ocasiões. Além disso, a classificação de gênero durante esses festivais é fluida e aberta à negociação contínua, pois os homens se tornam esposas de deusas. Exemplos incluem o Aworo Otin, o sacerdote de Sango e iniciados das tradições Obatala, Sango e Osun que durante a possessão se tornam esposas da deusa ou deus, conforme o caso (Matory 1994: 7).

Esses festivais como espaços sociais e religiosos servem como ferramentas potentes para avaliar o papel da mulher na sociedade iorubá e as modalidades de dinâmicas de gênero. As práticas e rituais apresentam claramente múltiplos paradigmas para a análise de gênero dentro desses festivais e, por implicação, também na comunidade.

## Medicina e Cura

A medicina (oogun) entre os iorubás engloba o uso de ervas e o ato de combinar ervas com encantamentos e/ou sacrifícios. A medicina é um meio de restauração e seu alcance é fortemente influenciado pela percepção das pessoas sobre as doenças e a cura. A cura (iwosan) pressupõe doença; sua prática está, portanto, entrelaçada com a concepção de doença e enfermidades de um povo. Entre os iorubás, a doença atesta o fato de um indivíduo estar em desacordo com a natureza e com o sobrenatural, que são representados pelas diversas divindades. Os signos físicos são, portanto, uma parte da história e não toda a história. A cura na linguagem iorubá não se limita ao bem-estar físico. Em vez disso, abrange o bem-estar físico, espiritual e psicológico. Três tipos de cura foram identificados entre os iorubás: a cura puramente espiritual, baseada em rituais, encantamentos e aplicações mentais de certas leis naturais compreendidas; cura puramente física baseada no uso de ervas sem qualquer elemento ritual ou encantamento; e uma combinação dos dois tipos mencionados acima (Ilesanmi 1994). Muitos curandeiros em Iorubalândia, no entanto, praticam os três tipos de cura sem distinção marcada, pois os remédios dependem do tipo de doença que cada cliente manifesta no momento da consulta. As práticas atuais de cura tradicional, no entanto, procuram encorajar o uso de ervas para a cura, especialmente com o desejo de que a medicina

tradicional seja incorporada ao sistema médico nigeriano. As feiras de medicina tradicional (ipate oogun) incentivam os curandeiros tradicionais a enfatizar o uso de ervas para a cura, enquanto alguns desses curandeiros foram capazes de produzir medicamentos fitoterápicos em forma de comprimidos. Essas feiras são comuns nas cidades iorubás de hoje; remédios de ervas são amplamente acreditados para curar diversas doenças. A praticidade e o sucesso dos curandeiros que enfatizam o uso de ervas apenas para a cura entre os iorubás permanece contestável, no entanto.

O curandeiro iorubá deve ser alguém com conhecimento sobre a visão de mundo e o sistema de crenças das pessoas. Ele ou ela geralmente tem um vasto conhecimento de ervas, seus nomes e usos, bem como restrições referentes a cada erva. Na mesma linha, certas divindades são percebidas como guardiãs de ervas para cura; espera-se que o curador conheça e se dê bem com essas divindades. Exemplos incluem Osanyin, Obatala e Osun, para citar apenas alguns. O curador por treinamento também é um adivinho e às vezes um caçador. Cura é restauração, tanto física quanto espiritualmente. O diagnóstico começa com a adivinhação, que pode ser por dois meios principais entre os iorubás. Estes são o sistema de adivinhação de geomancia de Ifá e o sistema de adivinhação Eerindinlogun (dezesseis búzios). O resultado da consulta prescreverá elementos para a cura, que podem incluir sacrifícios, misturas farmacêuticas e oferendas. Nem todo diagnóstico, porém, termina com esse tipo de consulta; em certos casos, o curador pode precisar observar o jejum e oferecer sacrifícios até mesmo para chegar à causa da doença. Por implicação, então, a proficiência do curador e seu nível de conhecimento teriam influência na eficácia e velocidade da cura. Normalmente, quando alguns desses curandeiros têm problemas com um caso complicado, eles consultam outros curandeiros que consideram mais conhecedores. Além disso, como o curador faz parte da cura, o cliente deve confiar nas capacidades do curador. Se forem bem-sucedidos na cura de pacientes gravemente doentes, a reputação dos curandeiros será enormemente reforçada. O curandeiro geralmente reconhece isso e leva o cuidado de seus pacientes a sério, verificando-os em intervalos em suas casas e continuando as consultas sobre seus casos na guilda dos Onisegun na sociedade. O uso de elementos religiosos para a cura é predominante entre os iorubás; exemplos são óleo, coco e sal/açúcar/cana-de-açúcar e óleo de palma.

Medicina Feminina

As curandeiras são funcionárias do culto que às vezes são altas autoridades de grupos religiosos, enquanto outras podem ser adoradoras regulares de algum deus ou deusa. As mulheres ocupam um lugar de destaque na tentativa de garantir o equilíbrio em todos os setores da vida diária, assim como há um apelo predominante aos princípios femininos no mesmo empreendimento. As ervas e seu uso são de grande importância para a medicina e cura entre os iorubás. Além disso, as pessoas percebem as ervas como possuidoras de vida, nomes, tabus e poemas de louvor (*oriki*); portanto, para abordá-los, anexá-los e utilizá-los, é necessário um tipo especial de conhecimento. Os caminhos para adquirir tal conhecimento incluem as tradições religiosas (como é o caso da Iya Oosa e da Iyanifa) e as mulheres da medicina profissional, conhecidas como Onisegun. O treinamento para a Onisegun envolve observação e memorização de nomes de ervas e prescrições. A aprendiz de medicina costuma residir com o profissional de quem aprende os nomes e o uso das ervas. O Iya Oosa e o Iyanifa adquirem experiência em um determinado grupo religioso (por exemplo, Obatala, Osun), além do conhecimento de ervas concedido a eles como Onisegun. Essas mulheres oferecem serviços de consulta a pessoas doentes, que muitas vezes precisam de cura espiritual e física. Algumas pessoas afirmam ter nascido com o dom da cura; esses indivíduos não tiveram treinamento, mas curam e demonstram um profundo conhecimento de ervas e seu uso. Esses indivíduos geralmente atribuem seus poderes de cura a forças espirituais dispostas favoravelmente. As mulheres desempenham papéis importantes na concepção iorubá de cura e medicina. As mulheres oferecem serviços de cura em suas capacidades como curandeiras e funcionárias de cultos, especialmente na área de cuidados infantis.

#### Olomitutu (Grupo de Água Fria)

Em cada tentativa de cura entre as pessoas, a água tem um lugar privilegiado. A água para os iorubás é um elemento primordial com qualidades sobrenaturais que regeneram e produzem bem-estar em si e simbolicamente. Isso decorre da percepção das pessoas dos corpos d'água como personificações de certos poderes espirituais, especialmente deusas que muitas vezes estão dispostas à cura e ao bem-estar geral das pessoas. Os iorubás, assim, atribuem poderes terapêuticos à água, e isso se reflete em suas oferendas rituais, como evidenciado nas práticas de purificação e consagração de objetos de culto e oficiais. Um exemplo do grupo Onisegun na Iorubalândia é o Grupo Olomitutu.

