

# Mulheres no feminino: o poder tradicional como espaço de empoderamento das mulheres africanas

Artemisa Odila Candé Monteiro<sup>1</sup> 

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Peti Mama Gomes<sup>2</sup> 

Universidade Federal do Pará

José Manuel Mussunda da Silva<sup>3</sup> 

Universidade Federal de Pelotas

**Dossiê | Dossier | Dossier**

**DOI do artigo: 10.22481/odeere.v7i1.10505**

## RESUMO

Uma das formas do poder feminino-africano se manifesta de forma acentuada no campo da espiritualidade, tanto no mundo visível, ou seja, dos vivos, quanto no mundo invisível, o dos mortos. Este artigo faz parte de uma pesquisa em andamento, sobre o poder exercido pelas mulheres africanas e que raras vezes são consideradas ou visibilizadas como formas de poder na contramão de uma vasta literatura em que as mulheres, na sua maioria, são consideradas submissas. O interesse recai sobre práticas de tornar-se *djambakus*, *Balobêru*, *nganga*, *Mutombe* ou *tchimbanda* em duas realidades, a guineense e a angolana. A riqueza dos relatos das experiências de uma guineense, moradora de Ziguinchor, Senegal, com foco nas tradições ancestrais para transmitir e explicar o sagrado por intermédio da história oral, reforçam a análise da concepção do lugar destas mulheres no exercício do poder ocultado. O trabalho é de caráter teórico-qualitativo: revisão de literatura, entrevistas e história oral. O recurso da oralidade dialoga com a condição de escassez de documentos escritos sobre curandeiras, *djambacus*, *Balobêru* e *nganga* que se dedicam a curar. Foi entrevistada uma *djambakus* que transita entre Guiné-Bissau e Senegal. Os resultados apontam para a potência de mulheres na prática sagrada de cura pelo encontro de conhecimentos populares, saberes africanos tradicionais, ancestrais e do bem-estar de suas comunidades ou *tabancas*.

**Palavras chave:** Mulheres Djambakus, Balobêru, Nganga, Poder tradicional, Práticas de cura, Guiné-Bissau, Angola.

## Women in the feminine: traditional power as a space for empowerment of African women

### ABSTRACT

One of the forms of African-female power manifests itself in a marked way in the field of spirituality, both in the visible world, that is, of the living, and in the invisible world, that of the dead. This article is part of an ongoing research on the power exercised by African women and that are rarely considered or made visible as forms of power, contrary to a vast literature in which women, for the most part, are considered submissive. The interest falls on practices of becoming *djambakus*, *Balobêru*, *nganga*, *Mutombe* or *tchimbanda* in two realities, the Guinean and the Angolan. The richness of the reports of the experiences of a Guinean woman, resident of Ziguinchor, Senegal, with a focus on ancestral traditions to transmit and explain the sacred through oral history, reinforce the analysis of the conception of the place of these women in the exercise of hidden power. The work is theoretical-qualitative: literature review, interviews and oral history. The resource of orality dialogues with the scarcity of written documents on healers, *djambacus*, *Balobêru* and *nganga* who are dedicated to healing. A *djambakus* who transits between Guinea-Bissau and Senegal was interviewed. The results point to the power of women in the sacred practice of healing through the encounter of popular knowledge, traditional African knowledge, ancestors and the well-being of their communities or *tabancas*.

**Keywords:** Djambaku women, Balobêru, Nganga, Traditional power, Healing practices, Guinea-Bissau, Angola.

**Submetido em: 23/03/2022 | Aceito em: 15/04/2022**

<sup>1</sup> Professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB). E-mail: [artemisaodila@unilab.edu.br](mailto:artemisaodila@unilab.edu.br)

<sup>2</sup> Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará - UFPA. E-mail: [gomespetimama@gmail.com](mailto:gomespetimama@gmail.com)

<sup>3</sup> Mestrando em Ciência Política pelo Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pelotas - UFPel. E-mail: [josemussundadasilva@gmail.com](mailto:josemussundadasilva@gmail.com)

