

Género y religiones: origen africano y neo-pentecostalismo en Brasil

Gender and religion: African origin and neo-pentecostalism in Brazil

Paulo Cezar Borges Martins^{1*} <http://orcid.org/0000-0001-8483-1458>

¹ Universidad del Estado de Bahía (UNEB), Campus XV, Valencia.

* Autor para correspondencia: profpaulocezar@gmail.com

RESUMEN

La presente discusión intentó dirigir su foco hacia la cuestión de género en las religiones populares en Brasil, persiguiendo el objetivo de entender la especificidad de la constitución de las relaciones de género en el candomblé y en el neo-pentecostalismo. Tal desiderata solamente comprenderá ese objeto de estudio sobre la condición de buscar y dar cuenta también de la carga de significados traídos por la dimensión económica de esas relaciones sociales, ya que las creencias aquí presentadas reúnen a personas pobres en su mayoría.

Palabras clave: candomblé, neo-pentecostalismo, pobreza, relaciones de género.

ABSTRACT

The present discussion tried to direct its focus to the question of gender in popular religions in Brazil, pursuing the objective of undersatanding the specificity of the constitution of gender relations in Candomblé and neo-Pentecostalism. Such a desire will only understand that object of study on the condition of seeking to account also for the burden of meanings brought by the economic dimension of these social relationships, since the beliefs presented here gather mostly poor people.

Keywords: *candomblé, neo-pentecostalism, poverty, gender relations.*

Recibido: 1/2/2021

Aceptado: 1/6/2021

INTRODUCCIÓN

Enseñan los Mestres de las Ciencias Sociales, entre ellos Jack David Eller (2018) que, en el desenvolvimiento de sus análisis de las culturas, la antropología centra sus estudios en algunas áreas cruciales, presentes en todas las culturas, de las cuales destaco los dominios de la economía, política e religión.

La presente discusión intentó dirigir su foco para la cuestión de género en las religiones populares en Brasil, pero tal desiderata solamente comprenderá ese objeto de estudio sobre la condición de buscar dar cuenta también de la carga de significados traídos por la dimensión económica de esas relaciones sociales, ya que las creencias aquí presentadas reúnen personas pobres en su mayoría.

En esa tonada, persiguiendo el objetivo de entender la especificidad de la constitución de las relaciones de género en el candomblé y en el neo-pentecostalismo en Brasil, traigo a la luz algunos datos estadísticos, comenzando por la demografía que apunta la distribución de la población por sexo en Brasil, donde las mujeres son el 51,6 % del total; no obstante, en la política nacional, se constata que ellas ocupan apenas un poco más del 10 % del número de diputados federales; ya en el ítem remuneración de la fuerza de trabajo, la agencia oficial (IBGE) muestra que el valor de los salarios de ellas corresponde al 79,5 % de los recibidos por los hombres.

Por otro lado, las cifras levantadas sobre la afiliación denominacional evangélica, todavía de acuerdo con el IBGE, son de 23,5 millones de mujeres y 18,7 millones de hombres. Es relevante señalar que las mayores membresías de las iglesias son las de la pentecostal tradicional Asamblea de Dios- AD, con 8,5 millones de fieles, y de la neo-pentecostal Iglesia Universal del Reino de Dios-IURD, con 5,2 millones. A su vez, Umbanda recibe nítida influencia del kardedecismo, de donde derivó, y tiene la característica de culto a las entidades desencarnadas, espíritus; mientras que Candomblé tiene influencia animista, tributa a los orishas, particulares fuerzas de la naturaleza y, de acuerdo con datos del censo oficial, reúnen apenas el 0,3 % de la población. Pero aquí cabe una observación ya explorada en la literatura y que pudo confirmarse en una pesquisa emprendida en la ciudad de Brumado en Bahía (Martins, 2018): los auto-

declarantes evitan informar su pertenencia religiosa al candomblé, prefiriendo presentarse como católicos. En aquella ciudad hay apenas 84 umbandistas y candomblecistas,¹ número que no se sustenta cuando se constató la existencia de 8 *terreiros*² en pleno funcionamiento; esto sin contar los centros de Umbanda que, como es sabido, son mucho más numerosos. Importante subrayar que los datos en aprecio son insignificantes para una población total de 69.473 habitantes, de los cuales 50.869 informaron ser católicos.

En relación a lo expresado y con base en la literatura y en las observaciones empíricas, nos preguntamos: ¿hasta qué punto es posible saber si las mujeres son protagonistas o simples actores secundarios en el Candomblé y en Umbanda, de un lado, y en el neo-pentecostalismo, de otro?

RELIGIONES DE ORIGEN AFRICANO: UMBANDA Y CANDOMBLÉ

Existiendo un vasto conjunto de religiones de origen africano en Brasil, no es posible tratar de todas ellas en la presente exposición, por tal motivo optamos por enfocar aquí apenas las dos que congregan el mayor número de adeptos, la Umbanda y el Candomblé.

Este rasgo identificador de las confesiones de origen africano consiste en la creencia de la incorporación de las divinidades en sus hijos e hijas de santo (Silva, 2005). Mucho ya se escribió sobre ese fenómeno, una de las descripciones más interesantes es la realizada en el libro *El Secreto de la Macumba*³ (Luz y Lapassade, 1972), muy probablemente enriquecida por relatos elaborados a partir de la observación empírica y por reminiscencias existentes del período de la esclavitud.