O grupo Olomitutu se preocupa com questões de medicina e cura apenas para mulheres grávidas e crianças (ginecologia e pediatria). Os praticantes deste grupo são principalmente mulheres. Acredita-se que a água, o principal elemento usado, tenha valor



intrínseco para efetuar a cura, daí o rótulo Olomitutu (um com água fria). Um pequeno pote de barro (oru), principal símbolo desse grupo, é o recipiente em onde a água (por extensão curativa) é mantida. Este pote é enchido com a água do rio logo pela manhã, e essa água é administrada às crianças doentes, estéreis e grávidas ao longo do dia, com canções explicando a eficácia da água para a cura.<sup>40</sup> O pote (oru) refere-se ao potes femininos feitos propositalmente para preparar líquido medicinal para crianças. No entanto, simbolicamente, invoca a imagem do leite materno, uma secreção que nutre as crianças. Um exemplo para tal referência é a designação da divindade Okelbadan como “Atage, olomu oru” que significa “Atage, aquele com o peito como oru (pote)”. O processo de encher o pote com água é repetido diariamente, enfatizando assim a importância da renovação na cura. Os praticantes da tradição Olomitutu ocupam posições significativas no plano sociofilosófico iorubá onde a procriação e a saúde constituem a matriz irreduzível na qual incubam todos os valores da vida. As mulheres como guardiãs desses dois setores cruciais são investidas do poder de restauração e cura.

#### Possessão de espírito

Como a possessão espiritual não é uma característica proeminente da religião iorubá, a prática é limitada a certas tradições. Talvez seja no domínio da possessão espiritual que o envolvimento religioso das mulheres iorubás na transcendência seja mais demonstrado. A possessão espiritual é o ato de ser tomado por uma divindade, geralmente no curso de uma dança ritual. Os iorubás referem-se à possessão espiritual como “arma” que significa “montar” como se estivesse montando um cavalo. Hackett observou que a possessão de espíritos é mais frequente em mulheres do que em homens. As razões dadas para esta posição vão desde a composição maleável das mulheres até a fraca base emocional que a mulher frequentemente exhibe através de atos como choro e medo (Hackett 1987). Matory observou que onde a possessão de espíritos é minimizada ou inexistente, as mulheres geralmente são marginalizadas, mas onde a prática é predominante, as mulheres desfrutam de status aprimorado<sup>41</sup> (Matory 1994: 133); mais estudos de caso são, no entanto, necessários para confirmar esta afirmação. No entanto, é claro que a possessão espiritual eleva as mulheres a um status religioso mais elevado. Na possessão espiritual, a imanência da divindade é reforçada para os adoradores. Ele catapulta as mulheres para o centro do poder cultural, pois

<sup>40</sup> Entrevista com o professor Oludare Olajubu, professor de estudos iorubás (aposentado).

<sup>41</sup> A implicação dessa submissão explica por que a possessão de espíritos é percebida como um caminho para empoderamento e resistência às estruturas patriarcais estabelecidas.

sob possessão, a mulher (elegun) torna-se uma encarnação da divindade e exige obediência expressa e incontestável às suas injunções. Afirma-se geralmente que uma mulher possuída não tem consciência de sua conduta e de suas declarações.

durante este período, uma afirmação que em grande medida substancia sua autoridade como a personificação da divindade em questão. A possessão espiritual entre os iorubás é interpretada como a divindade assumindo o controle absoluto de todas as faculdades do indivíduo possuído. O processo é descrito como “arma”, sendo a filosofia subjacente o controle (posse) do indivíduo pela divindade naquele momento específico e naquele espaço. Não há nada na compreensão e avaliação das pessoas de tais ocasiões que aponte para qualquer conotação sexual. Não seria correto, então, equiparar o termo iorubá “arma” neste contexto ao uso do mesmo termo quando se refere à relação sexual de humanos ou animais. Embora a mesma palavra seja usada, os significados são diferentes. As noções de erotismo são estranhas ao conceito de arma no contexto de possessão espiritual, ao contrário, a ênfase está no controle pela divindade. Como foi corretamente observado, insinuar que o transe (possessão) é penetrado pelo impulso sexual seria uma grave violação do tabu (Wenger et al. 1994: 133). Um exemplo de possessão espiritual que afeta as mulheres pode estar localizado na tradição de Obatala.

Durante o festival anual de Obatala em Osogbo, mulheres vestidas de branco cantam e dançam em volta do opa sooro (um bastão feito de ferro), que se acredita ser alimentado pela divindade. É frequentemente usado para prestar juramento e detectar mentirosos e malfetores. Durante a dança, uma ou duas mulheres podem ser possuídas pela divindade. A possessão geralmente se manifesta por uma mudança na postura e no movimento, que se torna irregular, e o indivíduo arremessa seus membros vigorosamente em rápida sucessão. Os outros adoradores a seguram, e ela é obrigada a beber um pouco de óleo de palma (epo) para acalmar (ero). Depois de algum tempo, o possuído dá mensagens da divindade para as pessoas se tiverem alguma para transmitir e se junta aos outros dançarinos para continuar a festa. O fato de o possuído estar sob o controle de outro é reforçado pela maneira como ele rola na terra, o que transforma seu traje branco em marrom. Além disso, seus movimentos são claramente descoordenados, o que explica por que algumas de suas roupas caem no chão.<sup>42</sup>

#### Adivinhação

---

<sup>42</sup> Vídeo cassete, “Obatala em Louvor” produzido pelo Chefe Sacerdote Ifayemi Elebuibon. Um documentário retratando o culto de Obatalá em Iorubalândia, 2000.



A adivinhação como um aspecto da religião não é peculiar à religião iorubá. Ele é embarcado em uma tentativa de descobrir os mistérios ocultos da vida. Entre os iorubás, três tipos de processos de adivinhação podem ser identificados. Estes são o sistema de geomancia de Ifá, Eerindinlogun (dezesesseis búzios) e Obi dida (adivinhação por noz de cola) (Awolalu 1979: 122). Adivinhos femininos se envolvem em todos os três tipos mencionados acima em Iorubalândia. Adeptos femininos de Osun, Sango e Obatala são adeptos do uso de Eerindinlogun. Essas mulheres são, na maioria das vezes, membros seniores desses cultos; eles são referidos como Iya Oosa. Na mesma linha, as mulheres que praticam a adivinhação de Ifá são conhecidas como Iyanifa, em oposição aos praticantes do sexo masculino que são chamados de Babalawo. Obi dida (adivinhação por noz de cola) refere-se ao ato de quebrar a noz de cola e jogá-la ritualmente no chão para determinar se a resposta da divindade às questões colocadas diante dele é positiva ou negativa (Awolalu 1979: 122). Mulheres e homens se engajam nessa prática dependendo da circunstância e do assunto em questão, sendo o princípio qualificador a idade avançada e não o sexo do oficiante.