## NOTAS INTRODUTÓRIAS

Este artigo propõe refletir sobre o mundo de vida das mulheres africanas, das concepções de poder, resistência e resiliência através dos espaços sagrados e domésticos, privilegiando o recorte do contexto de dois países africanos de Língua Portuguesa, Angola e Guiné-Bissau. O lugar do sagrado, isto é, o espaço de poder, por excelência, de produção e reprodução de significados simbólicos dos ritos autóctones tradicionais, dos segredos guardados, das leis emanadas do mundo invisível, o sobrenatural enquanto espaço que detém uma importância significativa nas sociedades africanas, em que existe uma ligação tênue entre os dois mundos: o dos vivos - visível e o dos mortos- invisível, de natureza igual, o espaço do exercício do poder das mulheres africanas.

Como não podia deixar de ser, nas sociedades africanas autóctones, todas as ações sejam elas ritualísticas ou não, são conduzidas por elo de comunicação com o mundo invisível (mundo dos mortos), desde o nascimento, o fanado (ritual de circuncisão de rapazes), o casamento, até às cerimónias fúnebres, o poder sobrenatural desempenha o papel de conduzir a vida de um indivíduo no mundo dos vivos, aconselhando-o nas escolhas, assim como nas obrigações tradicionais. No seu livro *Poder das Culturas*, Toyin Falola (2020), ressalta a importância das tradições culturais na vida dos africanos. Para este autor, “os valores são moldados pelas tradições religiosas, milhões de africanos se consideram religiosos e tomam decisões baseadas em crenças, na consciência ou no medo de punição, ou na expectativa de grandes recompensas na vida após a morte” (p.297).

Nisso, julgamos importante trazer em evidência, o destaque dado às mulheres detentoras de poderes sagrados nestas sociedades. A voz representativa de uma guardiã de poder sobrenatural, o corpo coberto de manto que traduz a simbologia deste poder, consolida a materialidade da força desta mulher, enquanto portadora de um legado herdado através de uma linhagem ancestral. Pretendemos tratar em parte o poder sagrado e/ou tradicional, tomando experiências nossas como pesquisadoras/es em diálogo com literatura e relatos de *baloberu*, *djambakus*, *nganga* em duas sociedades, a bissau-guineense e a angolana.

## 1.1 IRANS, DUFUNTUS, PEKADUR, DJAMBAKUS E BALOBERUS

Não se pode falar de *baloberu* e de *djambakus* sem mencionarmos o *Iran*, os *defuntus* e o *pekadur*, – seres humanos – quando abordamos a questão das religiões de matriz africana. E conforme afirma Odete Costa Semedo (2010)

Deus, *irans*, *dufuntus* (*asalmas*) fazem parte da trilogia que integra a cosmogonia guineense, pelo menos nos grupos animistas. No imaginário guineense, esses seres acompanham as atividades do *pekadur* [pessoa humana, ser humano, gente] nas suas alegrias, angústias e inseguranças. Em diversas situações do cotidiano, Deus, *Iran*, *dufuntus* são convocados para socorrerem seus filhos e/ou devotos. Aos *irans* são atribuídas as benesses e também os infortúnios; por isso, são cantados nas *mandjuandadi*, seja em forma de enaltecimento dos seus poderes, louvando-os, seja pedindo e rogando-lhes proteção (...) (SEMEDO, 2010, p.117).

Apesar de não caber neste artigo o desenvolvimento do tema *Iran*, este mostra-se, contudo, pertinente porque os *baloberus* interagem no mundo espiritual com *Irans* e *dufuntus*. São essas entidades que, numa linguagem não perceptível para qualquer um, transmitem mensagens aos *baloberus* e certos *djambakus* em termos de premonições e respostas àqueles que recorrem a eles para saber do futuro ou rogando curas. Essa linguagem é interpretada por um *Tcholonadur*, ou seja, um intérprete.