A su vez, el grande estudioso Roger Bastide, deteniéndose en el trance de la religión de origen africana, entendió que sus «dioses no viven sino en la medida en que se encarnan» (Bastide, 1971, p. 516).

El itinerario que conduce a las personas a adherirse al candomblé es objeto casi inexistente en la literatura, tal vez por ser considerada una cuestión menor. En las pesquisas de campo en los ilé, a las madrinas y padrinos-de-santo, estos relatan que se llega al terreiro por el amor o por el dolor, siendo más frecuente los casos de aquellos que demandan, en las casas de culto, suplican a los

orishas alivio para sus sufrimientos. Recientemente, las actividades de cura eran criminalizadas, hoy, con todo, ganaron el *status* de prácticas complementares de la medicina. Este tema, sin embargo, fue examinado más detalladamente en otra pesquisa (Martins, 2016), cuyas implicaciones desviarían el rumbo de la presente exposición. Sobre el ingreso de nuevos adeptos, nunca existió ni existe proselitismo en los barracones, como son popularmente conocidos los templos candomblecistas, dicho claramente nadie recibirá invitación para integrar determinada comunidad religiosa o familia de santo, por más que allí su presencia sea constante, así pueda haber sido beneficiado en su postulación de cura. La invitación parte del Orisha, aunque no exclusivamente, y una persona del público es poseída por el santo que es una manifestación de agitación corporal, inicial, grosera, asociada a la inconsciencia, señalando la susceptibilidad a la incorporación, incluso si en aquel momento se desconozca la entidad que es *dueña de la cabeza* de aquel extraño.

Creyendo exhausta la breve caracterización de ese importante culto de origen africano, doy secuencia a la exposición entrando en la temática de este artículo, voy a traer, ahora la colación el aspecto puesto en destaque por el grande investigador bahiano Edson Carneiro en su contribución pionera sobre la dominación femenina en el Candomblé. Según su bien fundamentada escrita, «el candomblé fue, nítidamente, un oficio de mujer» (Carneiro, 1976, p. 128). Para aquel estudioso, ese prejuicio femenino se debió a la multiplicación de actividades típicas desempeñadas por ellas, en la línea de la división sexual del trabajo como cocinar, decorar la casa, entre otros deberes domésticos a los que las mujeres responden en la sociedad envolvente. No obstante, en la época de su pesquisa, publicada en 1948, ya se percibía en los 67 registros de una asociación de *terreiros* de los que 37 eran dirigidos por padrinos de santo y 30 por madrinan de santo, o sea, comenzaban los hombres a despuntar al frente de las casas de ese culto. Con esa presencia, se inició un cierto relajamiento en las prácticas religiosas, en relación a la formación de los padrinos, que conforme relata el eminente autor, era improvisada, no siguiendo el mismo rigor observado en el caso de las madrinan.

Una década antes de Carneiro, se emprendió la pesquisa titulada *La Ciudad de las Mujeres*, por Ruth Landes, realizada a finales de la década de 1930, en Salvador- Bahía. En esta, sobresalió una de las más importantes conclusiones de la autora respecto a la especial preponderancia femenina en ese aspecto de la religiosidad africana, llamando la atención para lo siguiente:

ningún hombre derecho dejará que un dios lo cabalgue, a menos que no se importe de perder su virilidad. Aquí es que está el *busilis*, algunos hombres se dejan cabalgar y se tornan Sacerdotes al lado de las mujeres, pero se sabe que son homosexuales. En los templos, visten sayas y copian los modos de las mujeres e danzan como las mujeres. A veces tienen mejor apariencia que ellas. (Landes, 2002, pp. 76-77)

Prosiguiendo, aquella autora norteamericana agregó que, en el candomblé, las mujeres prácticamente tienen todo. Ella todavía percibió que, en los templos ortodoxos, no es permitido siquiera hospedar a los hombres. (Landes, 2002)

Mientras tanto, al contrario de lo que hasta aquí pueda parecer, las relaciones de género entre las personas que componen las casas de candomblé no se acomodan a una simple lectura binaria de hombre-macho y mujer-hembra, en la medida en que, en primer lugar, las identidades sexuales encontradas en aquel contexto son múltiples e informadas, simultáneamente, por dos determinaciones, siendo una aquella asociada a la condición de hacer parte del pueblo-de-santo y otra decurrente de la pertenencia a un dato estrato en la sociedad. Y, en segundo lugar, el candomblé muy probablemente es la única religión que acepta, sin restricciones, el ingreso de homoafectivos. Hechas esas consideraciones, se hace indispensable visitar las conclusiones de una pesquisa realizada en *terreiros* de las ciudades de Rio de Janeiro y Salvador, que propone, a partir de entrevistas y observaciones realizadas en el desenvolvimiento del trabajo de campo, un esquema de organización del material recogido, buscando dar cuenta de la clasificación de la sexualidad, que podría ser resumido de la siguiente manera:

hombre ('hombre que gusta de mujer'; 'hombre mismo'); *adé/adé fontó* ('hombre que gusta de hombre'; 'venado', '*bicha*' y todavía 'viciado'); y *monokó/mona do aló* ('mujer que gusta de mujer'; '*zapatón*'; 'viciada'). (Teixeira, 2000, pág.199)