Ifa

O envolvimento das mulheres na adivinhação de Ifá<sup>43</sup> deve ser localizado no corpus de Ifa, que é o depósito do sistema de pensamento iorubá. O capítulo Eji-Ogbe de Ifa afirma:

Arowo d'ifa

Awo 'le jegbe

Agbagiwo nii s'oluwo

Isalu orun

Ifa pe 'wo Orunmila

N'ijo ti n t'orun bo w'aye

Won ni yio ni obinrin

Won ni obinrin na yio bimo

Meji loojo

Gege bi oro ifa

Orunmila n'iyawo

O loyun, o si bi b'ejí

Oka j'okunrin, okan j'obinrin

Lati kekere ni awon mejeeji

<sup>43</sup> Para uma discussão completa da adivinhação de Ifá, veja W. Abimbola (1975) "Dezesesseis Grandes Poemas de Ifá". UNESCO.

Ti n wo baba won bo ti ngbe 'wo ifa  
Bi okunrin ti mo 'fa i da  
Ni obinrin naa mo; fa ida  
Nigbati awon omo eniyan  
De isalaye awon awo  
Ni iwo awawonlaseri  
Omo re o k'ifa  
O dahun o ni obinrin ni  
Won ni ko leewo  
Sebi akobi Orunmila  
Naa t'o je obinrin ti k'ifa  
Lati igba yi l'obinrin  
Ti n k'ifa  
Won n yan ebo  
Won si n j'ewe ifa fun won.<sup>44</sup>

Tradução:

Aquele que tem dinheiro para consultar Ifa  
O segredo da casa de Jegbe (o adivinho)  
É Agbagiwo que é o principal sacerdote da adivinhação  
Na morada celestial  
Ifa disse "olhe para Orunmila"  
O dia em que ele estava vindo para a terra do céu  
Disseram que ele se casaria com uma mulher  
Eles disseram que a mulher iria entregar crianças  
Duas crianças em um dia  
Assim como Ifa previu  
Orunmila tinha uma esposa  
Ela estava grávida e deu à luz gêmeos  
Um era do sexo masculino enquanto o outro era do sexo feminino  
Desde a tenra idade, ambos  
Assistiu seu pai no ato de adivinhação

---

<sup>44</sup> Entrevista com o sumo sacerdote Ifayemi Elebuibon em seu Residência Osogbo em 20 de abril de 1994.



Assim como o macho poderia adivinhar  
Assim poderia a fêmea  
Quando os seres humanos  
Chegaram à terra para viver, os adivinhos  
Disseram “você Awawonlaseri  
Seu filho não pratica Ifá”  
Ele respondeu e disse: "ela é mulher"  
Eles disseram a ele que não é tabu  
Enquanto o filho primogênito de Orunmila  
Quem é mulher estuda Ifá  
A partir daí as mulheres  
Estudaram Ifá  
Eles prescrevem sacrifício  
E elas são iniciadas no corpus Ifá.

De acordo com esses versos de Ifá, a primeira Iyanifa (adivinhadora) era filha de Orunmila. Iyanifa não são tantas quanto Babalawo, pois poucas mulheres podiam combinar seus deveres domésticos com o treinamento rigoroso exigido dos praticantes de Ifá. Isso explica por que um grande número de Iyanifa são esposas ou filhas de Babalawo. Elas costumam praticar em conjunto com seus maridos, uma vez que se esperava que as mulheres adultas se casassem na terra iorubá. É raro encontrar uma Iyanifa casada com alguém que não seja um Babalawo. A explicação oferecida para isso é que eles são guardiões da tradição e que somente alguém com um conhecimento igual e o poder que tal conhecimento confere poderia se casar com eles (oloogun ni se oko abiku). Existem Iyanifa em Ile-Ife, Oyo, Ogbomoso, Abeokuta, Ijebu-Ode, Iwo, Sagamu e Egbado, para mencionar apenas alguns locais.

#### Eerindinlogun

Eerindinlogun é adivinhação por dezesseis búzios e acredita-se que tenha sido dado a Osun por Orunmila, seu marido. É a forma de adivinhação mais popular, confiável e comumente usada entre os devotos de orisa hoje em Iorubalândia. Eerindinlogun é praticado de outra forma nas Américas e no Brasil, onde é conhecido como Dilogun ifá (Verger 1966). O sistema de adivinhação Eerindinlogun é composto de dezesseis capítulos principais, como Ifá, mas os praticantes são encorajados a limitar seu processo de consulta aos primeiros doze,



exceto em situações extremas, quando podem prosseguir para o décimo sexto capítulo<sup>45</sup>. a sessão de adivinhação, e espera-se que um cliente realize qualquer sacrifício que o adivinho prescreve com base no capítulo Eerindinlogun. O sistema opera em um axioma tripartido de prognóstico, explicação e controle (Ogunbgile 1998). Como Osun é considerada a dona do sistema de adivinhação de dezesseis búzios, os praticantes de Eerindinlogun, homens e mulheres, são considerados esposas de Osun. Esta posição privilegiada proporciona-lhes fácil acesso às ervas curativas e a garantia do apoio do grupo Iya mi, do qual Osun é líder. Cada Baba ou Iya oosa cuida regularmente de seus búzios ritualmente. Os búzios são mantidos em uma tigela de porcelana branca e cobertos com água. Depois de algumas horas, o búzios são lavados em água e secos em pano branco; os búzios são então mantidos em ate (uma pequena bandeja de madeira ou tecido) coberto com um pano branco. Depois disso, o sacerdote e ou sacerdotisa toma um gole de gim seco, faz algumas orações e borrifa a bebida da boca sobre os dezesseis búzios. Isso é feito regularmente para manter a santidade dos búzios como ferramentas de consulta com a divindade. Iya oosa estão frequentemente disponíveis para consultas sobre questões de saúde, especialmente no que diz respeito a crianças e questões ginecológicas. Elas prescrevem misturas de ervas (agbo) para as mães aliviarem doenças, bem como sacrifícios (ebo) quando a ocasião exige. Suas prescrições também podem incluir banhos rituais tomados com água de Osun em locais designados e horas específicas do dia. As recomendações podem incluir banhos nas encruzilhadas e à meia-noite, por exemplo.

