

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

LARISSA FERNANDES CALDAS SOUZA

**MITO, HISTÓRIA E INDIVIDUAÇÃO DO FEMININO NO CANDOMBLÉ: AS
IMAGENS ARQUETÍPICAS DA GUERREIRA, DA AMANTE E DA MÃE**

JOÃO PESSOA
2015

LARISSA FERNANDES CALDAS SOUZA

**MITO, HISTÓRIA E INDIVIDUAÇÃO DO FEMININO NO CANDOMBLÉ: AS
IMAGENS ARQUETÍPICAS DA GUERREIRA, DA AMANTE E DA MÃE**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Ciências das Religiões
da Universidade Federal da Paraíba como
cumprimento ao requisito para a obtenção
do título de mestre em Ciências das
Religiões na linha de pesquisa Religião,
Cultura e Sistemas Simbólicos.
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª Dilaine Soares
Sampaio
Co-orientação: Prof. Dr. Deyve Redyson
Melo dos Santos.

JOÃO PESSOA
2015

S729m Souza, Larissa Fernandes Caldas.
Mito, história e individuação do feminino no candomblé: as
imagens arquetípicas da guerreira, da amante e da mãe /
Larissa Fernandes Caldas Souza.- João Pessoa, 2015.
164f.
Orientadora: Dilaine Soares Sampaio
Coorientador: Deyve Redyson Melo dos Santos
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
1. Ciências das religiões. 2. Feminino no candomblé.
3. Arquétipos. 4. Individuação.

UFPB/BC

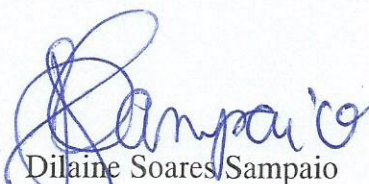
CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

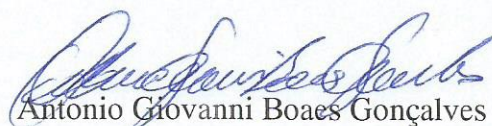
“O FEMININO NO CANDOMBLÉ E AS IMAGENS ARQUETÍPICAS DA
GUERREIRA, AMANTE E MÃE: MITO, HISTÓRIA E INDIVIDUAÇÃO”

Larissa Fernandes Caldas Souza

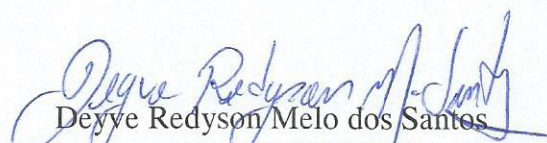
Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



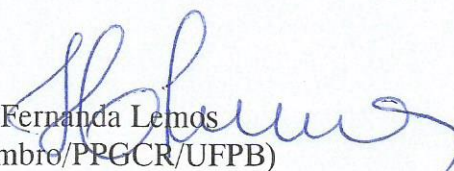
Dilaine Soares Sampaio
(Orientadora/PPGCR/UFPB)



Antonio Giovanni Boaes Gonçalves
(membro externo/PPGS/UFPB)



Deyve Redyson Melo dos Santos
(membro/PPGCR/UFPB)



Fernanda Lemos
(membro/PPGCR/UFPB)

*Ao meu pai querido, e ao meu
esposo amado, meus melhores
amigos, que me inspiraram,
apoiam e dedicaram seu tempo
ao longo da minha trajetória
acadêmica.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço de maneira muito especial a todas as Mães e filhas-de-santo que me receberam e acolheram com muito carinho e disposição, me confiando suas belas trajetórias de vida.

A minha querida orientadora Dilaine Sampaio, pela sensibilidade, atenção e inspiração no planejamento e construção deste trabalho.

A CAPES pela disposição e financiamento de bolsa de estudos, que possibilitou custear uma biblioteca das referências utilizadas nesta pesquisa.

Ao meu pai Francisco Fernandes, por sempre ter acreditado em mim, e por todo o incentivo na área acadêmica.

A minha Madrasta e amiga Luciana Batista, pelas sempre sábias palavras, por ter me inspirado desde o início com sua força e dedicação como professora.

Ao meu melhor amigo e amado esposo Victor Hugo, meu maior incentivador, minha força nos momentos de fraquezas acadêmicas, por ter acreditado em mim.

Aos meus amigos: Eduardo Ailson, Mirinalda Rodrigues, que sempre estiveram ao meu lado auxiliando neste processo.

As pessoas que me ouviram, e me receberam de muito bom grado, tirando dúvidas e oferecendo sugestões, minha gratidão aos psicólogos Lane Pordeus, Luís Paulo Lopes, Dulce Helena, e José Jorge de Moraes Zacharias.

Assim, é provável que a maioria dos brasileiros, ao sonhar com uma mulher de cabelos compridos andando por cima das ondas, acorde com a certeza de ter visto Iemanjá no sonho. Tal interpretação dificilmente ocorreria para um chinês. Isso acontece porque a representação arquetípica do Feminino, no Brasil, passou também pelo viés das heranças africanas. E esse cabedal ainda continua firmemente preservado nos terreiros de candomblé espalhados pelo Brasil, parcialmente disseminado entre a população brasileira.

Ruy do Carmo Póvoas

RESUMO

Essa dissertação tem por objetivo abordar o feminino no candomblé segundo um resgate arquetípico e mítico como estrutura para o estudo e análise da individuação nas mulheres de terreiro. Tomando como metodologia o trabalho de campo, foram entrevistadas nove mulheres que têm como “orixá de cabeça” três orixás femininos: Iansã, Oxum e Iemanjá. Nas entrevistas semi-estruturadas, busca-se abordar três aspectos chaves: os mitos dos orixás, a história das mulheres no candomblé e a jornada das mulheres entrevistadas no processo antes, durante e depois da feitura. São analisadas a importância das narrativas míticas, os traços arquetípicos e como o processo de individuação se apresenta nos discursos de trajetória desde o momento da feitura até as próprias vivências diárias das entrevistadas. Como fundamentação teórica, busca-se Jung e Eliade para dialogar com a composição dos ritos no candomblé, o enredo dos mitos e influência das imagens arquetípicas dos orixás estudados enquanto guerreiras, amantes e mães. Este estudo investiga a hipótese da existência de uma influência mítica e arquetípica dos orixás no processo de individuação das entrevistadas após a feitura no candomblé. Este estudo tem como relevância destacar essas deidades femininas presentes no candomblé como figuras arquetípicas e integradoras que inspiram e refletem as raízes da nossa própria sociedade brasileira, pois em sua religiosidade estas mulheres encontram sua "deusa interior" em seu orixá de cabeça.

Palavras-chave: Feminino. Candomblé. Arquétipos. Individuação.

ABSTRACT

This dissertation aims to address the women in Candomblé according to a rescue archetypal and mythic as the framework for the study and analysis of individuation in the yard of women. Taking as a methodology fieldwork, nine women were interviewed whose "orixá head" three female deities: Iansã, Oxum and Yemanjá. In semi-structured interviews, we seek to address three key aspects: the myths of deities, the history of women in Candomblé and the journey of the women interviewed in the process before, during and after the making. It analyzes the importance of mythical narratives, the archetypal traits and how the process of individuation is presented in the trajectory of speeches from the moment of making up their own daily experiences of the interviewees. As a theoretical framework, we seek to Jung and Eliade to dialogue with the composition of the rites in Candomblé, the plot of myths and influence of archetypal images of deities studied as warriors, lovers and mothers. This study investigates the hypothesis of a mythical and archetypal influence of deities in the process of individuation of the interviewees after making process in Candomblé as relevance highlight these female deities present in Candomblé as archetypal and integrating figures that inspire and reflect the roots of our Brazilian society. This study is important to highlight these female deities present in Candomblé as archetypal and integrating figures that inspire and reflect the roots of our own Brazilian society. Because in their religion these women find their "inner goddess" in her head Orisha.

Key words: Feminine. Candomblé. Archetype. Individualization

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1. O UNIVERSO MÍTICO E ARQUETÍPICO DO FEMININO NO CANDOMBLÉ.....	14
1.1 Arquétipos e Mitos: Uma análise contextual sob o olhar de Eliade e Jung.....	14
1.2 Os simbolismos míticos no candomblé.....	19
1.3 Os Orixás femininos e os arquétipos	23
1.4 O arquétipo da guerreira nos mitos de Oiá-Iansã.....	28
1.5 O arquétipo da amante nos mitos de Oxum.....	37
1.6 Iemanjá: o arquétipo da mãe.....	47
2. O PAPEL FEMININO NO CANDOMBLÉ: RESSIGNIFICAÇÃO E EMPODERAMENTO.....	60
2.1 O candomblé da Bahia: história e tradição do feminino no candomblé.....	60
2.2 Cosmovisão e identidade das mulheres na história do candomblé: mito e empoderamento.....	66
2.3 O Candomblé de um feminino de heroínas: sobre memória, inspiração de luta e sobrevivência para as mulheres contemporâneas.....	70
3. MITO, SENTIDO DE VIDA E INDIVIDUAÇÃO: SUBJETIVIDADES DO FEMININO NO CANDOMBLÉ.....	82
3.1 A experiência religiosa no candomblé e o processo de individuação.....	82
3.2 Os mitos pessoais para as mulheres do candomblé.....	91
3.3 Trajetórias de vida no candomblé: uma análise.....	96
3.4 Trajetórias das filhas de Iansã.....	97
3.5 Trajetórias das filhas de Oxum.....	117
3.6 Trajetórias das filhas de Iemanjá.....	138
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	152
REFERÊNCIAS.....	155
APÊNDICE A.....	160
APÊNDICE B.....	162
APÊNDICE C.....	163

INTRODUÇÃO

Este estudo se propõe a analisar os mitos dos orixás e o processo de individuação nas mulheres do candomblé. O interesse por este estudo se iniciou a partir de meu profundo apreço por temas de minha formação em psicologia, entre elas a importância dos mitos para a psique, somado ao meu encanto com o universo dos orixás e do candomblé. As religiões de matrizes africanas, especialmente o candomblé, trazem uma representação sagrada do feminino. O candomblé é uma religião em que a concepção de se ter um pai divino é igualmente concebível a crença de se ter uma mãe divina, os orixás enquanto seres divinizados são pais e mães, deuses e deusas. Seja qual for o conceito utilizado, os iaôs¹, filhos de santo já iniciados no candomblé, não são órfãos de nenhuma das dualidades divinas: pais e mães são os orixás, que são igualmente importantes e necessários no contexto mítico da religião.