Existe el texto periodístico, en este caso el periódico bahiano Alabama, edición de 29/10/1870, noticiando la presencia de homoafectivos en el candomblé, allí apuntados como *afeminados*. Del rescate de esa discusión, se ocupó el profesor Jocélio Teles dos Santos que, además de ese material de prensa, retrocedió en el tiempo hasta inicio de aquel siglo, para traer a la luz, con

base en los documentos de la represión policial en los *terreiros*, la existencia en ellos de homosexuales. En ese trabajo, él revisitó críticamente el argumento de Nina Rodrigues,⁵ según el cual una confirmación de la bisexualidad y androginia en el culto podría ser apuntada en el uso de sayas para orishas masculinos y femeninos (Santos, 2014). No se trata, pues, de algo novedoso.

El antropólogo Luiz Mott diserta que esa modalidad de culto afro-brasileño no interfiere en la vida sexual de sus adeptos, a pesar de algunos elementos que pueden connotar esa inclinación homoafectiva, como el uso de objetos y colores asociados a una femineidad reprimida, al lado del culto a los orishas íconos de esa orientación sexual, a ejemplo de *Logun-Edé* y *Oxumaré*, por ende sin ostentar el discurso sobre la libre orientación sexual de los individuos; como resultado de esos factores, en su opinión, «el homosexualismo continua siendo, en el candomblé, el amor que no se atreve a decir su nombre». (Mott, 2016, s/p)

Una interpretación que avanza en la comprensión de la complejidad del papel femenino en el candomblé consta en la investigación «La Búsqueda de África en el Candomblé: tradición y poder en Brasil», efectuada por la antropóloga Stefania Capone (2009), profesora de Paris X-Nanterre, para quien la fuerte creencia en las intervenciones de *Exu* y de la *Pombagira* son estratégicas para el ejercicio de «una crítica directa de las relaciones de poder existentes en el grupo de culto o en el grupo familiar». (p. 32).

Pero, ¿quiénes son *Exu* y *Pombagira*? *Exu* es el orisha adorado en el candomblé. En una primera aproximación, él es apuntado como un intermediario entre el *Orun* y el *Aiyê*.⁴

pertenece a la categoría de los *tricksters*, que designa personas, divinidades o seres místicos que generalmente cuestionan, invierten o rompen reglas y comportamientos. Por eso, *Exu* es también visto como tramposo, bromista, listo o travieso. Está considerado como el señor de los procesos de fertilidad y adorado sobre la forma de un falo erecto, en altares públicos localizados en la entrada de las casas, en los mercados y en las encrucijadas. (Silva, 2015, pp. 23-24)

A su vez, la *Pombagira* es la entidad adorada en la Umbanda y corresponde a los espíritus de las tinieblas, ella sería:

la versión femenina de *Exu*, asociada al estereotipo de la prostituta, ‘de la mujer de la calle’, que se viste con ropas escandalosas, exhibe actitudes obscenas, lenguaje vulgar y gestos libertinos. (Silva, 2005, p. 123)

Su presencia es invocada en los rituales para orientar a los fieles y solucionarles problemas afectivos, amorosos y sexuales. Retomando el trayecto andado por la citada académica francesa, Capone:

la alianza de las mujeres con los *exus-* y principalmente con las *pombas-giras-* invierte la posición sumisa vivida en lo cotidiano e impone, en el habla de los espíritus, la voluntad de las mujeres a los hombres. La autoridad espiritual, opuesta a la autoridad masculina, lleva a una redefinición de los papeles en la pareja. (Capone, 2009, p.192)

En esa conformidad, la profesora aportó esa relación con las entidades en cuestión la cual contribuye para que las mujeres enfrenten la violencia y traición de sus compañeros, haciéndose presente para darles protección y castigar a los ofensores, o lo que los empuja para la aceptación de tales seres del mundo espiritual, siendo importante, por otro lado, agregar que, siendo una religión de gente muy pobre, conforme a la observación del profesor Reginaldo Prandi (1991), referida alianza trae en provecho de las mujeres la posibilidad de ganancias sustanciales con la prestación de consultas, pasando a colocarlas en posición de incontestable superioridad económica frente a los maridos y compañeros. La figura de la *Pombagira*, como no podría dejar de ser:

es la propia negación del modelo femenino dominante en la sociedad brasileña: ella es la prostituta, la mujer de la vida, y no se define de manera complementar a los hombres. *Pombagira* abandona al marido, mata a los hijos, usa a los hombres para su placer. Su sexualidad no está al servicio de la reproducción: ella niega, por tanto, el papel ideal de la mujer. (Capone, 2009, p. 212)