#### Obi Dida (adivinhação com noz de cola)

O terceiro tipo de adivinhação, Obi dida, é o processo de usar os lóbulos da noz de cola para consultar o mundo supra-sensível. As mulheres que se envolvem nessa prática são em sua maioria anciãs, e o cenário geralmente ocorre na prática ritual. A noz de cola utilizada é composta por quatro lóbulos, dois dos quais são conhecidos como abo (fêmea) e os outros dois como ako (macho) como consequência das marcas naturais sobre eles (Awolalu 1979: 122), uma indicação do gênero do obi simbolismo. A noz de cola é dividida em lóbulos singulares, segue-se uma invocação da divindade e, a partir daí, a mulher joga os lóbulos no chão. Quando os quatro lóbulos caem no chão

---

<sup>45</sup> Os primeiros doze capítulos de Eerindinlogun são Okaran, Ejioko, Ogbeyonu, Irosun, Ose, Obara, Odi, Ejiogbe, Otua Oriko, Ofun, Owonrin e Ejila Aseborá.

voltados para cima, o resultado é sinalizado a Eji Ogbe (um capítulo do corpus Ifa). Em outras situações, quando dois dos lóbulos estão voltados para cima e os outros dois caem para baixo, o pedido é considerado favorecido pela divindade. Quando a configuração desejada não é alcançada, o processo é repetido até que o resultado favorável seja alcançado. Os iorubás costumam dizer “owo ara eni ni a fi tun wa ara eni se”, significando “você efetua mudanças em sua disposição com suas próprias mãos”; portanto, o processo seria repetido até que uma resposta favorável fosse recebida ao pedido feito à divindade. Obi dida é o primeiro passo em qualquer ambiente ritual entre os iorubás, seja ele público ou privado. Tanto as mulheres quanto os homens se engajam nessa prática, sendo o princípio qualificador a antiguidade e não o gênero. Podemos afirmar então que as mulheres tomam parte ativa no processo de adivinhação, constituindo assim ligações entre divindades e humanos na vida espiritual iorubá.

#### Conhecimento Secreto

A presença de hierarquias na religião iorubá pressupõe a existência de diferentes classificações tanto para humanos quanto para informações. Há, portanto, uma diferença na classificação do grupo informada em grande parte pelo acesso dos membros a certos conhecimentos e informações dentro da religião. Aqueles com acesso ao conhecimento especial são conhecidos como “awo” (aqueles com o segredo), enquanto as pessoas fora deste grupo são designadas “ogberi” (novato). Os awo constituem o mais alto na escada da hierarquia imbuída de conhecimento (esotérico) e, conseqüentemente, “poder e autoridade”. Embora na maioria das vezes o poder e a autoridade desse grupo se manifestem no setor religioso, também tem implicações sociais. Isso é especialmente verdadeiro em uma sociedade como a iorubá, onde a demarcação entre o social e o religioso é bastante tênue. Os awo aparecem assim como líderes nos setores religiosos e sociais entre as pessoas. Como acontece com todo acesso à autoridade, os poderes disponíveis para esses grupos podem ser

utilizados para fins construtivos ou destrutivos. Tradicionalmente, esses grupos surgiram para garantir a preservação da comunidade por meio do ritual e do controle moral. Esperava-se que eles reforçassem e mantivessem a tradição, costumes e sistemas de crenças, bem como determinassem atitudes rituais e normas sociais (Awolalu et al. 1979: 220). Os membros geralmente juram segredo durante os ritos de iniciação; portanto, com exceção das notícias obtidas de ex-membros, as informações sobre eles permanecem, em grande parte, especulativas. Procedimentos de suas reuniões, locais de reuniões e metodologias para a execução de suas agendas, tudo isso só poderia ser teorizado. Esses grupos operam usando linguagem e gestos codificados, especialmente nas saudações, cujo significado é conhecido apenas pelos membros. A filiação abrange o sexo, mas os membros devem ser personalidades realizadas (devem ter riqueza e boa reputação) na sociedade. Digno de nota é a questão central de quais papéis as mulheres desempenham neste importante setor de poder e estrutura ritual iorubá. Alguns argumentam que o conhecimento secreto é escondido das mulheres porque elas são incapazes de guardar segredos. A análise empírica, no entanto, nega essa postura, pois as mulheres são membros desses agrupamentos secretos e, em alguns casos, têm acesso e controle de poderes indisponíveis aos homens. Exemplos de agrupamentos awo na Iorubalândia incluem o grupo Iya mi (feitiçaria), o grupo Ogboni/Osugbo, o grupo Oro e o grupo Egungun. Examinaremos dois desses grupos, o grupo Iya mi e a sociedade Ogboni.

#### Grupo Iya Mi (Sociedade de Mulheres Poderosas)

A feitiçaria suscitou diversas reações na história, especialmente, embora não exclusivamente, no setor religioso. As teorias propostas para isso buscam explicações para o fenômeno do ponto de vista psicológico ou sociológico. De acordo com Zuesse (1979), as feiticeiras se recusam a se submeter às restrições do ego e à autonegação necessárias para o relacionamento social. Outros

postulam que a independência econômica das mulheres, que pode sugerir a inadequação dos homens, pode levar a acusações de feitiçaria<sup>46</sup>. segurança emocional e alguma forma de falso entendimento na ausência de conhecimento científico significativo (Hallen et al. 1986). Na África, as teorias sobre feitiçaria procuram oferecer explicações para seus métodos de operação, não para provar sua existência, pois isso está além do escopo contido. Estudiosos como Idowu (1962), Mbiti (1969), Abimbola (1975), Awolalu e Dopamu (1979) e Simpson (1980) forneceram diferentes insights sobre os métodos operatórios e a agenda desse grupo. Embora não haja controvérsia sobre a existência desse grupo na religião africana, sua forma e função continuam sendo objeto de debate. A feitiçaria é um poder externo ao indivíduo ou uma parte inerente de uma personalidade? Decorrente das respostas a esta pergunta está o enigma de se a feitiçaria é toda má ou parte má e parte boa. Essa postura polêmica sobre a feitiçaria ressalta a complexidade das questões relacionadas e emanadas dela nas religiões africanas. Entre os iorubás, essas complexidades são especialmente atraentes, já que a mulher é até certo ponto economicamente independente de seu marido. Isso, no entanto, não apaga o fato de que a feitiçaria como um fenômeno existe entre as pessoas e faz parte de suas experiências de vida diária.

Os iorubás reconhecem o aje (feitiçaria), que é perigoso, destrutivo e anti-social, assim como o aje, que é extraordinário, focado no desenvolvimento e empregado para bons propósitos. Como consequência disso, aje não pode ser equiparado a noções de feitiçaria concebidas em outros meios culturais, especialmente os cenários culturais europeus e americanos. Aje é uma arte dos sábios, utilizada por pessoas dotadas de poder psíquico inerente que pode ser empregado para fins positivos ou negativos. Foi observado que as feitiçarias que se envolvem nas manifestações negativas desse poder operam em guildas,

---

<sup>46</sup> Ver, J. Hoch-Smith et al. (ed.). (1979). *Mulheres no Ritual e Papéis Simbólicos*. Nova York: Plenum Press.

enquanto as feitiçeras com foco positivo geralmente operam individualmente (Awolalu et al. 1979).

A origem do grupo pode estar localizada no corpus de Ifa. De acordo com Odu Osetura do corpus Ifa:

No início dos tempos, Olodumare, o Ser Supremo, enviou dezessete divindades primordiais para ocupar a terra. Osun era a única mulher dessas dezessete. Por causa disso, ela foi excluída de saber qualquer coisa sobre as decisões tomadas pelas outras dezesseis divindades primordiais. Quando Osun não aguentou mais, ela reuniu mulheres em isalaye (terra) e formou a primeira congregação de Iya mi em isalaye, que interveio e tornou infrutíferas todas as deliberações das divindades. O resultado foi o caos total em todas as esferas da Terra. A situação foi posteriormente remediada por súplicas a Osun pelas outras dezesseis divindades primordiais.