Temos ciência das possibilidades temáticas deste universo. No entanto, esta dissertação está focada na trajetória do feminino através de um processo de empoderamento² da mulher, por meio dos mitos e suas trajetórias, e seu processo de individuação nas filhas de santo no candomblé. O estudo se inicia abordando três arquétipos primordiais no imaginário das mulheres: A guerreira, a amante e a mãe. Com isto, três orixás femininos foram destacados para representar cada um destes arquétipos: Iansã como a guerreira, Oxum como a amante e Iemanjá como a mãe³. A escolha dos orixás foi feita pela popularidade dos mesmos, bem como os seus arquétipos são analisados segundo os traços arquetípicos mais destacados nas sagas míticas. Para aprofundar nosso estudo entrevistamos 9 mulheres destes orixás pertencentes ou iniciadas em 6 terreiros de candomblé de João Pessoa-PB⁴, são eles: Ylé Axé Yemanjá, Ilê Axé Oju Ofa Dana-Dana, Ylé Axé Aloyà Avanjú, Ilê Asè Adagawrà, Ylê Asè Odò Ti Fadakà, Centro Espírita Acácio Valeri⁵. Abaixo um quadro demonstrativo dos dados

¹. Deriva do termo iyàwós em iorubá é atribuído àqueles que passaram pelo processo de feitura no candomblé.

² O termo a partir da tradução do inglês empowerment, tem sido muito utilizado em diversos estudos sobre o feminino na sua busca pela conquista de cidadania, igualdade e direitos sociais. Sobretudo através de estratégias políticas e econômicas que permitam mudanças, desenvolvimento e autonomia dos grupos sociais.

³ Cito algumas vezes Nanã e destaco sua importância para as mulheres do candomblé na Bahia, bem como no mito como a grande mãe ancestral, no entanto, não a utilizo dentro da pesquisa, pois durante os 6 meses em que estive frequentando terreiros em João Pessoa PB, observei que não era tão popular o seu culto dentro dos terreiros estudados na pesquisa de campo. Além disso, estabeleci que haveria uma iyalorixá de cada um dos orixás pesquisados, e por impossibilidade prática, Nanã não foi inserida ao nosso estudo.

⁴ Uma das entrevistadas fez sua feitura em um dos terreiros citados e encontra-se vinculada atualmente a um terreiro de São Luís-MA, porém continua morando na cidade de João Pessoa-PB

⁵ Apesar da nomenclatura o terreiro tem como tradição práticas do candomblé de Moçambique, a entrevistada relata que recebeu o terreiro de herança da sua madrinha.

sociais e religiosos das entrevistadas para conhecermos suas funções no terreiro, idade, orixá regente, tempo de feitura e tempo de sacerdócio. O aspecto geracional de mulheres como sondagem é de: até 18 anos-1 mulher; 19 a 30 anos- 1 mulher; 31 a 40 anos- 1 mulher; 41-61 anos- 3 mulheres; 62 anos em diante- 2 mulheres.

É importante frisar que os nomes reais das entrevistadas foram substituídos por nomes fictícios, a fim de preservar suas privacidades.

Entrevistada	Função no terreiro	Idade	Orixá Regente	Tempo de Feitura	Tempo de Sacerdócio
Maria	Ekédi ⁶	48	Iansã Onira	10 anos	Não se aplica
Carmem	Iyalorixá ⁷	61	Iansã de Balé (Oyá Ìgbàlè)	37 anos	30 anos
Ana	Iyáegbè ⁸	34	Iansã de Balé (Oyá Ìgbàlè)	5 anos	Não se aplica
Clara	Iyakekerê ⁹	30	Oxum Apará	5 anos	Não se aplica
Bernadete	Iyalorixá	56	Oxum Apará	33 anos	26 anos
Mara	Ekédi	73	Oxum Apará	7 anos	Não se aplica
Cida	Iyalorixá	46	Iemanjá Sobá	32 anos	20 anos
Marisa	Dofona ¹⁰	18	Iemanjá Ogunté	1 ano	Não se aplica
Alessandra	Iyakekerê	63	Iemanjá Sessu	48 anos	Não se aplica

Foram utilizados questionários semi- estruturados para as entrevistas, abordando temas como: mitos e características dos orixás, a mulher de terreiro, mudanças pessoais e sociais antes e após a feitura. Portanto, esta dissertação fundamenta-se em três capítulos que norteiam como as iaôs e iyalorixás estudadas se relacionam com o enredo mítico de seus orixás, com a história das antepassadas na religião e analisaremos a individuação a partir dos mitos e da

⁶ São responsáveis por cuidar dos iaôs durante o transe.

⁷ Sacerdotisa da casa, ou mãe- de santo, figura de poder no culto dos orixás

⁸ A elas é atribuída a função de manter a ordem, orientar e aconselhar os iaôs.

⁹ Conhecidas como “mãe-pequena”, são as segundas sacerdotisas. Ocupam uma hierarquia de segunda pessoa mais importante na casa no que diz respeito a assumir as responsabilidades, os assentamentos e orientação dos iaôs.

¹⁰ Nomenclatura respectiva a sua ordem de feitura, por ser a primeira iniciada de um grupo de pretensos iniciantes, ocorre também de ser a única a fazer obrigação.

historicidade do feminino no candomblé, além do resgate dos traços arquetípicos de seus orixás neste processo.

A começar pelos orixás que regem a cabeça dos indivíduos ou seu *Ori*¹¹, que são muitas vezes comparados a signos astrológicos capazes de guiar os adeptos da religião. Esta característica já foi observada por Segato (2005), pois as versões de senso comum do brasileiro pouco esclarecido folclorizam os princípios e saberes do culto, tentando reduzir forçadamente a outros sistemas como o panteão grego ou astros do zodíaco. Em uma dimensão arquetípica compreendemos que são muito mais do que caracterizações identitárias, mas representações que permitem guiar as atitudes das iaôs.

Os arquétipos estudados no primeiro capítulo mostrarão as diversas faces de como os orixás abordados (Oxum, Iansã e Iemanjá) se comportam em relação ao amor, a guerra e a maternidade em seus mitos. Os arquétipos da amante, guerreira e mãe são uma tentativa de conhecer um pouco da jornada individual do feminino em seus mitos. Assim como nas sagas míticas dos orixás, muitas são as jornadas e os ciclos individuais dos sujeitos, e é isto que tentamos abordar ao estabelecer a relação dos mitos com a história de vida das iaôs, elas se tornam tecelãs que desenrolam constantemente a própria individuação, e a religião do candomblé é investigada a partir de sua mítica e de seus arquétipos ao permitirem um tipo de conhecimento íntimo do self e de sua própria identidade.

No segundo capítulo, abordaremos estudos antropológicos de referências sobre a luta das mulheres do candomblé em um contexto histórico na Bahia, não por uma centralidade na “cidade das mulheres”, mas como fruto de diálogo com o campo estudado, em que as mulheres destacam esta memória. Trazemos uma remontagem do feminino no candomblé da Bahia enquanto aspecto ainda presente no imaginário das mulheres entrevistadas da cidade de João Pessoa. São modelos de herança, força e identidade que traziam consigo suas deusas por toda a trajetória, não as deixando serem suprimidas pelo tempo e nem pelos modelos sociais existentes, quando deram os primeiros passos no processo de formalização de suas crenças enquanto religião no território brasileiro.

O terceiro capítulo se insere no estudo da individuação das mulheres de candomblé, através de elementos pautados e fundamentados nos capítulos anteriores: os mitos, arquétipos e a história para as entrevistadas. Busca-se analisar a dimensão da imagem arquetípica que atua no aspecto psicológico das filhas e mães de santo. Assim, evidenciamos relatos sobre a jornada destas mulheres em um processo antes e depois da feitura do *Ori*, assim como as

¹¹ Nome dado a força da divindade de coroa ou orixá de cabeça.

mudanças percebidas por elas mesmas neste percurso: em um aspecto pessoal e social. “A individuação é um conceito da psicologia analítica de Jung que significa próprio si "tornar-se si-mesmo" (Verselbstung) ou "o realizar-se do si-mesmo" (Selbstverwirklichung)” (JUNG, 2008, p.60).

Portanto, esta análise é feita pautada em discursos das mulheres do candomblé, analisa-se este possível encontro com o Si-mesmo e o processo de formação de suas identidades a partir do momento em que elas encontram-se com seus orixás, o que torna possível observarmos mais do que referências estereotipadas dos orixás, mas como um guia em suas jornadas individuais, que lhes auxiliam em suas transformações pessoais.