En el candomblé, esa misma postura independentista enfrente de los hombres deja entrever la precariedad de los lazos maritales, casi nunca oficializados. En general, en las casas de las mujeres de santo, estas son las que están en la condición de proveedoras de la casa, mantenedoras de los hijos, no pocas veces frutos de más de un relacionamiento. La conexión con el orisha repele a la convivencia en situación de subordinación y prepondera sobre la figura del compañero. Son altivas e independientes, llegando a dispensar al compañero para que no se acomode al papel de ellas. Existe ahí una orientación particular en la organización del relacionamiento conyugal. Es de notarse que el sustento de esas mujeres pasa por el desempeño de un sin número de tareas consideradas humildes, en las casas más acaudaladas, al lado de otras actividades, como: bahianas de *acarajé*, lavanderas, cocineras, niñeras, mucamas, institutrices, empleadas domésticas temporales, vendedoras, entre tantas otras, en una trayectoria que remonta al tiempo de la esclavitud donde ellas, ofreciendo sus servicios y productos directamente a los consumidores en las calles de las grandes ciudades, eran las llamadas *negras con beneficios*, disfrutando de considerable autonomía enfrente de sus señores, con quien mantenían una relación muy diferente de las mujeres de las haciendas, propiedades de los señores rurales.

En el cotidiano de los candomblés es posible observar, en la condición de pesquisador de aquella religión, una cierta arrogancia de las *iyawós* en la danza del *siré*.⁵ Este comportamiento de las iniciadas fluye de la consciencia de la responsabilidad que tienen en el mantenimiento de una tradición que emigró de África en los sótanos de los *tumbeiros*, para llegar a los días actuales. Son cocineras, lavanderas, niñeras, sirvientas, empleadas domésticas, costureras, bahianas vendedoras de *acarajé*, auxiliares de enfermería, todas arcando con mucho sacrificio con los pesados encargos financieros del candomblé, donde una indumentaria de un orisha puede fácilmente ultrapasar los 5 mil reales. Mucho más por cuenta de los esfuerzos de esas mujeres humildes, comparado al de pocas mujeres iniciadas de clase media; los candomblés preservan la herencia de los ancestrales.

RELIGIÓN PENTECOSTAL

Esa religión tiene como característica principal la creencia en la manifestación contemporánea de los dueños del Espíritu Santo, siendo posible demarcar su inicio en una vieja iglesia metodista,

Azusa Street Mission, ciudad de Los Ángeles, California, Estados Unidos, en el año de 1906, donde aconteció el primer bautismo por el Espíritu Santo, demostrado por un niño negro de 9 años, que habló lenguas extrañas durante el culto. Ese evento se propagó por aquel país suscitando adherencias y críticas. Entre estas últimas, la prensa luego acusó el acontecimiento como «invasión de la cultura africana en la civilización yanqui» (Rolim, 1987, p. 22). El movimiento pentecostal asumió fuerte orientación antiliberal, encerrando su carácter interracial para dividirse en dos, acomodándose, así, a la división en verdaderas castas de aquella sociedad. Como resultado surgieron iglesias negras, contexto que adquirió como nombre The Church of God in Christ (COGIC), del obispo Mason, donde la predicación evangélica se hace incluyendo intensa participación en pro de las causas de los negros, como la lucha por los derechos civiles (Lincoln y Mamiya, 1993, pp. 224-225), lo que fue un trazo recurrente en la postura política de las organizaciones eclesiales de los negros norteamericanos.

En contra de ese activismo político, había también las iglesias blancas, pero las mismas estaban centradas apenas para la evangelización. Fue exactamente de esa segunda vertiente que vinieron los fundadores de los primeros núcleos de esa fe en Brasil: Luigi Francescon, creador de la Congregación Cristiana en Brasil (CCB), en el barrio de Brás, en la ciudad de São Paulo, en 1910; y los suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, fundadores de las Asambleas de Dios (AD), en Belém, en el año 1911.

Son trazos característicos presentados por los miembros de esa creencia: la lectura fundamentalista de las Escrituras; la exaltación del *shouting*, cuando el creyente incorpora al Espíritu Santo; el ejercicio de los dueños del Espíritu Santo, más frecuentemente el habla en lenguas extrañas o grosularia, la profecía y la cura; incesante trabajo proselitista, usualmente apoyado por el uso de los medios de comunicación electrónicos. La búsqueda de nuevas adhesiones es valorizada y estimulada, hasta porque el iniciado será más un *dizimista*, que engordará el tesoro de la iglesia.

Anoté en otro momento (Martins, 2004) la existencia de trazos de continuidad entre las religiones de origen africano y el pentecostalismo, consistiendo exactamente en la afinidad entre el trance/posesión en aquellas y el *shouting* en este y que precisamente esa vivencia de aquel estado alterado en los cultos *afro* como que había creado de cierta forma una aceptabilidad de la modalidad popular del cristianismo, por lo menos una sensación del experimentado, del conocido, de lo natural y cotidiano en materia de la devoción. La comprensión del excepcional

crecimiento del pentecostalismo pasa con seguridad por esa experimentación anterior del culto traído de África. No fue por acaso que la prensa norteamericana declaró el bautismo en el Espíritu Santo de invasión africana en el protestantismo blanco, como verificó el nostálgico profesor Francisco Cartaxo Rolim (1987).