A partir da história, fica claro que o poder aje era de Olodumare. As atividades reivindicadas deste grupo estão envoltas em mistério e sigilo, pois ninguém está pronto para admitir que ela é uma aje. Além disso, as atividades e os diferentes locais de encontro para este grupo são mais uma questão da alma do que do físico. Supõe-se que os membros participem das reuniões como pássaros, gatos ou morcegos e que tais reuniões ocorram nas copas das árvores, nas encruzilhadas e nos bosques. No decorrer desta pesquisa, foi possível obter informações sobre o grupo de um membro desertor. A informante ficou sem filhos por um longo tempo e procurou uma cura para seu estado sem filhos de médicos ocidentais em todo o mundo, tudo sem sucesso. Ela também consultou médicos tradicionais na Nigéria e em outros países da África Ocidental, mas o



problema persistiu. Eventualmente, ela foi aconselhada a se juntar ao grupo Iya mi, o que ela fez. Ela teve que fornecer certos itens para sua iniciação, incluindo pequenos potes nativos de vários tamanhos especificados, um prato, bebidas (alcoólicas e não alcoólicas) e uma faca de latão chamada obe awo. A iniciação ocorre duas vezes por ano; a primeira vez em fevereiro e a segunda em novembro. Ela foi instruída que sua perna esquerda era ese awo (perna do segredo), e nela foi feito um corte para drenar o sangue em um dos pequenos potes nativos. Cada membro então provou o sangue. Incisões foram feitas em sua cabeça e duas pálpebras para torná-la forte, de coração duro e capaz de matar quantas vezes for necessário. Seus olhos foram depois cobertos com uma faixa branca de pano; outro invólucro branco foi colocado em volta da cintura na forma de uma saia muito curta. Ela então ouviu um grito aterrorizante de longe; ela aprendeu que esta era a pessoa para realizar os ritos de iniciação para ela. Após sua iniciação, ela recebeu alguns instrumentos de ofício. Estes eram yeri e gele,<sup>47</sup> pote de boca aberta,<sup>48</sup> abere aye,<sup>49</sup> lamparina tanwole,<sup>50</sup> e eye aje, um pássaro vivo, que ela engoliu em sua iniciação. Ela exibiu esses itens para todos os presentes verem. Mais tarde, ela se tornou cristã, vomitou seu pássaro aje na clínica Faith em Ibadan em 17 de dezembro de 1989 e agora é mãe.<sup>51</sup> Os detalhes vêm de minha entrevista com a ex-aje e de membros da igreja onde ela foi entregue. Podemos supor que esta foi de fato a experiência da mulher e não uma história inventada. Tem sido afirmado em alguns lugares que as novas igrejas pentecostais inventam histórias fantásticas de libertação na tentativa de converter e atrair almas para o rebanho cristão. Como mulher iorubá, não tenho motivos para duvidar dessa história, mas o que é importante para nós é o

---

<sup>47</sup> Yeri e Gele referem-se a um cachecol e saia, ambos eventualmente ficou vermelho da cor do sangue das vítimas mortas por ela.

<sup>48</sup> Isso foi para beber sangue humano na reunião das feiticeiras.

<sup>49</sup> Um ferro em forma de agulha de injeção. é para chupar sangue de vítimas humanas sem matar a pessoa.

<sup>50</sup> Uma lâmpada nativa (Atupa) cujo combustível é o sangue humano.

<sup>51</sup> Informação da Sra. Sade Fadipe, de Ogbomoso, registrada em fita de vídeo.



significado da história para o acesso das mulheres ao conhecimento sagrado e como isso afeta seus papéis no plano social. Aje opera em um plano diferente, o que é extraordinário; não é visto nem pode ser analisado, mas permanece inegavelmente potente. A mulher é fortalecida com os equipamentos necessários para enfrentar supostos ataques baseados no uso de seus poderes como feiticeira na comunidade.

Podemos afirmar que as guildas aje compreendem pessoas que empregam seus poderes para propósitos negativos na sociedade. Aqueles que concentram seu poder em objetivos positivos operam como indivíduos, mas podem ser obrigados a pagar taxas pelas isenções que lhes são concedidas. Podem ser a atrofia de algumas partes do corpo ou outras formas de pagamento que não se limitam necessariamente a meios materiais ou monetários. As mulheres através deste poder exercem uma influência considerável nas sociedades iorubás tradicionais. Na verdade, eles constituem o tribunal de apelação final em qualquer caso: nem o governante nem o governado poderiam ter sucesso em qualquer empreendimento seguro com a sanção do Iya mi. Eles sustentam a própria base sobre a qual a sociedade se baseia, mas geralmente operam nos bastidores. Isso traz à tona noções de poderes visíveis e invisíveis, ambos inter-relacionados e interdependentes na política iorubá.

#### A Sociedade Ogboni de Anciãos

Dois tipos de fraternidades Ogboni operam hoje em Iorubalândia, a fraternidade aborígene Ogboni (AOF) e as fraternidades Ogboni reformadas (ROF). O aborígene Ogboni existia principalmente como uma organização política para a manutenção da lei e da ordem na sociedade. Eles resolveram disputas civis e casos criminais, fizeram reis e controlaram reis déspotas (Awolalu et al. 1979). A AOF propiciou ile (Terra) como uma deusa, acreditando ser a mais antiga das três forças elementares: Terra, água e céu (Simpson 1980). A Terra é interpretada como feminina porque é a fonte da vida,

e para ela toda a vida retornaria. É, portanto, o útero e a tumba de todos os humanos (Opefeyitimi 1994). Além disso, os símbolos do grupo manifestam um forte apelo aos princípios femininos. O edan, duas figuras de bronze de um homem e uma mulher unidas por uma corrente de ferro no topo, são percebidas como uma figura que representa habilidades de procriação e velhice. Os membros são tratados como omo iya (irmãos), o que significa que o relacionamento entre eles é tão próximo quanto o dos membros da mesma família. Suas saudações incluem a frase omu iya dun (o leite materno da mãe é doce), significando que os membros são unidos por compartilhar os mesmos seios simbólicos, assim como acontece com os irmãos. A associação inclui mulheres e homens, e é restrita a alguns indivíduos que se distinguiram em suas profissões e provaram ser pessoas de alta integridade e julgamento maduro (Lawal 1995). Em localização e atividades, a AOF foi, no entanto, limitada a Iorubalândia. Atualmente, no entanto, as filiais da AOF podem ser encontradas em diferentes locais em todo o mundo, incluindo Londres e Europa. Os membros femininos do grupo incluíam Erelu, Yeyelafe, Iyabese, Iyabiye e Iyalaje.