1. O UNIVERSO ARQUETÍPICO E MÍTICO DOS ORIXÁS FEMININOS NO CANDOMBLÉ

1.1 Arquétipos e mitos: Uma análise contextual sob o olhar Eliade e Jung

Ao pensarmos na relação mitos e arquétipos no candomblé, faz-se necessário trazer alguns autores que nos permitam tal leitura. Primeiramente, recorreremos à psicologia analítica de C. G. Jung (1875-1961), por resgatar os conceitos de arquétipos e relacionar às questões psíquicas enquanto heranças primitivas nos estudos do inconsciente coletivo e imagens arquetípicas. A psicologia analítica baseia-se nos estudos de Jung começou a articular sobre estes temas. Entre eles os mitos que passam a ser estudados profundamente como imagens que refletem a própria psique dos sujeitos, estruturas provenientes de um inconsciente coletivo. O autor Mircea Eliade (1907-1986) buscou inspiração nas obras de Jung, ambos estudaram os mitos e arquétipos, este último é um dos destaques de suas obras. No entanto, o autor faz a seguinte diferenciação quanto ao uso do termo arquétipo:

Nem seria preciso dizer que, para o Professor Jung, os arquétipos são estruturas do inconsciente coletivo. Mas, no meu livro, não chego sequer a tocar nos problemas da psicologia de profundidade, nem faço qualquer uso do conceito de inconsciente coletivo. Como já disse, uso o termo "arquétipo" da mesma forma que Eugenio d'Ors, ou seja, como sinônimo para um "modelo exemplar", ou "paradigma", isto é, em última análise, no sentido agostiniano (ELIADE, 1992a, p.9).

A partir destas representações sociais é perceptível que o autor utiliza o conceito de arquétipo apenas no âmbito sociológico estudando suas influências na sociedade, enquanto Jung aprofunda-se em suas origens psicológicas e na influência que tem para o indivíduo e no processo de individuação. Assim iniciamos com a estrutura dos conceitos estudados por estes autores para que seja possível a compreensão da dimensão que integra a estrutura dos mitos.

“O termo arquétipo em sua etimologia do grego significa, segundo Isidro Pereira, *original, modelo*” (PEREIRA, 1998, p.84). Ou seja, vem a designar o modelo original. Os arquétipos dos mitos tem sido cada vez mais investigados em produções acadêmicas, muitos por parte da psicologia analítica, mas a maior parte deles tem por referência os mitos gregos. É dito que a origem de uma “idéia preexistente” dos arquétipos vem de Platão:

Em época passadas - Apesar de existirem opiniões discordantes e tendências de pensamentos Aristotélicas - não se achava demasiado difícil compreender o pensamento de PLATÃO, de que a idéia é preexistente e supra-ordenada aos fenômenos em geral. “Arquétipo” nada mais é do que uma expressão já existente na Antiguidade, sinônimo de “idéia” no sentido platônico (JUNG, 2006, p. 87).

Do mesmo modo, Eliade (1992a) também faz esta referência à Platão ao conceituar o arquétipo enquanto referencial preexistente, ou modelo paradigmático dentro de uma concepção ontológica arcaica, embora não possamos ler Platão inocuamente dentro desta perspectiva. É através do reconhecimento destas estruturas que se é possível analisar a repetição dos gestos paradigmáticos.

Um objeto ou um ato torna-se real apenas enquanto serve para imitar ou repetir um arquétipo. Assim a realidade é alcançada unicamente por intermédio da repetição ou da participação, tudo que carece de um modelo “exemplar” é insignificante, isto é, está destituído de realidade. Desse modo os homens demonstram uma tendência que pode até parecer paradoxal, no sentido de que o homem de uma cultura tradicional se vê como uma pessoa real até o ponto em que deixa de ser ele próprio. (Para um observador moderno) satisfazendo-se com a imitação e a repetição dos gestos do outro. Ou seja, ele se vê como uma pessoa real, isto é, como “ele próprio de verdades” apenas e unicamente até o ponto em que deixa de ser isso. Dai pode-se afirmar que essa ontologia “primitiva” tem essa estrutura platônica; e, neste caso Platão poderia ser encarado como destacado filósofo da “mentalidade primitiva”, isto é como o pensador que conseguiu dar coerência e validade filosófica aos modos de vida e comportamento da humanidade arcaica (ELIADE, 1992a, p.37).

Outra consideração para diferenciar o paralelismo de Eliade e Jung, segundo Oldmeadow & Azevedo(2010) Jung também se voltava a igualar sonhos e mitos. Enquanto, Eliade fazia esta diferenciação no que se referia à experiência e criação do espírito humano. Jung (2011) inicialmente tinha interesse de estudar as hereditariedades a partir de padrões observados nos sonhos dos doentes mentais negros da época, ao contrário do que acreditava-se a princípio, esta herança não se relacionava as predisposições genéticas, estas similaridades foram identificadas enquanto arquétipos, uma propriedade humana geral. “Investiguei os sonhos de negros puros do Sul dos Estados Unidos da América do Norte. Nesses sonhos encontrei temas da mitologia grega que dissiparam as dúvidas que eu tinha quanto a saber se eram ou não de herança racial” (JUNG, 2011a, p. 57).

Sua manifestação imediata, como a encontramos em sonhos e visões, é muito mais individual, incompreensível e ingênua do que nos mitos, por exemplo. O arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e a percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifestar (JUNG, 2006, p.17).

O espírito humano tem a sua marca histórica de uma universalidade de coisas que já existiram antes, esta marca está em um inconsciente coletivo, diferente do inconsciente

pessoal¹². A partir da contribuição de Jung, começaram a surgir muitos estudos dos mitos e arquétipos. Enquanto Mircea Eliade contribuiu para estes estudos dentro das perspectivas das imagens e símbolos.

Eliade (1992a) por sua vez tem o arquétipo como um paradigma essencial da realidade que retém um sentido mais abrangente, ou seja, para toda uma sociedade. O termo foi publicado por Jung pela primeira vez em *Eranos-Jahrbuch* no ano de 1934. Jung cita que “...no inconsciente, os arquétipos individuais não estão ilhados uns dos outros; eles existem num estado de contaminação, de completa e recíproca interpenetração e fusão” (JUNG, 1934, p.223 apud DOWNING, 1998, p. 15). O olhar de Jung inicia-se pelo homem primitivo, para então ganhar consistência posteriormente aos estudos dos arquétipos do homem moderno.

O homem primitivo é de uma tal subjetividade que é de admirar-se o fato de não termos relacionado antes os mitos com os acontecimentos anímicos. Seu conhecimento da natureza é essencialmente a linguagem e as vestes externas do processo anímico inconsciente. Mais precisamente pelo fato de este processo ser inconsciente é que o homem pensou em tudo, menos na alma, para explicar o mito. Ele simplesmente ignorava que a alma contém todas as imagens das quais surgiram os mitos, e que nosso inconsciente é um sujeito atuante e padecente, cujo drama o homem primitivo encontra analogicamente em todos os fenômenos grandes e pequenos da natureza (JUNG, 2006, p. 18).

Neste aspecto, o diálogo com Eliade permite explorar como ocorre o retorno a um tempo mítico e explorar a dimensão do arquétipo por detrás dos mitos. A visão arquetípica do mito vem de Jung, principalmente de suas obras *Estudos alquímicos* e *Inconsciente coletivo*. Segundo Oldmeadow & Azevedo (2010) para Jung os arquétipos são estruturas do “inconsciente coletivo”, enquanto Eliade utiliza em seu sentido neo-platônico de paradigma platônico e trans-histórico. Além disso, Jung se voltava para igualar sonhos e mitos enquanto que para Eliade, um era uma simples experiência e o outro uma criação do espírito humano. Jung, em 1917, iniciou seus estudos em relação ao inconsciente coletivo. A sua contribuição em relação ao termo arquétipo surgiu em 1919 no simpósio intitulado *O Instinto e Inconsciente* em Londres:

À soma de todos estes conteúdos dou o nome de inconsciente pessoal. Mas afora esses, no inconsciente encontramos também as qualidades que não foram adquiridas individualmente mas são herdadas, ou seja, os instintos enquanto impulsos destinados a produzir ações que resultam de uma necessidade interior, sem uma motivação consciente. Devemos incluir também as formas a priori, inatas, de intuição, quais sejam os arquétipos da percepção e da apreensão que são determinantes necessárias e a priori de todos os processos psíquicos. Da mesma maneira como os instintos impelem

¹² Enfático nos estudos de Freud.

o homem a adotar uma forma de existência especificamente humana, assim também os arquétipos forçam a percepção e a intuição a assumirem determinados padrões especificamente humanos. Os instintos e os arquétipos formam conjuntamente o inconsciente coletivo (JUNG, 2011a, p.77).

A obra *O vôo Mágico* de Eliade (2005) cita que para Jung a vida das profundezas psíquicas é história. Oldmeadow & Azevedo (2010) destacam temas em comuns que atraíram tanto a atenção de Jung como de Eliade: simbolismos míticos e disciplinas espirituais esotéricas, tais como: alquimia, literatura mística do oriente, os sonhos e as estruturas do inconsciente, as patologias da civilização moderna, entre outros paralelos.

Jung tinha mais interesse pelas determinações qualitativas do tempo, mais especialmente em suas idéias sobre sincronicidade e a psicossíntese, no aspecto psíquico. Enquanto Eliade, tinha o tempo sagrado como categoria irreduzível e completamente indispensável para compreensão dos modos arcaicos e mitológicos. Em relação ao espaço sagrado Eliade tem como ponto central de sua obra, enquanto Jung não mostrou muito interesse (OLDMEADOW & AZEVEDO, 2010, p.64).