Es posible, en un análisis de la trayectoria subsecuente de esa modalidad de fe, desde su instalación hasta los días de hoy, detectar sucesivas ondas, muy bien descritas por Ricardo Mariano (1999), comenzando con el pentecostalismo clásico de la CCB y AD, que va de 1910 a 1950; la segunda es el llamado *deuteropentecostalismo*, representado, principalmente, por el Evangelio Cuadrangular y Brasil para Cristo, iglesias que dan énfasis a la cura; la tercera es el neo-pentecostalismo, estadio en que pueden ser apuntadas a Iglesia Universal del Reino de Dios, el Dios Es Amor y, más recientemente, Internacional de la Gracia de Dios, Iglesia Mundial, *Sara Nossa Terra*, entre tantas otras, caracterizadas, principalmente, por la movilización para el combate al demonio, por la teología de la prosperidad y por el debilitamiento de los austeros costumbres que marcaron ese segmento religioso, desde el período de la implantación.

Es preciso alentar que ese combate al demonio da oportunidad para la persecución a los cultos afro-brasileiros, concretizado en invasiones de casas templos, vandalismo en los materiales objeto de culto, palizas e insultos de los practicantes del Candomblé y de la Umbanda, que pasan a ser satanizados. En el contexto de esa verdadera *yihad*, ya fue constatado que la tropa de choque de los neos pentecostales tiene en su frente combatientes armados *narcovarejistas*, que van a las comunidades y periferias para expulsar a los hijos de santo, prohibiendo los trajes blancos e imponiendo el silencio de los tambores, siempre en nombre de Jesús. Paradójicamente, ese movimiento comenzó con la propia policía. En un segundo momento, eso pasó como resultado también la conversión de algunos líderes dentro del sistema de prisiones, de donde parten las órdenes para la ejecución de los ataques. (Cunha, 2015)

Una cuarta onda pentecostal está consolidándose en el país, conforme se constata en lo cotidiano sea de los suburbios y periferias de las regiones metropolitanas, sea también de las ciudades del interior, consistiendo en la multiplicación acelerada de las llamadas iglesias de garaje. Solamente, de enero de 2010 a febrero de 2017, según datos de la Receta Federal, fueron registradas 67.951 pequeñas iglesias, de ellas 17.052 apenas en São Paulo (Martins, Nascimento, 2018). ¿Qué es necesario para colocar en funcionamiento esas micro organizaciones eclesiales? El espacio exiguo de un garaje de una propiedad residencial, 20 o 30 sillas de plástico, micrófono

y amplificador y la retórica apelativa de un predicador, auto titulado pastor, pero, en general, sin cualquier formación teológica, conociendo precariamente algunos versículos del Nuevo Testamento, inclusive porque sus discursos revelan un bajo dominio del vernáculo.

PENTECOSTALISMO Y RELACIONES DE GÉNERO

Datos del censo computaron 56 % de mujeres en las iglesias evangélicas. Hay un estudio de la profesora Maria das Dores Campos Machado, da UERJ, mostrando que ese porcentual supera el de 51 %, que es el de la representación femenina en la población como un todo, pero es inferior al de 59,7 %, relativo a la presencia de las mismas en el kardecismo (Machado, 2005). Aunque según la misma autora, el pentecostalismo, hasta mediados de la década de 1980, presentaba, entre sus características, la opresión femenina, al lado de la rigidez moral; apartamiento de la cultura brasileña, condenando el fútbol y el carnaval; el apoliticismo.

Persistiendo en la panorámica de los datos exhibidos por la profesora Machado, el perfil del pentecostal combina con bajos niveles de instrucción, abarcando los casos de alfabetización de adultos, antiguo primario y primer grado, con también bajos ingresos, de aproximadamente tres salarios mínimos. Esos datos sugieren que el reclutamiento pentecostal incide sobre el mismo estrato social de donde salen los cuadros del candomblé.

El papel de las mujeres, en la Asamblea de Dios, aquí traída a tono por su situación de célula fundadora del pentecostalismo brasileño, hasta 1930, sobre la predicación de dirigentes suecos, debajo del liderazgo del citado Gunnar Vingren y notablemente de su mujer Frida Vingren, puede ser resumido en la dedicación del marido de esta a la preparación de las mujeres para ser diaconisas. Todavía, en aquel año, ocurrió una convención de sus pastores en la ciudad de Natal-RN, evento que señaló la salida de los suecos y emergencia del liderazgo de brasileños en aquella iglesia. En aquel mismo encuentro en la capital potiguar, fue tomada una decisión de rechazo al pastorado femenino en la AD, contrariando la posición favorable de Vingren a las dirigentes femeninas. Posteriormente, en 1979, en una nueva Convención General, realizada en Porto Alegre, nuevamente fue rechazado el ministerio femenino. Después de eso, dos nuevas decisiones androcéntricas ocurrieron, siendo una en Vila Velha- ES, en el año de 1983 y la otra en Brasilia, en el año de 1999, en esta última, surgieron 3 votos favorables, *gotas de agua en un*

océano, de 2500 pastores contrarios al pastorado de las mujeres. Manteniéndose, en resumen, la misma rigidez. (Gomes, 2015)

De cualquier forma, recuerda la profesora Machado (2005) que, hasta los años 90, el pastorado femenino era una rareza en las iglesias de ese ramo y, cuando lo admitían, algunos mecanismos eran accionados con vistas a garantizar el control de los hombres sobre esa inserción de las mujeres en el púlpito:

- a) primeramente, las pastoras eran casadas con hombres ocupantes de cargos iguales o situados en los niveles altos de la jerarquía denominacional;
- b) en segundo lugar, la subordinación de la consagración de las mujeres a la concepción del ministerio de la pareja, reforzando la dependencia de estas a los hombres.