*Irans*, *dufuntus* e *pekadur*, como a mesma pesquisadora afirma, convivem e interagem no espaço terreno e doméstico, sendo que os *Irans*, lideram e orientam a vida dos humanos (*pekadur*). Os humanos acabam por considerar *Irans* e *dufuntus* como seus pais e mães dado que acreditam neles como seus protetores, individualmente, e de suas linhagens. Porém, há um Todo Poderoso que está acima dos *Irans*, um Deus. Deus é assim apresentado como *onisciente*, que está acima de todos os homens e de todas as divindades, por isso, tornou-se necessária a existência de entidades mais próximas dos homens e com as quais seria mais fácil os homens interagirem. Um conceito de Deus de forma como é também vista pelos ocidentais.

Os *Irans*, sendo espíritos sagrados, deuses, que protegem famílias, suas linhagens, crianças e mulheres *paridas*, são entidades que, também, podem ser implacáveis nas punições em relação àqueles que não honram as promessas feitas através de um pacto.

Os *baloberus* e *djambakus roniam* (da palavra *rônia*, cerimônia de entronização dos espíritos do Além que podem ser *Irans* ou *dufuntus*) *Irans* e podem também *roniar dufuntus* que lhes emprestam a fala para interagir com os vivos.

Na interseção entre o mundo dos vivos e dos mortos estão homens e mulheres como vetores, mas há espaços de cerimônias limitados só para mulheres, onde a presença masculina é proibida; e há sítios de rituais para os homens também interditos às mulheres, caso dos lugares de cerimônia de circuncisão. Contudo, em certos ritos em que a presença feminina é fundamental, criam-se mecanismos para a participação de mulheres *djambakus* e *baloberu* de reconhecido poder.

Numa conversa com a pesquisadora Odete Costa Semedo, ela conta que, segundo Fodé Kalâla, *Amãha* de Kassânda em Cacheu, antigamente, quando se queria ir ao *Iran* de B'lá-Kinti, Vila Quente, para certos rituais, às mulheres *djambakus* eram vendados os olhos com uma banda, até terminarem a cerimônia.

Para Semedo (2010), *O termo iran cobre todos os seres e símbolos da religião tradicional africano-guineense*. Porém, a pesquisadora entende que o regime colonial reduziu propositalmente a grandeza dessa entidade e aquilo que representa para os guineenses. Recorre a esse respeito ao dicionarista Scantamburlo (1997) que entende estar subjacente a essa redução a "incapacidade dos cristãos e muçulmanos de dialogarem com o mundo da religião tradicional africana e de perceberem todas as suas distinções entre Deus e as categorias dos antepassados e dos outros espíritos" (SEMEDO, 2010, p, 16, 17).

As autoridades coloniais da então Guiné Portuguesa, na sua insistência de não reconhecer a grande importância dos *Irans* na vida dos nativos, tentou desqualificar essa entidade. Um exemplo desse menosprezo são as palavras de Augusto J. Santos Lima, citado por Semedo, que descreveu o *Iran* como sendo

[...] Idealmente, um presidente, carrancudo, onipotente, onisciente e intangível; materialmente, é "um depósito de interesses". [...] Lá está ele presente no casamento, no nascimento e na morte. Não iria muito mal se ficasse por aí. Mas vai mais longe, muito mais longe. Na sementeira, na colheita, na pesca; na higiene; na saúde, na doença; no crime; e na justiça; na guerra e na paz – esse "figurão" intervém sempre pela boca dos seus "balobeiros". (LIMA, 1947. Apud SEMEDO, 2010, p.117)

Mesmo não querendo, o autor acabou por revelar a importância do *Iran* na vida das comunidades guineenses, nas particularidades étnicas e culturais que lhe são atribuídas pela sociedade tradicional. Essas particularidades, são as famílias, as

linhagens que vão se multiplicando e reproduzindo o agenciamento do chão produtivo.

## 1.2 *Djambakus e baloberus*

Em crioulo de Guiné-Bissau, *Muros*, *djambakus* e *baloberus* referem-se às pessoas ou entidades que se assumem, porque preparadas para esse desempenho, como orientadores e fazedores da prática de premonições, prática de cura e outras comuns nos espaços urbanos e rurais, especialmente nos grupos de etnias Mandinga, Fula, Papel, Manjaco, Mancanha, entre outras. Podemos dizer que são “conceitos” que se traduzem em ações de curandeiros tradicionais, pessoas capazes de curar diversas doenças. De natureza igual, com “poderes ocultos de previsão, de cura e de identificação de malfeitores no seio da comunidade” (MENDES, 2014, p. 111) como locais sagrados e de práticas rituais.