Alguns conceitos que também serão abordadas ao longo deste estudo, além dos arquétipos já mencionados, são os traços arquetípicos e as representações/ ou imagens arquetípicas. Estas últimas nos permitem ter um vislumbre empírico das proporções do arquétipo. Mas, o arquétipo em si, é importante destacarmos, é incognoscível e inominável, na medida em que só pode ser observado indiretamente a partir de seus traços, símbolos e imagens arquetípicas.

O que é herdado não são as idéias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos, enquanto os mesmos não são postos em ação *in concreto*... A princípio ele pode receber um nome e possui um núcleo de significado invariável, o qual determina sua aparência, apenas a princípio, mas nunca concretamente. O modo pelo qual, por exemplo, o arquétipo da mãe sempre aparece empiricamente, nunca pode ser deduzido só dele mesmo, mas depende de outros fatores (JUNG, 2006, p.91).

Os traços arquetípicos são elementos isolados presentes nas imagens dos arquétipos, constituem-se enquanto atributos dos traços psíquicos, símbolos e papéis exercidos nos mitos. Jung (2006), ao começar a estudar o arquétipo materno enumera formas e símbolos a qual ele destaca que não são completas, mas traços essenciais descritos minuciosamente. Atributos que correspondem a qualidades opostas, no sentido materno, como por exemplo a dualidade: tanto à mãe amorosa, como à mãe terrível, mas mães. As imagens/representações arquetípicas são uma manifestação criada do arquétipo (aspecto bruto), como os mitos, no entanto não se refere à sua totalidade.

Entretanto, não se trata meramente de consideração edificante, quando nos vemos compelidos a ressaltar que o arquétipo é caracterizado mais adequadamente pelo violeta, pois não é apenas uma imagem autônoma, mas também um dinamismo que se reflete na numinosidade e no poder fascinador da imagem arquetípica. A percepção da realidade do instinto e a sua assimilação nunca se dão no extremo vermelho, ou seja, pela absorção e mergulho na esfera instintiva, mas apenas por assimilação da imagem, que significa e ao mesmo tempo evoca o instinto, embora sob uma forma inteiramente diversa daquela em que o encontramos ao nível biológico (JUNG, 2011a, p.161).

Outro elemento a ser considerado em relação ao conteúdo dos arquétipos, é que este não emerge diretamente à consciência, mas pode ser representado pelas imagens arquetípicas. Jung (2006) explica que o arquétipo é incapaz de tornar-se consciente, por ser transcendente.

“Além disto, qualquer arquétipo torna-se consciente a partir do momento em que é representado, e por esta razão difere, de maneira que não é possível determinar, daquilo que deu origem a essa representação” (JUNG, 2011a, p.163).

“Jung em seus estudos destacou as mitologias arcaicas, e suas cosmologias tiveram importância decisiva no desenvolvimento intelectual de Eliade, particularmente sua ênfase em um paralelo universal de simbolismos e motivos análogos nas mitologias de todo o mundo” (OLDMEADOW & AZEVEDO, 2010, p.64). O foco de Eliade trata de uma ontologia em que a religiosidade do homem é levada em consideração ao se falar da vivência do mito, o ser e a sua relação com o sagrado. É perceptível que Eliade extraiu de muitas das obras de Jung, o que torna imprescindível trazer a diferenciação entre os dois autores para que os conceitos estudados não se confundam ao serem citados. Apesar de haverem significados parecidos, Eliade é utilizado para melhor diálogo quanto as imagens, símbolos e ritos que compõe os mitos, por isto o utilizaremos frequentemente no diálogo com os símbolos míticos do candomblé.

Deste modo quando nos dispomos a analisar os arquétipos da guerreira, amante e mãe através da mitologia dos orixás, estamos na realidade utilizando uma forma de compreendermos os arquétipos através de suas representações simbólicas, que são os traços e símbolos que compõe as imagens arquetípicas. A constituição dessas imagens é a forma como o arquétipo se estrutura e se manifesta, sendo assim os mitos são um conjunto destas formas que explicam a cosmogonia do mundo e os fenômenos da natureza.

O termo mito em sua etimologia vem do grego antigo, transcrito como *mithós*, símbolo de uma cultura. Assim, heróis e deuses se tornavam a própria personificação de como os gregos davam explicações a fenômenos da natureza e a toda uma cosmogonia inerente a

eles. Atualmente, existe uma dicotomia popular em relação à terminologia do mito, é natural percebê-lo como uma mentira ou fantasia. É importante ressaltar esta problemática inicialmente como modo de evitar certos equívocos ao tratar do campo de estudos que abordam enredos míticos, isto porque ao se dirigir a uma população que tenha como modelo de vida algo referenciado como “mito”, neste caso uma herança dos *iorubás*, os orixás reconstituídos na religião do candomblé. É preciso ter o cuidado de não reduzi-los a uma criação fantasiosa, pois as imagens arquetípicas podem encontrar diversas maneiras de se apresentarem, mas sempre corresponderam a uma realidade para os praticantes.

A metáfora é a substância da qual o mito é feito. É a linguagem da imaginação. Usando-a, moldamos mitos individuais e mitologias coletivas. Muito do processo analítico Junguiano consiste em encontrar o mito particular da pessoa e depois desemaranhar todas as associações e vivências vinculados com ele, até que se possa coar sua metáfora básica ou seu princípio orientador (SINGER, 2002, p. 37).

Este breve estudo de ordem conceitual da dimensão arquetípica nos dá a sustentação para iniciar uma análise das imagens arquetípicas da guerreira, amante e mãe dos mitos dos orixás de Iansã, Oxum e Iemanjá. Para assim, posteriormente aprofundarmos na dimensão destes arquétipos no processo de individuação, pela influência da história e dos mitos na vida das mulheres do candomblé.

1.2 Os simbolismos míticos do candomblé

Os mitos estão repletos de símbolos e passam a ser representados e expressos de modo a ilustrar os ciclos que fazem parte da vida. No candomblé, a imagem não fala por si só, os símbolos e significados são diversos, assim como a mitologia que faz parte da religião. Dificilmente de ser interpretado por um observador leigo, não é perceptível em um primeiro contato o que está por trás das vestes trabalhadas e dos diversos colares das mulheres do candomblé.

Não existe uma tradição unilateral, então é de importância destacar que os seus símbolos, imagens, ritos e divindades encontram variadas maneiras de se apresentar. Tudo apresentando diferenciações simbólicas dependendo da tradição do candomblé: “Angola, congo, jeje (isto é, euê), nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala iorubá, da costa dos Escravos), queto, ijexá” (BASTIDE, 2001, p.29). O interessante é a hierarquia que acompanha não somente o espaço sagrado, como se estende na própria forma

de se vestirem, ou em seus adereços. Os tecidos, por exemplo, vão variando conforme a hierarquia, tecidos mais finos são deixados para os abiãs,¹³ tecidos mais grossos para aqueles que apresentam mais tempo e cumprimento das obrigações. Além das diferenças de cores que cada orixá possui, a tonalidade das cores nos cordões de contas também possuem seus significados. Em meio a pesquisa de campo, uma das entrevistadas, a ekedi Mara¹⁴ mostra seus cordões e explica que no candomblé as cores das contas são mais leitosas, enquanto em outras religiões de matrizes africanas elas tendem a ser mais transparentes.

A inserção do indivíduo num grupo de candomblé é um fenômeno complexo, em que realiza uma reinterpretação significativa dos valores sociais e que envolve, também, a adoção ou transformação de postura, de padrões estéticos, de pauta de consumo, que promove novos padrões de significados, apesar de não rejeitarem o modelo dominante (o candomblé reitera e enfatiza mesmo certos aspectos da sociedade moderna, como o individualismo, a busca do poder, a liberação sexual, o que explica a adesão a ele de uma população metropolitana, atual (AMARAL, 2005, p.26).

Assim como estes pequenos adereços, as festividades do candomblé também apresentam uma estética em suas celebrações e uma sacralidade inerente a estas imagens. No entanto, anteriormente ao ritual existe uma preparação, a começar pelos atabaques (Run, Runpi e Le) que são limpos e consagrados aos orixás, assim lhes são oferecidos o que comer,¹⁵ e os mesmos são vestidos de acordo com o orixá do dia. Nas cozinhas sagradas dos terreiros, cada alimento tem uma singularidade que agradam aos orixás e possuem preferências de oferendas que garantem o axé¹⁶. As responsáveis pelo preparo das comidas dos orixás são as guardiãs da cozinha, as iyabassés. O toque dos atabaques em conjunto com os cânticos e danças são uma espécie de chamado dos deuses, também é variável de acordo com a tradição do candomblé. Existe uma ordem de cânticos referente aos orixás, cada um recebe uma determinada quantidade dependendo da casa. “Esta ordem é conhecida como xirê: começa obrigatoriamente por Exu, para terminar por Oxalá, que é Senhor do céu e o mais elevado dos orixás” (BASTIDE, 2001, p.36).

A preparação é iniciada com alguns dias de antecedência antes do xirê, assim os participante podem ingressar ao ritual com um propósito fortificado de total devoção e comunhão com o tempo sagrado, e com os seus orixás. A primeira visita da pesquisadora ao

¹³ Bastide, em *O candomblé da Bahia*, define as abiãs como filhas e filhos-de-santo que ainda serão iniciados e que podem assumir funções importantes no terreiro, deixando bem claro que não serão todos que necessariamente receberão as divindades. Assim os sacerdotes pertencem a uma hierarquia diferente dos abiãs.