Específicamente sobre la Iglesia Universal del Reino de Dios, la participación femenina es de 62 % de mujeres, porcentual que abarca un número casi inconmensurable de obreras, pero igualmente solo unas pocas pastoras (Machado, 2005). Teniendo que acompañar noches sin fin en la programación religiosa televisiva de la IURD, donde esta nunca mostró una pastora siquiera, no habiendo, por otro lado, ninguna noticia sobre la presencia de mujeres en su episcopado.

En ese sentido la profesora Patricia Birman, de la UNICAMP, señaló que la ascensión del neo pentecostalismo en Brasil trajo consigo una modificación del lugar social de los fieles, al lado del surgimiento de «múltiples formas de identidad asociadas al universo pentecostal» (Birman, 1996, s/p). En ese campo es que surge la IURD, con la propuesta de aproximar los valores de la identidad del creyente con los mundanos, contexto en que la mujer compite la mediación ejercida por medio de su actividad religiosa, para resolver los problemas de sus maridos e hijos, estableciendo «medios de compatibilidad entre los creyentes y no creyentes, entre los modos de vida de unos y de otros, entra la vida mundana y la opción religiosa». (Birman, 1996, s/p)

Esas innovaciones, en mayor o menor grado, afectarán a las otras denominaciones pentecostales, por ende lo que parece ser más importante en la nueva fase de esa religión está en los:

valores cultivados que referenciaban a las relaciones sociales en el interior de las iglesias mientras focos de sociabilidad – una ética protestante-pentecostal -

hicieron la diferencia de sus convertidos en el plano psicosocial, interfiriendo directamente en el sentimiento de dignidad y elevando la autoestima, usando precondiciones para que los excluidos pasasen a verse como el espejismo de tener los derechos que de hecho les corresponden, o sea, teniendo efecto vicariante transbordaron de la iglesia para la sociedad envolvente. El suscitar de esos sentimientos, combinando el acceso a la lectura y a los entrenamientos recibidos para las finalidades de la administración eclesial resultaron una valorización de la importancia de la educación con itinerario de ascensión social, por lo que se empeñaron los padres de la primera generación de creyentes para que sus hijos viniesen a buscar esos caminos. (Martins, 2004, p. 37)

Esa autoestima impactó directamente en el mercado de trabajo, en la medida en que las personas pasaron a tener más cuidados con la apariencia personal; con el contenido de su habla, evitando jergas y palabras de bajo nivel educacional; comenzaron a valorizar más la educación formal; la adopción de una ética enfocada para la productividad del trabajo, además de observar el problema en sus formas de vestir, etc. Todo eso contribuyó para tornar al creyente más competitivo en la selección para empleo, como también para en él mantenerse.

Sin embargo, el resultado de la conversión es mucho más significativo para los nuevos miembros, una vez que los convertidos al pentecostalismo innovan al vivenciar un modo de vida muy peculiar, que contrasta visiblemente con el de las poblaciones que viven en las mismas regiones, comenzando por una postura ascética en relación al consumo, lo que los conduce a evitar gastos superfluos, sobre todo con bebida, cigarros, juegos etc., actitud esta que permite sobrevivir con un mínimo y generar hasta un excedente (Mafra, 1998; Mariz, 1990). Se nota, además, una motivación para los ahorros.

Esas modificaciones traídas por la adhesión supuestamente concurren para un empoderamiento de la mujer, que se tornará más independiente delante del hombre, por reunir más condiciones de empleo y, además de eso, de generar recursos con micro iniciativas en el mercado, en la costura, cocina, venta de manjares, organización de celebraciones de eventos, como cumpleaños infantiles, en todo eso estimuladas por los pastores de ojo apenas en el aumento del valor del diezmo mensual. Todavía, al tratarse de familias patriarcales, la situación de la mujer provocará un desequilibrio doméstico, aunque no resulte, en el seno de las familias, la separación. Esto

probablemente tiene su parcela de responsabilidad por el grande número de mujeres agredidas por los maridos, o sea, las evangélicas serían el 40 % de las mujeres víctimas de agresiones verbales y físicas de sus compañeros, conforme comprobó la teóloga Valéria Vilhena, de la Universidad Metodista de São Paulo, y que consta en la pesquisa *Una Iglesia sin Voz: análisis de género de la violencia doméstica entre mujeres evangélicas* (Vieira, 2019). Es la fase oculta de la persistente asimetría de papeles que existe en la relación de la pareja, indicando que los avances femeninos no se tradujeron en un cambio cultural significativo y que el conservadorismo en las iglesias no ha querido enfrentar, pues, como señaló la investigadora Maria das Dores Campos Machado: todavía prevalecen «los intereses masculinos en la definición de las líneas de actuación de las instituciones en los espacios eclesiales y políticos». (Machado, 2005)