No início do cristianismo e do governo civil ocidental, os poderes concedidos à AOF foram em grande parte erodidos. Em 1914, o reverendo Thomas Jacobson Ogunbiyi, um sacerdote anglicano, incorporou a Fraternidade Reformada Ogboni. Foi fundado com o objetivo de misturar alguns elementos do cristianismo com o aborígene Ogboni existente, e isso resultou em uma reinterpretação de antigos dogmas e símbolos do grupo.<sup>52</sup> Além disso, o forte sabor das lojas maçônicas européias introduzidas na Nigéria por alguns cidadãos britânicos não pode ser negado. O ROF pode ser encontrado em qualquer lugar onde o povo Iorubá viva; digno de nota também é a adesão de pessoas não iorubás que são vastas no conhecimento da religião iorubá na ROF.

---

<sup>52</sup> Por exemplo, as figuras de Edan passaram a ser vistas como representando Adão e Eva da história bíblica da criação.



Filiais da ROF podem ser encontradas em Kano, Kaduna, Nsukka, Otukpo, Enugu, Onitsha, Benin, Calabar, Ilorin, Porthacourt, Camarões, Londres e em toda a Iorubalândia. Um número considerável de membros fora da Iorubalândia são imigrantes iorubás, embora alguns membros não iorubás também possam ser identificados. Uma mulher com menos de quarenta anos não pode ser iniciada na fraternidade. Espera-se que cada cômico (Iledi) tenha uma média de trinta e quatro membros, sendo vinte e nove oficiais e sete dos oficiais são mulheres.

Os papéis das mulheres e a participação nesses grupos secretos são de grande importância para qualquer consideração de poder e relações de gênero na religião iorubá. As noções que permeiam os princípios femininos nos grupos também não devem ser ignoradas, especialmente porque estão interligadas com a cosmologia iorubá registrada no corpus de Ifá. As mulheres desempenham papéis concretos e importantes no espaço visível e invisível do poder, mas com certeza, este é mais o espaço invisível, que está localizado muitas vezes nos grupos secretos. Os métodos de atuação dentro desses grupos reforçam noções de complementaridade de gênero e relações de poder. A cooperação e a harmonia estão acima da competição, opressão e dominação, porque o bem-estar do indivíduo depende e está embutido no bem-estar comunal.

Em conclusão, examinamos o papel das mulheres e as relações de gênero em vários aspectos da tradição religiosa indígena iorubá. Demonstramos a partir de nossa descrição e interpretação que em áreas como rituais, adivinhação e conhecimento sagrado, onde muitas vezes se assume que os homens desempenham papéis centrais e as mulheres são marginalizadas, a verdade é que as mulheres iorubás desempenham papéis significativos na abordagem da transcendência e do sagrado. Há um processo contínuo de negociação de papéis de gênero e relações de poder dentro da religião, especialmente no espaço ritual. O status elevado das mulheres no setor religioso não é explicitamente replicado

no âmbito social devido à existência dos planos de poder visíveis e invisíveis. No plano visível do poder, as mulheres são sempre representadas por representantes ou pela prevalência de princípios femininos. A formação de um coletivo pelas mulheres por meio da solidariedade de grupo também é fundamental para seus papéis no plano visível do poder. O plano invisível do poder está sob a custódia das mulheres e serve como a base sobre a qual repousa o plano visível do poder. Que as mulheres controlam a base ritual da vida iorubá fica claro nas injunções dos textos orais iorubás, onde são preservados os registros das experiências cósmicas do povo. Embora invisível, esse poder é real e extremamente potente. Há uma estrutura de gênero dinâmica na tradição religiosa iorubá, que busca promover a incorporação de princípios masculinos e femininos nos empreendimentos da vida, como este capítulo ilustra claramente. Consequentemente, podemos postular que os papéis das mulheres na religião iorubá são importantes e sujeitos a princípios dinâmicos.

## Conclusão

Nos capítulos anteriores, examinamos a interação de gênero e relações de poder na esfera religiosa iorubá e a implicação dessa interação para os papéis das mulheres nas tradições indígenas e cristãs iorubás. Observamos que a concepção iorubá de gênero influencia e, por sua vez, é influenciada pela configuração de poder no recinto religioso iorubá, mas também estende essas influências a outros setores das experiências de vida das pessoas, incluindo política e economia. A influência das construções de gênero em e através de paradigmas religiosos é ressaltada pela religiosidade generalizada dos iorubás, em que a religião constitui a base de todas as práticas na política iorubá.

A cultura surge como o fenômeno crítico em nossa investigação das relações de gênero e poder nas tradições religiosas iorubás. De fato, em alguns

casos, a cultura e a religião iorubá são fundidas. A implicação disso é que os paradigmas religiosos têm um efeito profundo no plano social na terra iorubá. Para apreciar e avaliar as relações de gênero e poder na sociedade iorubá, então, a religião seria o ponto apropriado para começar. Conclui-se, portanto, que os paradigmas culturais devem ser empregados como veículos de expressão religiosa, e isso tem implicações significativas no âmbito social. Alguns desses paradigmas culturais incluem relações de gênero complementares, cosmologia como base para a construção de gênero, categorizações binárias, multiplicidade e fluidez de construções de gênero, ritual como uma via de empoderamento para as mulheres e uma reconcepção de poder.

No capítulo 1, examinamos algumas informações básicas sobre a visão de mundo e o sistema de pensamento iorubá e como as noções de dualidade, integração e harmonia são elevadas acima das considerações de competição e individualidade. Defendemos a preferência iorubá pela cooperação e complementaridade nas relações de gênero e poder mas não para igualdade e paridade. Além disso, destacou-se a necessidade de uma reconceituação das ferramentas empregadas na análise das relações de gênero e poder no contexto iorubá. Um exemplo disso é a necessidade de conceber o poder como visível, formal e estrutural, mas também invisível, informal e não estrutural. Assim, uma consideração das relações de gênero e poder entre os iorubás deve necessariamente levar a sério o encontro dialético entre os cenários óbvios e ocultos, especialmente no âmbito religioso.

O Capítulo 2 explorou o papel e o status das mulheres na cultura e sociedade indígena iorubá, no passado e no presente. As construções de gênero na sociedade indígena iorubá durante o período de contato pré-colonial eram fluidas, culturais e, às vezes, vinculadas ao contexto. Uma aparente tensão pode ser percebida nas negociações contínuas envolvidas nas relações de poder entre homens e mulheres na política iorubá, refletidas nos exemplos dados do plano

social e em gêneros de narrativas orais iorubás. Além disso, noções de interdependência, harmonia e vida comunal orientam as pessoas na atribuição de papéis e responsabilidades na sociedade iorubá.