¹⁴ Os nomes reais foram substituídos por nomes fictícios.

¹⁵ Tudo “come” no candomblé, como explica o antropólogo Raul Lody (1998), que se dedicou a estudar a gastronomia africana publicando o livro *Santo também come*.

¹⁶ É a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo o ser animado, de toda coisa” (ELBEIN DOS SANTOS, J. 2001, p. 39).

terreiro de candomblé jeje causou um certo estranhamento, pois existia uma diferenciação nas cores e estampas, tudo era adornado com as cores do orixá Oxóssi: azul celeste, e não o verde como em alguns outros terreiros. Também foi percebida uma mesclagem das duas cores, e este fator não era tão determinante como em muitas casas. É no estudo destes detalhes que é possível perceber não somente uma dimensão estética da religião, mas como estes elementos simbólicos são percebidos por cada terreiro. Contudo, a intencionalidade é representar e agradar a natureza de seus deuses. Fica claro que apesar do mesmo orixá ser reverenciado, existem traços diferenciados, e é interessante observar estas características pessoais de cada terreiro.

Outro elemento é o eixo central nos barracões que se estabelecem entre o assentamento no chão e a cumeeira¹⁷, a eles são depositadas oferendas que trazem o axé para a casa. Os abiãs e os sacerdotes da casa dançam ao redor deste eixo em sentido anti-horário. Simbolicamente Eliade (1992b) nos permite um olhar em relação a este espaço sagrado, apresentando o eixo central como “axis mundi”.¹⁸ Este pilar que faz intermédio entre céu e terra e possibilita que os deuses se manifestem em uma realidade de tempo e espaço sagrados, neste caso observamos como um retorno ao tempo mítico dos orixás.

O tempo sagrado é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente. Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios. A participação religiosa de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa (ELIADE, 1992b, p.38).

Eliade (1992b) ao abordar o tempo sagrado explica que ele é o ascendente e trata do tempo mítico primordial que se torna presente de modo circularmente recuperável. Então, o tempo primordial ou mítico serve de modelo tanto para a realização dos seus ritos bem como para a sua própria identidade no candomblé. Já o tempo histórico ordinário não é explorado com tanta profundidade no sentido da história no “tempo profano”, para Eliade (1992) era a “concepção arcaica do tempo histórico”. Ocorre que a partir do momento em que se inicia o xirê, já se inicia um tempo sagrado, não mais um tempo histórico ordinário ou tempo profano. O próprio Tempo apesar de raro entre os filhos de santo, também é um orixá (Irôko) e na nação Ketu e Jeje, não se faz nada sem ele.

¹⁷ É o ponto central ou cerne da casa, estrutura localizada na parte superior dos barracões.

¹⁸ “O axis mundi é um tronco de cedro de dez a doze metros de comprimento, do qual mais da metade sai pelo telhado da casa cultural. Esse pilar desempenha um papel capital nas cerimônias: é ele que confere uma estrutura cósmica à casa.” (ELIADE, M. 1992b, p.94).

Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência, o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível. De certo ponto de vista, poder-se-ia dizer que o Tempo sagrado não “flui”, que não constitui uma “duração” irreversível. É um tempo ontológico por excelência, “parmenidiano”: mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota. A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas gestas, que são justamente reatualizadas pela festa. Em outras palavras, reencontra-se na festa a primeira aparição do Tempo sagrado, tal qual ela se efetuou *ab origine, in no tempore*. Pois esse Tempo sagrado no qual se desenrola a festa não existia antes dos gestos divinos comemorados pela festa. Ao criarem as diferentes realidades que constituem hoje o Mundo, os Deuses, fundaram igualmente o Tempo sagrado, visto que o Tempo contemporâneo de uma criação era necessariamente santificado pela presença e atividades divinas (ELIADE, 1992b, p.38).

Os adeptos, ao incorporarem, aderem uma peculiaridade referente ao orixá reverenciado durante o cântico e isso manifesta através de suas danças, gestos e héxis corporal, que simbolicamente estariam recontando a história de cada um dos orixás que se faz presente. “Porque cada uma das danças foi criada *in illo tempore*, no período mítico, por um ancestral, um animal totêmico, um deus, ou um herói. Os ritmos coreográficos encontram seu modelo fora da vida profana do homem” (ELIADE, 1992a, p.32).

A mitologia africana assumiu matizes diferentes no Brasil, apesar de existirem mitos em que são acrescentados elementos característicos das regiões para as quais se expandiram.

Os mitos dos orixás originalmente fazem parte dos poemas oraculares cultivados pelos babalaôs. Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade (PRANDI, 2001, p.24).

A história desses deuses africanos são passadas através de gerações, cada orixá é dono de uma variedade de sagas, com características típicas, temperamentais, assim como habilidades na natureza que lhes são atribuídas, às vezes de caráter mágico. O autor Prandi (2001) traz uma variedade destes mitos que são acessados pelo próprio povo de terreiro.

No candomblé a relação dos homens e mulheres com os seus orixás é algo sagrado. No entanto, neste trabalho buscamos explorar a dimensão mítica e histórica enquanto paradigma de realidade para as mulheres do candomblé, é por esta dimensão de intimidade com as deidades, que buscamos estudar as iyabás¹⁹, através do sentimento de serem filhas,

¹⁹ “As Iyabás ou Aiabás “são os orixás femininos: Oxum, Obá, Oiá, Iemanjá, Euá e Nanã. A designação também se aplica aos filhos e filhas desses orixás.” (BARBARA, R. 2002, p.28).

mas também de se verem através de suas divindades, “sempre que somos filhos desse Grande Feminino, o feminino é experimentado como “grande”. A mulher é idealizada. É investida do divino poder de salvar ou destruir” (HILLMAN, 2008, p.112). Nesta perspectiva o feminino nos mitos dos orixás são imagens arquetípicas que serão analisadas enquanto influências nas experiências individuais, sociais e religiosa das entrevistadas neste trabalho.

1.3 Os Orixás femininos e os arquétipos

O termo Orixá deriva de “òrìsá” (em yorubá) são “divindades representadas pelas energias da natureza, forças que alimentam a vida na terra, agindo de forma intermediária entre Deus e as pessoas, de quem recebem uma forma de culto e oferendas” (BENISTE, 2011, p.592). O orixá é um ancestral divinizado de origem africana. Na África, a ancestralidade é muito cultuada, a sabedoria dos mais velhos é muito respeitada, e acreditam que ao morrerem renascem na mesma família. Enquanto suas divindades, os orixás, são seres divinizados que transcenderam este ciclo de volta a uma vida terrena, mas que permitem a humanidade se conectarem com eles pelos seus descendentes.

Força pura, axé imaterial que só se torna perceptível ao seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido, o possuído pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado seu elegum, aquele que tem o privilégio de ser " montado", ùn, por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar à terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram (VERGER, 2002, p.19).

Segundo Verger (2002), a divinização dos orixás ocorre em um momento de paixão, e as lendas²⁰ conservaram as suas lembranças. Este momento de paixão, seria um vínculo que lhe garantiram um controle das forças da natureza como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou então certas habilidades como trabalho com metais, caça, conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. (VERGER, 2002, p.18).

No novo mundo não existe essa coletividade familiar, o orixá tomou um caráter individual e acontece que, durante uma mesma festa, vários iaôs são possuídos pelo mesmo orixá, para a satisfação própria e a de todos aqueles que cultuam esse orixá. (VERGER, 2002, p.74). Na África, os cultos das divindades dizem respeito a determinadas regiões, alguns se encontram na religião do candomblé no Brasil, outros não são tão presentes, ou totalmente esquecidos.

A mitologia compõe-se de estratos superpostos que têm uma idade, uma cronologia. Mesmo se é por toda parte conservadora, a religião não é coisa

²⁰ “Os mitos são definidos como história de deuses, ao contrário das lendas, onde os atores são homens. (SESBOÛÉ, B. 2006, p.301).

morta; evolui com o meio social, com as transformações de lugares ou de dinastias, forma novos rituais para responder as novas necessidades da população, ou a interesses diversos das famílias dominantes (BASTIDE, 2001, p.250).

Muitos são os mitos sobre o mesmo orixá, e suas diferenciações míticas são incontestáveis, mas quando se diz respeito a popularidade uns alcançam admiração mútua onde quer que se apresentem. O orixá Xangô (Sàngó), por exemplo, iniciou sua popularidade tanto na África, quanto no Brasil e “seu culto está associado aos de suas esposas Oiá, Obá e Oxum, originalmente orixás de rios africanos” (PRANDI, 2001, p.22). No entanto Iemanjá, o orixá mais conhecido na cultura brasileira, é reverenciada como a mãe dos orixás.

Em terras brasileiras, Iemanjá foi ressignificada de rio para mar porque precisou ser mais abrangente, propiciando a comunicação, a união de todos os africanos que viveram a diáspora. Deixou o rio para sua filha e, assim, Oxum pode continuar a representar as águas doces, as águas claras; é dona dos riachos cristalinos: é, segundo Bachelard, a natureza da criança (BERNARDO, 2003, p.66).

Bernardo (2003) diz que Iemanjá é considerada a mãe dos brasileiros, e existe uma relação de intimidade de seus filhos, que possuem o sentimento materno intenso de proteção no universo das deusas. Mas ao destacarmos as grandes mães devemos salientar que para muitas mães baianas, a primeira mãe a ser cultuada foi o orixá Nanã Buruku que é uma das mais velhas deusas do candomblé, a primeira das iyabás.