Tres investigadoras del norte de Minas Gerais (Brandão, Nogueira y Almeida, 2017) presentaron una síntesis del posicionamiento de las iglesias pentecostales delante de la cuestión de la homoafectividad, iniciando con el hecho de que esas organizaciones religiosas imponen una pauta moralmente rígida, condenando enfáticamente la homosexualidad y tratándola como perversión, vicio y enfermedad. A pesar de esa oposición, pero como consecuencia de la aplicación, en el plano judicial y en el administrativo, de los principios y reglas capitulados en la Constitución de la República como Derechos Fundamentales, la categoría LGBT ha obtenido algunas victorias, tales como: el reconocimiento por decisión del STF de las uniones homoafectivas; la creación de iglesias inclusivas, por ejemplo la Iglesia Cristiana Contemporánea, en Rio de Janeiro; la posibilidad de la realización de cirugía para cambio de sexo en el ámbito del SUS; el derecho del recibimiento de pensión por muerte para el cónyuge sobreviviente; el derecho de incluir el/la compañero(a) como dependiente en la declaración del IRPF, conforme el parecer de la Procuraduría General de la Hacienda Nacional. Por ende los contenciosos mayores advienen de las cuestiones de la criminalización de la homofobia, objeto de vehemente repudio de los liderazgos pentecostales, vez que alcanza sus predicaciones religiosas, así como de la tentativa de derribar la decisión del Consejo Federal de Psicología, que rechaza la posibilidad de que psicólogos fuesen a tratar la cura homosexual, pero este pleito de las iglesias terminó siendo derribado por el Supremo Tribunal Federal.

CONCLUSIONES

La presente exposición buscó, comparativamente, tratar las relaciones sociales de género en dos conjuntos de organizaciones religiosas, el candomblé y el pentecostalismo, asumiendo que esas opciones confesionales reúnen mujeres pobres, habiendo fuertes indicaciones de que el reclutamiento de adeptos de uno y de otro inciden sobre el mismo estrato social, caracterizado por bajos ingresos y un nivel correspondientemente bajo de escolarización.

Al lado de esa aproximación de los adeptos de las dos creencias por compartir sus características socioeconómicas y culturales, sugiriendo una base común de reclutamiento, debemos dirigir la atención para la identidad existente entre ambas en un importante aspecto de su liturgia, mejor diciendo, la afinidad que es posible apuntar entre el trance en las casas- templo y el *shouting* cristiano. Siendo importante destacar que, en Brasil, la vivencia anterior del creyente en algún culto religioso puede atribuirse a la grande aceptación del pentecostalismo por aquí, sobre todo por la adhesión de los adeptos de aquel al cristianismo popular.

En cuanto a la relación mantenida con las mujeres, todavía, a pesar de que sea necesario señalar que, tanto en los cultos *afro* como en el pentecostalismo, ellas asciendan socialmente, en la medida en que podrán ganar nuevos rendimientos, que las colocarán en posición de superioridad delante de los compañeros, las candomblecistas se han mostrado más independientes, llegando a dispensar a los maridos o a mantenerlos en posición subordinada, ejerciendo una posición dominante en los ilés, contrariamente a lo que ocurre con las pentecostales que, haciendo parte de organizaciones eclesiales conducidas por hombres, mismo en los pocos casos en que ascienden en el pastorado, lo hacen siempre en la condición de sujetas al control masculino. Peor que eso, en la familia, la mejor condición social, fruto de los ingresos ganados, que las colocan en posición superior a la de los maridos, terminan agitando los ánimos intergrupales, lo que culmina con agresiones verbales y físicas, como se puede verificar en las altísimas estadísticas sobre la violencia de que es víctima la mujer evangélica.

A su vez, los homoafectivos son tratados diferentemente en esas dos confesiones. En el candomblé no hay restricciones o barreras a su ingreso; en verdad el candomblé no impone discriminaciones sexuales. Por otro lado, muchos de ellos se tornan hasta reconocidos padrinos-de-santo, por ende inexistente cualquier embate del grupo religioso en la sociedad buscando valorizar su papel socio religioso y granjear respeto.

Ya el pentecostalismo condena la homoafectividad, tasándola de perversión, de vicio y de enfermedad. Las intervenciones de sus líderes en la sociedad, coherentemente con esa visión de mundo, buscan evitar la criminalización de la homofobia y propugnar por la cura homosexual. Delante de lo expuesto, en el candomblé la mujer y el homoafectivo tienden a ser protagonistas, al paso que, en el pentecostalismo, las mujeres, mismo ejerciendo el pastorado, nunca son verdaderamente autónomas, pero, sí, coadyuvantes, mientras que el homoafectivo es discriminado y rechazado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1- Bastide, R. (1971). *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- 2- Birman, P. (1996). Mediação Feminina e Identidades Pentecostais. *Cadernos Pagu*, 6, 7-9.
- 3- Brandão, V. B. G.; Nogueira, M. G. y Almeida, F. J. (2017). Homoafetividade e Religião: o direito à diversidade cultural. *Revista Humanidades*, 6(1), s/p.
- 4- Capone, S. (2009). *A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- 5- Carneiro, E. (1976). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- 6- Cunha, Ch. (2015). *Vital da Oração de Traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond.
- 7- Eller, J. D. (2018). *Introdução à Antropologia da Religião*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- 8- Gomes, J. O. (2015). Pentecostalismo e Relações de Gênero: uma discussão convencional acerca do ministério feminino nas Assembleias de Deus no Brasil. *Mandrágora*, 21(21),s/p.
- 9- Jagun, M. De (2017). *Yorubá: vocabulário temático do candomblé*. Rio de Janeiro: Litteris.
- 10- Landes, R. (2002). *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: EdUFRJ.
- 11- Lincoln, E. C. y Mamiya, La. H. (1993). *The Black Church in The African American Experience*. Durham: London: Duke University Press.
- 12- Lopes, N. (2004). *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro.
- 13- Luz, M. A. y Lapassade, G. (1972). *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- 14- Machado, M. das D. (2005). Campos Representações e Relações de Gênero nos Grupos Pentecostais. *Estudos Feministas*, 13(2), 387-396.