Trata-se, na realidade, de um assunto de vasta abrangência que não se esgota neste estudo. Neste sentido, pretendemos fazer um recorte a partir do universo feminino africano, em especial, guineense e angolano, destacando as funções de mulheres nos lugares de poderes sagrados que refletem socialmente em suas *tabancas* (aldeias), comunidades ou bairros.

Nesta seção, debruçaremos sobre práticas de cura com base nas experiências de uma guineense, moradora de Senegal, Paulette



Pereira<sup>4</sup>, por intermédio da história oral, envolvendo conhecimentos e saberes populares africanos, isto é, a potência de sujeitas como construtoras da cura, do bem-estar através do uso de plantas medicinais, por exemplo.

“Ninguém escolhe ser *djambacus*, porque dá muito trabalho! Eu não escolhi ser. É uma herança que (...) herdei dos meus avós. Por exemplo, quando fui escolhida, não queria, era muito jovem, eu fiquei com muita raiva, negava me tornar *djambacus*, mas, as forças sobrenaturais tem muito poder. Eu fiquei muito doente, achei que morreria naquela época. Parecia para mim e para nossa família que não tem como fugir. Você sabe que sou mais jovem

<sup>4</sup> Apresentada na imagem acima

que Antonette (irmã mais velha), ela se tornou primeira, apesar de eu ser a mais conhecida neste trabalho, eu criei todos os meus filhos na base disso. Toda renda de casa saí do meu trabalho (...) Tenho pessoas de confiança que vem de diferentes partes do mundo” (entrevista realizada pelo telefone, 2022<sup>5</sup>).

Os relatos de Paulette Pereira (2022) revelam uma parte inicial de **Ser e tornar-se djambakus**. Se, de um lado, as mulheres iniciadas para se tornarem *djambacuis* assumem o protagonismo no que diz respeito a prestação de cuidados de saúde através dos seus poderes curativos, por outro, utilizam o mesmo recurso natural para tratar de doenças ou incerteza dos problemas sociais. Quer dizer, estamos nos referindo aos papéis e funções de *djambakus* ser, neste quadro, um (a) prestador (a) de serviços rituais, aliás, um (a) intermediário (a) junto das entidades espirituais. Do ponto de vista sagrada, 'não se escolhe, você é escolhida'! diríamos uma vocação profissional destinada pelos seus antepassados que, antes de mais nada, precisa obrigatoriamente de disposição, aprendizados, da experiência, dos poderes e dos conhecimentos necessários.

Os conhecimentos e saberes referenciados aqui, fogem dos padrões eurocêntricos. Padrão de poder moderno/colonial hegemônico que prega a dualidade de: “primitivo” x “civilizado”; ou “tradição” e “modernidade”. Consideramos o Pensamento Decolonial Afro-diaspórico ou Latino-Americano (MIGNOLO, 2005; QUIJANO (2000), Boaventura de Sousa Santos (2009), como caminhos possíveis de epistemológicas pluriversidade que consideram diferentes tipos de conhecimento. Assim como, o trabalho sobre “Manjacos da Guiné-Bissau: Sobre Discursos, Cultura, Saberes e Tradições (Período Colonial e Pós-Colonial)” de Bernardo Gomes de Jesus (2018) é esclarecedor quando afirma que

A tradição não define aquilo que é velho, ultrapassado e muito menos estático. As tradições, ou melhor dizendo, os saberes, são mutáveis, transmissíveis, podendo ser elaborados e reelaborados nos mais diversos contextos possíveis. O saber oralmente transmitido, fortemente característica de muitas culturas africanas é um belo exemplo dessa imensa bagagem que aportam os sábios (mestres griôs, anciãos) que conduzem o saber endógeno de suas culturas, sem depender necessariamente de elementos propriamente estanques. a modernidade representa um discurso etnocêntrico – de fora para dentro – de enquadramento do elemento tradicional como representante do antigo (JESUS, 2018, pp. 25- 26).