O mais velho dos orixás é Nanã, ou Nanã Burucu, que se acredita ser mãe de Omulu e Oxumarê. Vive no fundo dos lagos e seu elemento é a lama, com que Oxalá moldou o ser humano. Por sua idade avançada é sincretizada com Santana, mãe da Virgem Maria e avó de Jesus Cristo (PRANDI, 2009, p.53).

É dito que sua existência antecede a idade dos metais, e por esta razão em suas cerimônias nunca se corta os animais com nenhum tipo de instrumento proveniente do aço. Ela é representada pela terra, a lama, conhecida como Gaya, e representada pelos arquétipos da sabedoria, a ancestralidade e avó. Existem terreiros no candomblé baiano que ainda mantém uma irmandade, como o terreiro Ilê Axé Opó Afonjá, liderado por Mãe Stella de Oxóssi desde 1976. No documentário *A Cidade das mulheres* (2005), uma das entrevistadas, Anália, da Irmandade da Boa Morte diz o seguinte:

A igreja veio entrar depois que a gente faz uma promessa na senzala, fazia nosso culto de candomblé, nós cultuava Nanã, e daí a gente para poder entrar teve que dizer que era Nossa Senhora da Boa Morte, é aí que a gente chegou a igreja. Nós fomos para igreja porque nós teve que mentir, nós teve que dizer que estávamos cultuando, mas não para nós, nós sabe que é Nanã, é o

símbolo da deusa, do poder, da igreja. Mas para nós, é Nanã Boroucou, para nós é nossa deusa, é maravilhosa (FARIAS, 2005).

A ancestralidade contínua do candomblé, traz uma novo paradigma para as religiões neo-pagãs ²¹ no Brasil, trazendo imagens arquetípicas de um feminino enquanto deidades que são seus orixás.

A exemplo de outras manifestações religiosas e culturais da Nova Era, a wicca popularizou-se muito através da mídia, dos jornais, televisão, da literatura e cinema ao final dos anos 1970 e em meados dos anos 1990 pela internet e bancas de jornal. Atualmente é praticada por milhares de jovens pelo mundo e no Brasil que entre outras coisas escolhem esta opção religiosa por uma negação objetiva à fé institucionalizada aos valores sócio-familiares vigentes (LANGER & CAMPOS, 2007, p.19).

No candomblé, apesar de não haver uma tradição sanguínea tão forte, ou seja, muitos adeptos se inserem na religião sem qualquer precedência em sua família, mesmo assim o arquétipo do orixá traz para os adeptos um encontro com a sua ancestralidade que já lhe é inata, conteúdos inconscientes e de ordem espiritual. Estas características que pertencem aos orixás e são descritas em seus mitos, também são visíveis na personalidade de seus filhos. O termo arquétipo foi relacionado aos orixás inicialmente por Verger (2002) em seu livro *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Nesta obra o autor relaciona minuciosamente o arquétipo a cada orixá.

Podemos chamar essas tendências de arquétipos da personalidades escondidas. Dizemos escondidas porque, não há nenhuma duvida, certas tendências inatas não podem desenvolver-se livremente dentro de cada um, no decorrer de sua existência, vivem. A educação recebida e as experiências vividas, muitas vezes alienantes, são as fontes seguras de sentimentos de frustração e de complexos, e seus conseqüentes bloqueios e dificuldades. Se uma pessoa, vítima de problemas não solucionados, é escolhida como filho ou filha de santo pelo orixá, cujo arquétipo corresponde a essas tendências escondidas, isso será para ela a experiência mais aliviadora e reconfortante pela qual possa passar. No momento do transe, ela comporta-se, inconscientemente, como o orixá, seu arquétipo, e é exatamente a isso que aspiram as suas tendências secretas e reprimidas (VERGER, 2002, p.34).

Alguns estudos antropológicos utilizam a teoria junguiana para evidenciar os arquétipos femininos tais como Bolen (1990), Neumann (1996), Franz (1990). Para os autores em questão a teoria dos arquétipos das deusas e personagens de contos, se relacionam em

²¹ O culto da deusa-mãe se fez muito presente na religião da wicca que ingressou no Brasil na década de 80, mas a sua utilização em nossa cultura não segue uma linha sincrética como ocorreu com os orixás. Trata-se de uma tentativa de reestruturar uma doutrina a partir de crenças que não seguem uma cosmogonia própria, os mitos, cultos e divindades são feitos por parte dos próprios adeptos, neste caso as deusas celtas e germânicas tendem a serem as mais escolhidas.

como se ajustam a personalidade feminina. Os orixás femininos se fazem presentes na psique das mulheres do candomblé através das imagens míticas que elas possuem. Se o orixá se ajusta ou não a sua personalidade, isto só é possível através da observação dos traços arquetípicos de seus orixás. Em outras palavras, as imagens arquetípicas de seus orixás ecoam através daquilo que seria parte de sua natureza mais pura, o *self* ou principal arquétipo do indivíduo. “Quando a mulher sente que há uma dimensão mítica para alguma coisa que ela esteja empreendendo, o conhecimento toca e inspira profundos centros criativos nela. Os mitos evocam sentimento e imaginação e tocam temas que são parte da herança coletiva humana” (BOLEN, 1990, p.27).

Uma dificuldade é a dificuldade em se encontrar estudos que abordem as imagens arquetípicas dos mitos das religiões contemporâneas. Bolen (1990) fez um estudo sobre deusas gregas enquanto arquétipos regentes da psique das mulheres, ou seja, o mito pessoal enquanto regente. “Somente quando as imagens se adaptam aos sentimentos da mulher é que as deusas são úteis, porque os arquétipos realmente não têm nome” (BOLEN, 1990, p. 37). As deusas abordadas pela autora são: Perséfone, Hera, Afrodite, Artemis, Atena e Héstia, cada uma delas caracterizada por arquétipos analisando suas funções enquanto: filha, mãe, amante, guerreira, estrategista e protetora do lar. É possível vermos os arquétipos sendo referenciados pelo próprio nome da deidade, a exemplo “arquétipo de Deméter”. Nos estudos de Jung, no entanto o arquétipo é nomeado segundo o seu papel na natureza, ou seja, Deméter representaria o arquétipo da grande mãe, e não o contrário.

Bolen (1990) estudou suas pacientes analisando seus mitos pessoais segundo arquétipo das deusas gregas. Em nosso estudo, abordamos os mitos dos orixás, e depois tentamos analisar de maneira histórica e contemporânea como os arquétipos são representados na vida das mulheres. No entanto, neste primeiro capítulo, os arquétipos são organizados segundo seus traços mais proeminentes nos mitos e não nos indivíduos.

Todavia, é possível encontrar representações simbólicas similares que ilustram os arquétipos vivenciados nos enredos míticos, e representá-las mostra a amplitude do arquétipo e sua universalidade, em uma dimensão que transcende o tempo histórico e o espaço geográfico.

Dois pontos são indecíveis no exame do arquétipo literário: se ocorre por autoctonia ou por difusão; e se além de literário, é também histórico. E isso porque o arquétipo visita tempos e espaços, sem que possa precisar se nasceu ali ou chegou por empréstimo. E, quando pensamos ter resolvido a questão, pondo-a à conta da literatura, surgem documentos que comprovam uma existência histórica (GALVÃO, 2003, p.141).

É interessante destacar que em todos os mitos os arquétipos são bem nítidos, toda a jornada dos deuses gera em torno de um propósito maior, aquilo que se tem de mais forte em seu íntimo, assim todas as suas escolhas são voltadas para o arquétipo é a sua natureza, seja um (a) herói (a), um (a) amante, um (a) pai ou mãe, ou uma esposa dedicada.

Estas imagens são míticas e, portanto, *simbólicas*, porque expressam a harmonia do sujeito que experimenta, com o objeto experimentado. Evidentemente, toda mitologia e toda revelação provêm desta matriz da experiência, e todas as nossas idéias futuras a respeito do mundo e do homem provirão igualmente dela (JUNG, 2011a, p.337).

Verger (2002), considera que os arquétipos das mitologias dos orixás tendem a ser rígidos e descritos com poucas nuances. Ao destacarmos os orixás femininos, buscamos estudar os três diferentes arquétipos. Nos mitos dos orixás femininos encontram-se aventuras míticas diversificadas, no que diz respeito a estas deusas, que perpassam desempenhando funções enquanto: guerreiras, amantes e mães.

As Iabás são orixás cheios de melindres. Consideradas mães e rainhas, a elas são devotadas todas as atenções. Ainda que o patrono terreiro seja um orixá masculino, terreiro algum deixa de celebrar as Iabás. Sem elas, nada se sustenta. Elas dominam o Fogo, a Terra, a Água e o Ar. E todas são imagens arquetípicas da Grande Mãe (PÓVOAS, 2010, p.97).

Na realidade, o arquétipo mais predominante transparece sobre a sua personalidade e tendências comportamentais diante de suas sagas. E apesar de suas diferenciadas funções dentro das sagas, não afeta sua característica arquetípica principal, sua essência. Esta é uma característica que também se percebe em nosso estudo de campo, pois as mulheres entrevistadas desempenham diversos papéis sociais, porém o que foi percebido é que sempre existe uma imagem arquetípica com as quais se identificam mais, seja por meio do seu orixá de coroa, ou pela qualidade da divindade em questão.

É importante considerar que o arquétipo de certas deidades faz parte de outras culturas e outros contextos históricos. O elo que existe entre estes arquétipos são os papéis e traços simbólicos considerados universais e primordiais como a maternidade, filhos, heróis entre outros.