No capítulo 3, investigamos as complexidades que atendem aos papéis e status das mulheres na tradição cristã iorubá e como as mulheres iorubás alteraram significativamente as construções de gênero na tradição cristã. As mulheres manifestam sua preferência pela formação de grupos e identidades coletivas, que utilizam como pontos de partida para o empoderamento. A formação de grupos tem ajudado as mulheres na tradição cristã iorubá a fazer mudanças significativas nas relações de gênero e poder em comparação com o que foi obtido no advento do cristianismo na terra iorubá. J.D.Y. A teoria de Peel (2000) de que os homens iorubás se converteram em grande número ao cristianismo em seu início, enquanto as mulheres iorubás mantiveram a religião indígena, poderia explicar o período inicial durante o qual o patriarcado não foi contestado. Mas com a crescente conversão das mulheres ao cristianismo, a mudança era inevitável, especialmente porque essas mulheres eram participantes ativas e às vezes líderes na religião indígena. Compreensivelmente, as mulheres iorubás buscaram transformar o papel subordinado prescrito para as mulheres no cristianismo. As mulheres fizeram isso diretamente, fundando igrejas, e indiretamente, criando cenários alternativos de empoderamento. No que diz respeito ao sangue menstrual, as regras proibitivas sobre sua impureza e a necessidade de excluir as mulheres do espaço sagrado durante a menstruação são atualmente atenuadas devido aos papéis de liderança das mulheres na tradição cristã iorubá.

Questões de formação de identidade nas relações de gênero e poder entre os iorubás chamaram nossa atenção no capítulo 4. Como observado, a influência do mito na construção da identidade e, por implicação, nas relações de gênero e poder não pode ser exageradamente enfatizada. O mito fornece o arquétipo para



estratificações sociais na política iorubá. As estipulações embutidas na cosmologia iorubá produzem influências diretas na concepção das pessoas de si mesmo, gênero e relações de poder. Cada aspecto da vida iorubá tem um tom de religião; portanto, a cosmologia iorubá constitui o ponto de referência último para a percepção das pessoas sobre as relações interpessoais. As construções de gênero derivam dessa referência última, que na maioria das vezes constitui um aspecto integral da identidade coletiva das pessoas. Isso ressalta a importância dos mitos como ferramentas para a produção de arquétipos por meio dos quais as pessoas constroem a identidade. As relações de gênero e poder iorubás, portanto, derivam da cosmologia do povo e formam uma parte importante de sua identidade. Qualquer que seja a inclinação religiosa que a pessoa iorubá subscreva, a influência da cosmologia iorubá continua a ser de influência generalizada. Um dos conceitos enraizados na cosmologia iorubá que teve profundas implicações para nossas investigações neste trabalho é a categorização binária. O sistema de pensamento iorubá assume um oposto para cada fenômeno, e isso se reflete na filosofia e na linguagem do povo. Além disso, a categorização binária explica a preferência iorubá por relações complementares de gênero e poder.

Nosso foco no capítulo 5 foi sobre os papéis das mulheres nos rituais e a proposição desses papéis para o status das mulheres no plano social. Examinamos os papéis desempenhados por mulheres iorubás em ritos de passagem, festivais e cerimônias, medicina e cura, adivinhação, conhecimento sagrado e possessão de espíritos. Observou-se que as configurações rituais fornecem avenidas de empoderamento para as mulheres com conotações salientes para elevação social. Novamente, as múltiplas concepções de poder como visível e invisível reforçam nossas descobertas de que poder, influência e autoridade não precisam ser limitados ao visível e cognitivo. O cenário ritual constitui um local convincente para o empoderamento das mulheres nas

tradições religiosas iorubás. Isso vale tanto para o cristianismo quanto para as religiões indígenas, principalmente porque o ritual é concebido como o cenário de mediação entre o Ser Supremo (Deus) e os humanos. Mas enquanto a tradição cristã assumia que Deus é masculino e só poderia ser representado por homens, a mulher iorubá sustentava que homens e mulheres poderiam representar adequadamente o Ser Supremo. Além disso, a mulher iorubá desafiou o Deus predominantemente masculino do cristianismo, mostrando que o Ser Supremo exibe qualidades femininas e masculinas, como é evidente em canções e orações. Isso é ressaltado pela fluidez da construção de gênero entre as pessoas.

Conclusivamente, podemos afirmar que as mulheres na cultura e religião iorubá são guardiãs do conhecimento sagrado, que se traduz em poder, cujo apoio é crucial para qualquer empreendimento bem-sucedido entre o povo. As mulheres regulam e mantêm setores da vida iorubá por meio desse conhecimento sagrado, mas esse conhecimento e poder não são formais ou visíveis. Alguns afirmaram que esse conhecimento e poder sagrados não são racionais, porque não é possível analisá-los por métodos científicos. Seria errado, no entanto, classificar esse poder como irracional ou mesmo não-racional; a verdade é que ela não precisa ser descrita nesses termos. A potência desse poder entre os iorubás continua sendo a única evidência necessária de que é de fato o poder que é potente e resistente a influências estrangeiras. O poder como concebido neste trabalho tem influência significativa nas noções de empoderamento das mulheres em outros setores da vida iorubá. Por exemplo, as tentativas das mulheres iorubás de alcançar o poder político nos tempos contemporâneos não podem ser descritas como desesperadas ou abertamente assertivas; isso poderia ser um subproduto da concepção de que o poder não se limita ao que é formal e visível? Tendo em vista a estreita ligação entre a maternidade e a sociedade das mulheres

poderosas, não seria plausível sugerir que as mulheres não assumem o desempoderamento porque não estão no controle do poder formal e visível? Vale a pena buscar respostas a essas perguntas, pois podem fornecer ferramentas valiosas para entender a mulher iorubá e as relações de poder, especificamente para grupos que professam o empoderamento das mulheres como foco na Nigéria.

Os importantes papéis das mulheres como depositárias, registradoras e sustentadoras da religião na sociedade iorubá também vêm à tona em nossa presente investigação. Até recentemente, a religião iorubá era amplamente dependente de textos orais transmitidos oralmente de uma geração para outra. As mulheres são guardiãs desses textos orais, e isso lhes confere poder. Esta posição privilegiada é ainda mais reforçada porque as práticas diárias das tradições religiosas iorubás repousam também sobre as mulheres. Assim, as mulheres iorubás moldam as tradições religiosas, sejam elas indígenas ou cristãs. As dinâmicas envolvidas nas relações de gênero e poder no cristianismo iorubá revelam a possibilidade de que as mulheres continuem a moldar essas tradições religiosas de maneira significativa.

As investigações de mulheres em qualquer setor da vida iorubá devem levar a dimensão religiosa a sério porque a religião permeia a visão de mundo das pessoas. A mistura entre religião e cultura iorubá também deve ser considerada crucial para a compreensão da mulher iorubá. Uma vez apreciadas essas duas questões, seriam minimizadas instâncias de subjetividade e imposição de paradigmas. Vale ressaltar, no entanto, que com a cultura iorubá, o essencialismo é desaconselhável; qualquer esforço para retornar à cultura iorubá como era há um século seria inútil. Mas, apesar disso, certos aspectos da cultura iorubá permanecem resilientes à mudança e integram a identidade do povo. Esforços devem ser feitos por estudiosos e ativistas nos setores econômico, político, médico e social para valorizar as dimensões culturais e religiosas ao

lidar com a mulher iorubá. A atenção a esse aspecto essencial da cultura iorubá tem grande potencial para influenciar o sucesso relativo de qualquer projeto iniciado entre o povo iorubá.