A transmissão e difusão de saberes e valores construídos coletivamente na base da oralidade é marcante no tornar-se *djambakus* na Guiné-Bissau.

---

<sup>5</sup> Arquivo pessoal de Peti Mama Gomes, 2019.

Interlocutora Pereira (2022) apesar de não possuir letramento acadêmico, fundamenta seus preceitos ritualísticos tradicionalmente na oralidade, na prática cotidiana da comunidade/aldeia e nos saberes ancestrais. Para ela manter os valores, saberes, conhecimentos, crenças e costumes religiosos, apesar do tempo e espaço (Guiné-Bissau e Senegal) “é honrar aquilo que foi confiado sagradamente pelos que não estão neste plano visível”. Essas narrativas lembramos o historiador malinês Amadou Hampaté Bâ:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados (...) a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação (2010, p.170)

Registro de narrativas tradicionais da cultura oral maliana trazida pelo autor geograficamente reporta-nos a muitas sociedades africanas, em particular as mulheres nos seus ofícios de *djambakus* do ponto de vista de palavra falada que se transmite nas descrições de cerimônias que acontecem, por exemplo. “[...] a verdadeira modeladora da alma africana e arquivo de sua história.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.17). Há, então, essa ideia de iniciação como o conhecimento das normas e regras costumeiras de tornar-se *djambakus* que está ligada às representações identitárias de etnias *mandjacus* no norte de Guiné-Bissau. Os valores culturais, daquela região, utilizam as tradições ancestrais para transmitir e explicar o sagrado e causas dos problemas sociais.



Figura: II e III - Paultete Pereira acompanhada dos familiares.

Para as mulheres *djambakus* na Guiné-Bissau, os espaços ou lugares sagrados compõem os aspectos físicos da materialidade do sagrado. Vimos nas fotos, por exemplo, o destaque de *cabaz* e *pano de pinti*. Para Maria Odete da Costa Soares Semedo (2010)

a cabaça e o pano interagem e se articulam no sistema da cultura tradicional guineense. A cabaça como elemento básico da tradição guineense (...) são imprescindíveis na estruturação material e simbólica do casamento, e mesmo da família (...) se mostram como operadores de discurso, isso, a partir do processo de deslocamento do que eles são – do seu lugar de uso, do que significam em determinados eventos e ações socioculturais – para o campo metafórico (pp.28, 29 e 43).

Em outras palavras, 'o pano de *pinti* e a cabaça andam de mãos dadas', as fotos são do casamento de Paulette Pereira, onde sobressai estampas e cores vivas muito fortes no pano de *pinti* que carregam os símbolos da nossa fauna e flora que são patrimônio da cultura guineense segundo Guida e Bidemy (2020, p. 02). Outro destaque na foto refere-se ao *vinho de palma*. Ter vinho de palma nos lugares sagrados para os *mandjakus* da região de Canchungo, localizada na parte ocidental do país, traduz uma recepção calorosa. Vinho de palma nas *tabancas* de Canchungo é extraído diretamente da palmeira<sup>6</sup> chamada *B'тчam*.

Percebe-se que, existe toda uma economia circular coletiva entre as funções das *djambakus* e *muros* com a comunidades, igualmente, uma clara relação entre cultura, patrimônio, saberes ancestrais e oralidade.

Eu não estudei com você, Maminã. Não fui para escola, mas, eu viajo para Guiné, para Dakar, faço meus trabalhos em Ziguinchor. Eu aprendi a fazer na fala, na prática, não escrevo. As pessoas confiam no meu trabalho, somos orientadas para viver disso!

A maioria das *djambakus* e *muros* ao falarem de suas experiências de cuidados com saúde (cura) sempre as relacionam com as de suas mães, avós e tias, ou outras mulheres de *tabancas* vizinhas. Isto é, revisitam memórias e história de antepassados, histórias essas que não foram registradas em livros, porém sempre vem à tona na oralidade, nos contextos sociais ou na prática cotidiana. São pessoas com capacidade excepcional de reconhecer os perigos e incertezas e, se responsabilizarem em alertar, aliás, em proteger a vítima, desviando-a do perigo. O poder sagrado e feminino não só é visto na Guiné-Bissau, assim como em outros

---

<sup>6</sup> Resultado desta produção geram empregos.

países do continente africano. Os “médicos tradicionais ou curandeiros assumem um papel central quer na prestação de cuidados de saúde, quer na regulação da incerteza e dos problemas sociais dos seus utentes” (GRANJO, 2010, p. 01).