Congratulamo-nos por haver atingido um tal grau de clareza, deixando para trás todos esses deuses fantasmagóricos. Abandonamos, no entanto, apenas os espectros verbais, não os fatos psíquicos responsáveis pelo nascimento dos deuses. Atualmente são chamados: fobias, compulsões, e assim por diante; numa palavra, sintomas neuróticos. Os deuses tornaram-se doenças (JUNG, 2011b, p.43).

Jung (2011b) se referia ao culto europeu de deuses mortos que não são mais um reflexo de nossa realidade, mas que são tratados como se fossem sinônimos de conteúdos

psíquicos, atribuídos inclusive as doenças psíquicas que se manifestam na sociedade. Este estudo contextualiza o arquétipo de uma maneira que alcança a sociedade brasileira, por possuir o rito vivo destas deidades, os orixás.

Cada uma destas deusas no candomblé tem os seus enredos míticos narrados aos seus filhos iniciados pelas iyalorixás e seus babalorixás, como também as próprias filhas se dispõem a pesquisarem a natureza mítica de seus orixás. Estas sagas são popularmente conhecidas no imaginário brasileiro através de músicas, livros e da própria literatura, e vastas são as versões de como estes mitos se apresentam. A busca de conhecer a natureza mítica de seus orixás é uma maneira de se ter uma representação simbólica e arquetípica de como se comporta o seu orixá mediante as diversas situações vivenciadas pelo mesmo, em nosso estudo: a guerra, o amor e a maternidade.

1.4 O Arquétipo da Guerreira nos mitos de Oiá-Iansã

O arquétipo do feminino em sua juventude é ilustrado nos mitos através de duas personificações: a guerreira e a amante. O primeiro pode vir sob a imagem arquetípica da heroína, a mulher guerreira, ou seja, aquela que se realiza no ato de lutar, caçar ou guerrear. A condição de guerreira sustenta uma imagem das deusas de personalidades fortes, que rejeitam certos padrões e escolhem livremente seus estilos de vida. Este arquétipo é representado nos mitos dos orixás através de Oiá (Iansã) que assume o papel de guerreira na maior parte das sagas. Oyá, Oiá e Iansã, conhecida como deusa dos ventos e tempestades, tem uma lenda segundo Verger (2002), seu nome tem origem por um jogo de palavras que faz alusão ao surgimento do rio Odô Oya. “Dominando tempestades, vence obstáculos, acalma intempéries e estabelece novos padrões de convivência” (SIQUEIRA, 1998, p.73).

A personificação de guerreira no mito pode aparecer mesclada a diversas facetas, ela pode aparecer como deusa-virgem, mãe ou anciã. Antigamente, este arquétipo era representado sempre sob o mito das mulheres Amazonas, estas também lutavam com seus arcos e flechas, e andavam a cavalo.

Na Grécia computam-se numerosos mitos de mulheres que se recusam a casar, preferem a prática de esportes e se vestem de homem. As Amazonas povoaram a imaginação grega, além de migrarem mais tarde para nosso país, dando nome a um estado e o maior rio do mundo (GALVÃO, 2003, p.21).

“A possessão provocada pelo *anima* ou *animus* apresenta, entretanto, uma outra imagem. Em primeiro lugar, ao dar-se a transformação da personalidade, evidenciam-se os

traços do sexo oposto: No homem, o feminino e, na mulher, o masculino” (JUNG, 2006, p.129). A imagem deste arquétipo feminino mescla um misto de sedução e justiça: são fortes e líderes por natureza, mostram uma mulher dominada pelo animus²², que tem dentro delas verdadeiros cavaleiros prontos para a luta. A figura feminina que desempenha muitas vezes um papel masculino, para esta mulher o casamento não é tão importante como ser competente com seus objetivos. A guerreira transparece diante da mulher que toma atitude de agir, ela representa o impulso, o elemento fogo e ativo, ela decide deixar de ocupar uma esfera inferior, de repressão pelo foco nos seus verdadeiros anseios. “Se elas estão nos mitos, como as Amazonas, também estão documentadas, na Índia, na Rússia, na Inglaterra, no Vietnã, na Checoslováquia, na China ou na Grécia moderna, onde Bubulina, no século XIX, tornou-se uma heroína nas campanhas contra o invasor turco.” (GALVÃO, 2003, p.23).

Quando nos voltamos para a história e para literatura brasileiras, notamos a presença de várias donzelas guerreiras, completas ou apenas esboçadas. Cangaceiras, mandonas, bandidas, aventureiras, soldados nas guerras da independência ou do Paraguai, personagens da poesia popular e do romance de cordel, elas vão desde Dona Damiana a Escopeteira, em *Lourenço*, de Franklin Távora, até a caricatura que Alencar fez de Dona severa, em *Guerra dos Mascates* (GALVÃO, 2003, p.23).

Este arquétipo no mito dos orixás é representado por Iansã e Obá, esta última, segundo Verger (2002), era um orixá feminino mais forte que muitos orixás masculinos. Ela desafiou e venceu Oxalá, Xangô e Orunmilá. Perdeu apenas para Ogum, que foi aconselhado por um babalaô a preparar uma oferenda feita de espigas de milho e quiabo, amassados em um pilão e colocados no local onde a luta aconteceria, o que atraiu Obá para o local onde o preparo havia sido colocado, derrubando-a. “A dança de Obá é guerreira: ela brande um sabre com uma das mãos e leva um escudo na outra.” (VERGER, 2002, p. 187). No entanto é de Iansã o dinamismo e liberdade característicos do arquétipo da guerreira. Assim como os orixás da caça, Oxóssi e Logunedé, carregam com eles uma arma, o arco e a flecha (ofá), Iansã “como ela é considerada como uma guerreira, é mais que natural que tenha uma espada”. (SIQUEIRA, 1998, p.114).

Deusa do movimento contínuo, sempre em ação e alerta, circula à procura de horizontes novos, lugares altos e ventosos, o que revela um profundo sentimento de liberdade, aventuras diferentes. Oyá é leve, é livre e sem limites. Seu mensageiro é Afefe, o vento, símbolo das mudanças e da comunicação, o vento que limpa e purifica. Iansã comunica-se através dele, e assim “a doce brisa de Oyá pode se transformar em um furacão. Sua raiva é

²² O *animus* é o fenômeno masculino que ocorre ao indivíduo de gênero feminino.

representada pelos furacões e tornados, por isso é chamada de efufu lelê, “o grande vendaval”. (ZENICOLA, 204, p.32).

Destemida, é o único orixá que não teme a morte, senhora dos mistérios e dos eguns, não foge à luta. “Iansã é relâmpagos, ventos e tempestades, culturalmente ela é a deusa guerreira, do arquétipo da tempestuosidade, da mulher indomável” (PINN, 2009, p.129). Historicamente, Iansã é citada por Theodoro (2010) como fonte de poder nas lutas das mulheres negras pela valorização do povo afrodescendente, guiando e inspirando para uma continuidade. É possível observar certos elementos simbólicos e a fusão de elementos que perpassam entre os protagonistas de um mito e outro. Iansã por exemplo, não possui a mesma história da Santa Bárbara do cristianismo, no entanto, existem alguns elementos simbólicos que se cruzam nos mitos.

Santa Bárbara, representada por uma moça com uma espada na mão e vestida de vermelho, considerada uma santa guerreira, foi associada a Iansã, orixá guerreira e rainha dos Egunguns – espíritos ancestrais mantedores e defensores da tradição. O famoso caruru de Santa Bárbara, feito no Mercado de São Miguel, é um dos festejos relacionados aos orixás, apesar de ser dia do calendário católico. Assim, temos uma reposição negra capaz de responder uma identidade cultural brasileira, já que uma santa da igreja católica, como Santa Bárbara, pode ser cultuada como Oiá/ Iansã, tendo-se, então, um conteúdo católico, mas uma forma litúrgica e mítica negro-africana. (THEODORO, 2010, p.74).

Neste caso, o raio que mata o assassino de Santa Bárbara logo após ser executada e as tempestades de Iansã, possuem este elemento semelhante ao mito de Iansã: a sua ligação com o raio. Estes elementos em comum facilitaram o processo de associação entre o orixá e a santa. Segundo Theodoro (1996) o relâmpago a representa, associada a um aspecto do ar, ao vento e à tempestade e ao relâmpago (ar + movimento = fogo); o fogo constitui seu elemento dinâmico. “É livre e violenta como a tempestade, que ela comanda” (AUGRAS, 1983, p.150). Simbolicamente o elemento fogo e o ar em movimento são associados a Iansã, o fogo é representado em suas paixões e ao seu temperamento colérico. Enquanto o ar em movimento em relaciona-se com as suas atitudes com os seus objetivos, a transformação, a mudança. Iansã possui uma mesclagem de traços arquetípicos mais nítidos, ela também assume as funções enquanto amante e mãe, porém o arquétipo de guerreira que analisamos direciona-se com sua predominância em símbolos e traços arquetípicos.

É guerreira, carrega uma espada. Usa o erukê por ter morado com Ogum na floresta. O aguerê é seu ritmo. Sua dança representa o mito no qual come fogo, encomenda que foi encarregada de levar a Xangô e que abriu e

engoliu, passando, então, a dividir com ele o controle sobre o fogo. Mostra, também pela dança, como protege seus filhos e guerreira (THEODORO, 1996, p.85).