Concluindo, as relações de gênero e poder entre os iorubás são marcadas pela multiplicidade e fluidez, o que exige um processo de negociação constante. Embora certas características sejam assumidas para o macho e outras para a fêmea, tais atribuições não são rígidas. Além disso, o gênero não é o único parâmetro para identidades sociais entre os iorubás; a antiguidade e as realizações pessoais na sociedade também desempenham papéis importantes na construção da identidade. Multiplicidade parece ser a palavra de ordem para todos que buscam compreender as relações de gênero e poder iorubás.

#### NOTAS:

1. Ver também, R.A. Olaniyan & Akinjogbin I.A. (1992). O berço de uma raça. Porthacourt: Publicações Sunray.

2. S. Freud (1925). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. Edição Standard, Londres: Hogarth Press.

3. Osun Osogbo Brochure, 1991, publicado por Osogbo Cultural Heritage Council, p. 2

4. ASE, uma publicação da The Ibile Faith Society, publicada na Alemanha, vol. 3, No. 6, dezembro de 1999.

5. Outra versão da origem do Rio Otin está registrada em U. Beier (1980) Iorubá Myths. Cambridge: Cambridge University Pressione, p. 46

6. Entrevista com Oba Abdulwahab Oyewale Oyetoro, rei da cidade de Ira, Estado de Kwara, Nigéria em 27 de abril de 2000.

7. Entrevista com Susan Wenger (Adunni Oloosa) em sua estrada em Ibokun, residência em Osogbo, em 27 de abril de 1994.

8. Entrevista com Oba Iyiola Matanmi III, o Ataoja (rei) de Osogbo, Estado de Osun, Nigéria em 17 de maio de 1995.

9. Entrevista com Babalawo (sacerdote Ifa) Ifasola Onifade do Escritório Central de Planejamento Econômico, Gabinete do Governador, Osogbo em 14 de junho de 1999.

10. Oogun pode se referir a magia ou medicina, mas muitas vezes é usado para designar uma combinação de ambos, já que os dois estão entrelaçados entre os iorubás.

11. U. Beier (1980) *Iorubá Myths*. Cambridge: Cambridge University Press, p. xiii.

12. Entrevista com Oba Abdulwahab Oyewale Oyetoro, Rei da Cidade de Ira, Estado de Kwara, Nigéria, em 27 de abril de 2000.

13. Significa "pai e mãe mais poderosos, que estão atrás apenas das divindades."

14. Entrevista com a Chefe (Sra.) Abebi Kila, em sua residência em Egbe-Idi, Ilesa, Estado de Osun, Nigéria em 18 de abril de 1994.

15. Entrevista com a Sra. Olufunmilayo Momoh-Fabiyi na Sede Federal de Cooperação de Rádio, Ibadan, em 16 de junho de 1994.

Em Ikole-Ekiti, o regente e o novo rei estão proibidos de se verem sempre, enquanto em Akure, o novo rei e o regente podem se encontrar e trocar presentes.

## Capítulo 5

1. Ver Karin Barber (1991). *Eu poderia falar até amanhã* Londres: Edinburgh University Press para mais detalhes sobre a “lamentação da noiva” entre os iorubás.

2. Suas esposas são mulheres casadas em seu complexo natal. Essa é uma das dinâmicas de construção de gênero e relações de poder entre os iorubás. Para uma discussão mais aprofundada sobre isso, ver O. Oyewumi (1999), *The Invention of Women*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

3. Realizei este ritual para a esposa casada na família Olajubu depois de mim, em 1994.

4. Entrevista com Babalawo Ifasola Onifade, coordenador do HATAF nator, Osogbo, Estado de Osun Nigéria.

5. Entrevista com Pa Bamidele Ogundele em sua residência Offa em 19 de maio de 1995 no estado de Kwara, Nigéria. Ele é um Oloola e, portanto, realiza a circuncisão masculina e feminina regularmente.

6. Existem vários graus de circuncisão feminina, mas todos são colocados dentro da faixa de mutilação genital. Estes incluem clitoridectomia e infibulações.

7. Esta declaração refere-se aos privilégios que as esposas gozam em seus lares conjugais, incluindo os direitos conjugais, dos quais a viúva não pode mais usufruir.

8. Testemunhei e participei desta cerimônia em Osogbo, Estado de Osun, Nigéria, em 20 de abril de 2000.

9. Gbemu é uma área em Osogbo. Ele marcou o limite da cidade antes de expansões recentes.



10. Entrevista com Doyin Olosun-Faniyi em sua residência em Osogbo em 14 de abril de 1994.

11. Exigências de virgindade para donzelas devotas parecem baseadas na suposição de que o sexo pode contaminar e obstruir o fluxo de energia da deusa. Isso é um paradoxo, pois a procriação, que é muito valorizada pelas pessoas, exige o ato sexual.

12. Entrevista com o professor Oludare Olajubu, professor de estudos iorubás (aposentado).

13. A implicação dessa submissão explica por que a possessão de espíritos é percebida como um caminho para empoderamento e resistência às estruturas patriarcais estabelecidas.

14. Vídeo cassete, “Obatala em Louvor” produzido pelo Sacerdote Chefe Ifayemi Elebuibon. Documentário que retrata o culto de Obatala em Iorubalândia, 2000.

15. Para uma discussão completa da adivinhação de Ifá, veja W. Abimbola (1975) “Sixteen Great Poems of Ifa”. UNESCO.

16. Entrevista com o sumo sacerdote Ifayemi Elebuibon em sua residência Osogbo em 20 de abril de 1994.

17. Os primeiros doze capítulos de Eerindinlogun são Okaran, Ejioko, Ogbeyonu, Irosun, Ose, Obara, Odi, Ejiogbe, Otua Oriko, Ofun, Owonrin e Ejila Asebora.

18. Ver, J. Hoch-Smith et al. (ed.). (1979). Mulheres no Ritual e Papéis Simbólicos. Nova York: Plenum Press.

19. Yeri e Gele referem-se a um cachecol e uma saia, que acabaram ficando vermelhos com a cor do sangue das vítimas mortas por ela.

20. Isso era para beber sangue humano na reunião das feiticeiras.

21. Um ferro em forma de agulha de injeção. É para sugar sangue de vítimas humanas sem matar a pessoa.

22. Uma lâmpada nativa (Atupa) cujo combustível é o sangue humano.

23. Informação da Sra. Sade Fadipe, de Ogbomoso, registrada em fita de vídeo.

24. Por exemplo, as figuras de Edan passaram a ser vistas como representando Adão e Eva da história bíblica da criação.

### **Pendentes**

## Referências

Já deixei o título “conclusão” configurado para depois só formatar o sumário automaticamente pelo documento word, por favor, não alterar