Na seção a seguir, apesar de pouca literatura, trataremos o papel do *nganga* na sociedade africana, em particular Angola.

### **1.3 Mutombe/Musaxi<sup>7</sup>, Kinganga/Nganga ou Nsadisi<sup>8</sup>, Ovimbanda/Tchimbanda<sup>9</sup>**

Nas pesquisas feitas<sup>10</sup>, encontramos artigos e dissertações que abordam exclusivamente o poder e carismas das mulheres nas igrejas neotradicionais em Angola<sup>11</sup>, destaca-se o trabalho de Viegas e Varanda (2015). A prática religiosa através da busca divina, também é hospital espiritual onde são tratados os fiéis e pessoas singulares através de produtos naturais e pela força transcendental (ancestrais) para combater doenças.

Segundo Viegas e Varanda (2015), afirma que este tipo de prática,

[...] não só aparece como um alívio mais ou menos durável, mas também como retorno a um estado de bem-estar, onde o corpo e o espírito se encontram estreitos e necessariamente associados. Pois, é neste momento onde [...] uns recorrem a intervenção do espírito ancestral através da unção com óleos, do recurso de banho, por vezes misturado com sal ou aromatizado com perfumes e ervas ou flores, da proibição de determinados alimentos, ou recorrendo a sessões de transe e possessão conseguidos pelo poder da oração individual e coletivo (ibid., p.198).

Nessa direção, as igrejas neotradicionais em Angola, além de busca divina, a cura, expulsão do espírito maligno e os ritos tradicionais são as terapias comumente utilizadas. Ou seja, essas crenças africanas antigamente serviram e têm servido como a principal forma de resistência contra os imperialistas europeus e ocidentais que abominam as capacidades dos curandeiros (as) e sua forma de cura contra algum infortúnio (FONSECA, 2018).

Na língua dos grupos étnicos de Angola, o termo “curandeiro” é designado de diferentes maneiras: em kimbundu se diz *mutombe/musaxi*, em kikongo

---

<sup>7</sup> Grupo étnico linguístico ambundos ou kimbundus.

<sup>8</sup> Grupo étnico bakongo.

<sup>9</sup> Grupo étnico umbundu.

<sup>10</sup> Em Angola, há mais produções ligadas à representação da mulher na política e prática informal, chamada de “zungueira” em relação ao papel do poder da mulher na tradição e espiritualidade tradicional, através da cura.

<sup>11</sup> São as igrejas que nasceram na sociedade africana. Em Angola encontramos o Simão Toko e Simão Kimbango, as igrejas hospitalar e de espíritos santos, etc.

*kinganga/nganga* ou *nsadisi*, enquanto que em ovimbundu emprega-se o termo *tchimbanda/ovimbanda* (VIEGAS e VARANDA, 2015). Nessa perspectiva, há momentos em que faremos menção a um dos nomes para se referir a prática curandeira. A atividade *tchimbanda* em Angola, por exemplo, é comum nas zonas rurais da cidade capital, Luanda e noutras partes (províncias) do país. Os curandeiros (as) são pessoas que vivem um estilo de vida simples à margem dos recursos tecnológicos, pois estão cada vez mais ligados [...] à ferramentas tradicionais e atividade ligada à agricultura e subsistência (SILVA, 2019, p.22).