- 15- Mafra, C. (1998). Drogas e Símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência. En A. Zaluar y M. Alvito (orgs.), *Um Século de Favela* (s/p). Rio de Janeiro: EdFGV.
- 16- Mariano, R. (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- 17- Mariz, C. L. (1990). Igrejas Pentecostais e Estratégias de Sobrevivência. En Braga, J. (Org.). *Religião e Cidadania* (s/p). Salvador: UFBA/EGBA.
- 18- Martins, P. C. B. (2018). Breves Apontamentos sobre O Surgimento e A Trajetória de Alguns Candomblés da Nação Angola na Cidade de Brumado, Sertão Produtivo da Bahia. En A. L. Ribeiro, P. C. B. Martins y S. C. C. G. da Silva (orgs.), *Diversidade Religiosa no Brasil Contemporâneo* (s/p). Goiânia: Kelps.
- 19- Martins, P. C. B. (2004). Entra, Entra 'Inda Há p'ra Ti lugar': pentecostalismo e cidadania do negro no Brasil. Tese Doutorado em Sociologia. Universidade de Brasília, UnB.
- 20- Martins, P. C. B. (2016). Mães e Pais-de-Santo no Banco dos Réus: criminalização e descriminalização das curas no candomblé. En C. Ecco *et al.* (Orgs.). *Religião, Saúde e Terapias Integrativas* (s/p). Goiânia: Espaço Acadêmico, Vol II.
- 21- Martins, P. C. B. y Nascimento, M. P. (2018). Pentecostalismo em Tempos Neoliberais, A Quarta Onda. En *IV Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia*. Maceió, Universidade Federal de Alagoas.
- 22- Mott, L. (2016). Candomblé e homossexualidade. Recuperado de <luizmott.wordpress.com/entrevistas/candomblé-e-homossexualidade>. Consultado en: [11 de diciembre de 2019].
- 23- Prandi, R. (1991). *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC: EdUSP.
- 24- Rolim, F. C. (1987). *O Que É Pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense.
- 25- Santos, J. T. Dos (2014). Candomblé e homossexualidade. *Diversidade*, Brasilia. Recuperado de <blog.da.gazetaweb.com/2014/12/15/homossexualidade-e-candomble/>. Consultado en: [11 de diciembre de 2019].
- 26- Silva, W. G. da (2005). *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro.
- 27- Silva, W. G. da (2015). *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas.

- 28- Teixeira, M. L. L. (2000). Loro-gum- Identidades Sexuais e Poder no Candomblé. En C. E. M. de Moura (Org.), *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras* (s/p). Rio de Janeiro.
- 29- Vieira, K. (2019). Das mulheres vitimas de agressões físicas e verbais são evangélicas. *El País*. Recuperado de <hypes.com.br/2018/03/40-das-mulheres-vitimas-de-agressoes-fisicas-e-verbais-sao-evangelicas>. Consultado en: [11 de diciembre de 2019].

Notas aclaratorias

¹ Candomblé: «nombre genérico con que, en Brasil, se designan el culto a los orishas jeje-nagôs y algunas formas de él derivadas, manifiestas en diversas ‘naciones’. Umbanda- “religión brasileña de base africana, resultante de la asimilación de diversos elementos, a partir de cultos bantúes a los ancestrales y de la religión de los orishas jeje-iorubanos. [...] En sus templos son realizadas sesiones, en las cuales el trance mediúnico es provocado por cánticos y toques de tambores. Incorporados, los espíritus de los negros viejos, caboclos, niños, bien como los exus, dan consultas a los fieles.” Estos dos vocablos están en una enciclopedia». (Lopes, 2004, s/p)

² Terreiros: Nombre genérico con que, en Brasil, se designan a los espacios socio-religiosos o ilé, donde particularmente se culturan a los orishas jeje- nagôs y jeje- yoruba.

³ Macumba: Nombre peyorativo similar a la palabra Brujería.

⁴ Orun: «cielo- espacio sideral donde se encuentran las divinidades y espíritus diversos, conforme su merecimiento. Aiyé- mundo, planeta Tierra. Estos vocablos constan en un vocabulario». (Jagun, 2017, s/p)

⁵ *Iyawó* o *iaó*: «cargo del Candomblé para los iniciados en el culto de los Orishas, hasta que completen 7 años. *Siré* o *xirê*-ceremonia en que la comunidad canta y danza en rueda, en el sentido *sinistrocéntrico*; donde con el toque de los tambores van llegando los Orishas». (Jagun, 2017, s/p)

Conflicto de intereses

El autor declara que no existen conflictos de intereses.