Os *Mutombe* são os mestres (as) de todos os conhecimentos para operacionalizar o saber tradicional e preceitos que compõem o corpus, são pessoas especializadas e dotadas de poder espiritual herdado pelos seus ancestrais (tios, avós, mães, etc.). Por isso, o ser curandeiro (a) não é uma ação exercida apenas por homens, mas também mulheres. Em Angola, por exemplo, encontramos a Rainha Ginga, segundo (Fonseca, 2018), observa que:

Além do rigor que controla os rituais, a rainha Ginga Severina é benzedeira, domina os processos de cura espirituais, o que representa mais uma ligação com as medicinas africanas e os modos de entendimento sobre as doenças. É sempre solicitada para rezar em velórios pelas almas das pessoas falecidas, para fazer benzeduras contra “mau olhado”, erisipela, para cortar cobreiro brabo “alinhavo”, “passo rendido”, “osso quebrado”, etc. Indubitavelmente, a Rainha Ginga Severina Dias domina amplamente um saber sobre o universo sobrenatural em relação ao outro mundo (FONSECA, 2018, p.230).

Epistemicamente, estes grupos são os guardiões dos saberes tradicionais e espirituais que por meio da naufisicoterapeuta e divino, ajudam as suas comunidades e pessoas que estão passando por doenças e aqueles que precisam vencer na vida social, econômica e política. Isto é, “guardiões dos segredos da gênese cósmica e das ciências da vida, o tradicionalista, geralmente dota de uma memória prodigiosa, normalmente também é o arquivista dos fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.175-76).

Para Viegas e Varanda (2015), uma sociedade onde existem várias tradições médicas, como a realidade africana, o sistema de saúde não se podia exclusivamente dominado pela medicina convencional moderna, mas seria constituído pelo agrupamento de três setores, o profissional, o tradicional e o popular, pois cada uma desempenha papéis diferentes e seria uma das alternativas terapêuticas.

A cura tradicional emerge para Simba como uma alternativa, um recurso num momento de desespero, ao vislumbrar a morte de outro indivíduo com uma nosologia semelhante à sua. Com este vislumbre da morte, o doente procura formas diversas de explicar a doença. Pode-se ainda afirmar que os sintomas vividos pelo doente iam para além do foro fisiológico, estando ligados à esfera do mágico e do transcendental (VIEGAS e VARANDA, 2015, p.205).

Em Angola especificamente, os pacientes que padecem de uma doença recorrem imediatamente à medicina moderna para encontrar a cura e minimizar as dores. Neste sentido, existe patologia que essa medicina não consegue dar resposta, isso, faz com que estes procurem outras alternativas médicas, e a tradicional tem sido a mais procurada. Sobretudo quando se trata de doença que o corpo e a perna ficam inchado que comumente chama-se “tala”<sup>12</sup>.



Fonte: [www.jornaldeangola.com](http://www.jornaldeangola.com)

<sup>12</sup> São doenças vulgarmente chamadas de “minas tradicionais” invisíveis que são enviadas para as pessoas e provoca inchaços no corpo, sobretudo na pata/perna. Normalmente é enviada por pessoas próximas. Para sua cura, a única medicina que pode dar resposta coesa é a tradicional.

Como pode-se observar nas imagens, o poder tradicional é exercido de forma complementar. Homens e mulheres através de plantas, ervas e outros meios tradicionais capazes de curar ou amenizar a doença. Ademais, estes têm capacidade de adivinhar quem é ator da ação e quais os motivos levou-o a fazê-lo. Por isso, na maior parte quando um cidadão em Angola, se encontra em um estado de patologia, algumas famílias antes de recorrerem à medicina moderna, tendem a interagir com estes guardiões para conhecer as causas.

A cultura africana constrói relações de gênero com ênfase na complementaridade, e não no conflito, entre homens e mulheres. O que faz o homem faz é a mulher, da mesma forma que faz a mulher e o homem. Apreciar e compreender essa complementaridade está na raiz de qualquer teoria que trate das mulheres africanas segundo o paradigma afrocêntrico. Aliás, essa abordagem não é apenas corrente com a cultura, mas também ato de resistência (MAZAMA, 2009, p.125).

Isto mostra que, a sociedade africana sempre foi um lugar matriarcado, conceito que se complementa na “[...] relação feminino-masculino em todas as formas de vida, entendida como não hierárquica. Tanto a mulher, quanto o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social, onde a mulher é portadora da vida e da cultura (DOVE, 1998, p.08). Entretanto, fruto da colonização e subjugação, o poder patriarcal colonial tentou várias vezes abominar a prática da curandeira, chamando-as de ações satânicas. Mas, como destaca Hampatê Bâ (2010), “na sociedade tradicional africana, as atividades humanas possuem frequentemente um caráter sagrado oculto, principalmente aquelas que constituem em agir sobre a matéria e transformá-la, uma vez que que tudo é considerado vivo” (ibid., p.186).

### **Considerações finais**

Trazer nesta pesquisa introdutória os valores tradicionais da cura no âmbito tradicional em dois países do continente africano, serve como parâmetro para abertura de novos estudos e pesquisas. Levando em consideração os saberes tradicionais de mulheres *djambacus*, *muros*, *balobeirus*, *kinganga/nganga* ou *nsadisi* acerca do manejo de problemas socioculturais ou itinerários terapêuticos como indispensáveis nas comunidades, *tabancas* e nos centros urbanos de Angola e Guiné-Bissau. Assim, o ofício destas mulheres na representação sobre saúde e doença no sagrado, em especial seus conhecimentos ancestrais munidos e traduzidos em oralidade, sinaliza para nós um fator importante na conservação dos

valores tradicionais da cura visto na contemporaneidade. Dito isto, o resultado deste artigo também pode ser instrumento útil para compreender modos outras de vida *djambacus* e *nsadisi*, sobretudo as relações dos dois mundos: dos vivos (visível) e dos mortos (invisível), em consequência, às representações femininas nos espaços socioeconômicas e culturais.

## Referências

DOVE, Nah. **Mulherisma africana: uma teoria afrocêntrica**. Universidade de Temple: jornal de estudos negros, v.28, nº05, maio de 1998.

FALOLA, Toyin. **O poder das culturas africanas**. Petrópolis: Editora vozes, 2020.

FONSECA, M. B. **Ginga de Angola: memória e representações da rainha guerreira na diáspora**. Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social da faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, 2018.

GRANJO, Paulo. 2010. "«It's just the starting engine»: The status of spirits and objects in south Mozambican divination". In Beek, Walther van & Peek, Phillip (eds.), *Divination on South-Saharan Africa*. Leiden: Brill Publishers.

GUIDA, Angela Maria; BIDEMY, Betinha Yadira Augusto. **Os fios da epistemologia de Guiné-Bissau: panos e cabaças**. Anais | Latinidades - Fórum Latino-Americano de Estudos Fronteiriços Actas | Latinidades - Foro Latinoamericano de Estudios Fronterizos Annals | Latinidades - Latin American Border Studies Forum Setembro de 2020, Online. Disponível em <https://tupa.claec.org/index.php/latinidades/latinidades2020/paper/viewFile/2460/1100>.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO (Editor). História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

JESUS, Bernardo Gomes de. **Manjacos Da Guiné-Bissau: Sobre Discursos, Cultura, Saberes e Tradições (Período Colonial e Pós-Colonial)**. Trabalho de conclusão de curso de graduação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

MAZAMA, A. **Afrocentricidade como um novo paradigma**. In: NASCIMENTO, E. L. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: selo negro, 2009. Cap. 4, p. 111-127.

MIGNOLO, Walter. **Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial**. Tabula Rasa, n. 3, Bogotá, ene./dec. 2005, p. 47-72. <https://doi.org/10.25058/20112742.228>

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Uruguay: Ediciones Trilce, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um ocidente não-ocidentalista?**: filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SCANTAMBURLO, Luigi. *Etnologia dos Bijagós da ilha de Bubaque*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, v. 6, n. 109, p. 38, 1991.

SEMEDO, Maria Odete da Costa. *As Mandjuandadi: cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura /*. Belo Horizonte, 2010.

SILVA, E. A. **Tradição e identidade de género em Angola: ser mulher no mundo rural**. *Revista angolana de sociologia*, nº 08, dezembro de 2011, pp.21-34. <https://doi.org/10.4000/ras.508>

VIEGAS, F; VARANDA, J. **Saberes e práticas de cura nas igrejas neotradicionais em Luanda**: carisma, participação e trajetória das mulheres. *Etnografia*, v.19, fevereiro de 2015, p.189-224. <https://doi.org/10.4000/etnografica.3957>