É conhecida principalmente pelo arquétipo de guerreira, sua força e propósitos são dotados de autonomia, de movimento, representa a mudança. Representada através do ar em movimento e o fogo. Por mais que Iansã desempenhe a função de amante e mãe, ela tem por objetivo maior ser guerreira, é parte de sua estratégia conquistar poder, tornar-se mais forte e ir à guerra. Isto porque mesmo quando ela se submete aos outros e busca sempre a aprender modos de sobrevivência e independência. Iansã é articulosa, sua relação com os homens não se dá só pela sedução, mas pelo conhecimento naquilo que a faz uma guerreira habilidosa. No mito transcrito abaixo destacamos Oiá sob este arquétipo, quando ela aprende a arte da guerra com o seu primeiro marido Ogum, que na mitologia iorubá era considerado o deus da guerra e do ferro, assim dividem o poder de forjar o ferro e manejar as armas.

Oxaguiã estava em guerra,
Mas a guerra não acabava nunca,
Tão poucas eram as armas para guerrear.
Ogum fazia as armas, mas fazia lentamente.
Oxaguiã pediu a seu amigo Ogum urgência,
Mas o ferreiro já fazia o possível.
O ferro era muito demorado para se forjar
E cada ferramenta nova tardava com o tempo.
Tanto reclamou Oxaguiã que Oiá, esposa do ferreiro,
Resolveu ajudar Ogum a apressar o fabrico.
Oiá se pôs a soprar o fogo da forja de Ogum
E seu sopro avivava intensamente as chamas
E o fogo mais forte derretia mais rapidamente o ferro.
Logo Ogum pôde fazer muito mais armas
E com mais armas Oxaguiã venceu logo a guerra.
Oxaguiã veio então agradecer a Ogum.
E na casa de Ogum enamorou-se de Oiá.
Um dia fugiram Oxaguiã e Oiá,
Deixando Ogum enfurecido e sua forja fria.
Quando mais tarde Oxaguiã voltou à guerra
E quando precisou de armas muito urgentemente,
Oiá teve que reavivar a forja,
Mas não quis voltar para a casa de Ogum. (PRANDI, 2001, p.303).

Assim como Oiá-Iansã fez com Ogum, ela também seduziu outros orixás aprendendo seus atributos e habilidades. Como amante ela busca aquilo que lhe traz a felicidade, ou seja, no amor e na guerra, suas conquistas intencionavam lutar com liberdade, uma das características principais deste arquétipo. Em todas as imagens arquetípicas de Iansã em seus mitos, seja como mãe, amante ou guerreira, ela é dotada de um espírito audacioso, independente, e sua paixão pela arte da guerra é nada mais do que um reflexo disto:

Iansã usava seus encantos e sedução para
adquirir poder. Por isso entregou-se a vários
homens, Deles recebendo sempre algum presente.
Com Ogum, casou-se e teve nove filhos,
adquirindo o direito de usar a espada.
Em sua defesa e dos demais.
Com Oxaguiã, adquiriu o direito de usar o escudo,
para proteger-se dos inimigos.
Com Exu, adquiriu os direitos de usar o poder do
fogo e da magia, para realizar os seus desejos
e os de seus protegidos.
Com Oxóssi, adquiriu o saber da caça,
Para suprir-se de carne e a seus filhos.
Aprimorou os ensinamentos que ganhou de Exu.
E usou de sua magia para transformar-se em búfalo,
Quando ia em defesa de seus filhos.
Com Logum Edé, adquiriu o direito de pescar
E tirar dos rios e cachoeiras os frutos d'água
Para a sobrevivência sua e de seus filhos (PRANDI, 2001, p.96).

Segundo Bernardo (2003), Oiá representa as múltiplas transformações que podem ser interpretadas como os diferentes papéis que a mulher negra teve que assumir para enfrentar as diferentes e complicadas situações na sua trajetória da África para o Brasil. “Oiá, ao representar o vento, significa a comunicação, símbolo importantíssimo para quem vive a diáspora. Na realidade, tanto o ar/vento quanto a água/mar significam a união do povo que viveu a diáspora.” (BERNARDO, 2003, p.177). O arquétipo de guerreira de Oiá pode ter servido de “modelo exemplar” (ELIADE, 1992a), para as negras da diáspora, enquanto arquétipo que as impregnava de comportamentos audaciosos, independentes, e dotadas de senso de justiça, pois “é a principal esposa de Xangô, o orixá masculino conhecido como representante da justiça.” (ZENICOLA, 2014, p.34).

Segundo Oliveira (2005), a donzela-guerreira ou heroína que teve forças para ressurgir em vários lugares que vigorou um modelo onde o conceito de patriarcado foi formalizado enquanto base de dominação. Em sua imagem arquetípica de amante, o orixá Iansã é ilustrado nos mitos como sendo muito desejada por muitos orixás, a sua magia também estava presente na arte de seduzir. Segundo Augras (1983) sua dança sensual, provoca os orixás masculinos, o vermelho é sua cor enquanto filha do fogo, e além da espada utiliza pulseiras, diadema e objetos de cobre. Por isso, em um dos mitos, ela se torna a causa da luta de dois orixás. Ogum e Xangô lutam pelo seu amor, cada qual com seus atributos, Ogum com a arte de manejar as armas e Xangô com a sua magia e estratégias.

Oiá era uma mulher muito desejada, que além de bela,

sedutora e guerreira. Preparava deliciosos acarajés como ninguém. Um dia Xangô raptou Oiá da casa de Ogum. Voltando de uma caçada, Ogum ficou ciente do ocorrido. E mandou uma mensagem a Xangô: iria buscar sua mulher. Começava a rivalidade pela conquista de Oiá. Os dois prepararam-se para o litígio. Cada um consultou Ifá e fez as oferendas necessárias e ambos colocaram as oferendas numa estrada. Ogum ofereceu inhames e farofa. Xangô, por sua vez, ofereceu amalá e orobôs, Ogum apresentou-se com sete escravos e Xangô com doze. Ogum não se amedrontou e ambos partiram para a luta. Antes, porém, comeram das comidas oferecidas. Começaram a lutar e nunca mais pararam. E até hoje dessa guerra muitas aventuras são contadas. Nessa luta Oiá ganhou de Ogum uma espada. E nunca mais deixou de ser uma guerreira. Muitas aventuras dessa guerra são contadas e todas falam de Oiá guerreira e amante, sempre disputada por Xangô e Ogum, os seus amados (PRANDI, 2001, p. 307).

A luta destacada no mito acima ocorre após Ogum descobrir a traição de Oiá com Xangô. São muitas as versões da rivalidade entre Xangô e Ogum. Quanto ao desfecho deste mito, em algumas narrativas é dito que Xangô saiu vitorioso pelo sua magia e poder de estratégia; em outras, que Oiá interviu pelo seu novo amado, lançando-se na frente da espada de Ogum. “Desse modo, o rei do trovão, cujo temperamento mulhereiro é bem conhecido, não teria motivo para procurar aventuras fora de casa. Além do mais, Iansã seria a fiel companheira de todas as batalhas.” (AUGRAS, 1983, p.154).

Iansã havia vivido com Ogum antes mesmo de se tornar mulher e companheira de Xangô. “Oiá era a companheira de Ogum antes de se tornar a mulher de Xangô. Ela ajudava o deus dos ferreiros no seu trabalho; carregava docilmente seus instrumentos, da casa à oficina, e aí ela manjava o fole para ativar o fogo da forja. Um dia, Ogum ofereceu a Oiá uma vara de ferro, semelhante a uma de sua propriedade, e que tinha o dom de dividir em sete partes os homens e em nove as mulheres que por ela fossem tocados no decorrer de uma briga. Xangô gostava de vir sentar-se à forja a fim de apreciar Ogum bater o ferro e, freqüentemente, lançava olhares a Oiá; esta, por seu lado, também o olhava furtivamente. Xangô era muito elegante, muito elegante mesmo, afirmava o contador de história. Seus cabelos eram trançados como os de uma mulher e usava brincos, colares e pulseiras. Sua imponência e seu poder impressionaram Oiá. Aconteceu, então, o que era de se esperar: Um belo dia, ela fugiu com ele. Ogum lançou-se à perseguição, encontrou os fugitivos e brandiu sua vara mágica. Oiá fez o mesmo e eles se tocaram ao mesmo tempo. E, assim Ogum foi dividido em sete partes e Oiá, em nove, recebendo ele o nome de Ògún Mejé e ela o de Iansã, cuja Origem vem de Ìyámésàn- “a mãe (transformada em) nove (VERGER, 2002, p.87).

Enquanto mãe, a batalha de Oiá é ir atrás de buscar o sustento para os seus filhos. Segundo a Iyalorixá Bernadete (2014): “ela paria para Oxum criar, ela não tinha tempo. Só que Iansã é altamente maternal. Ela prioriza a guerra, ela tem os filhos, mas ela não cuida dos filhos, não é que ela abandona, ela não tem tempo.”

Oiá desejava ter filhos, mas não podia conceber. Oiá foi consultar um babalaô. E ele mandou que ela fizesse um ebó. Ela deveria oferecer um carneiro, um *agutã*, muitos búzios e muitas roupas coloridas. Oiá fez o sacrifício e teve nove filhos.

Quando ela passava, indo em direção ao mercado, o povo dizia: “Lá vai Iansã”.

Lá ia Iansã, que quer dizer mãe nove vezes.

E lá ia ela orgulhosa ao mercado vender azeite- de dendê.

Oiá não podia ter filhos, mas teve nove, depois de sacrificar um carneiro.

E em sinal de respeito,

Por ter seu pedido atendido,

Iansã, a mãe dos nove filhos, nunca mais comeu carneiro (PRANDI, 2001, p.294).

Oyá assim como Oxum, não podia engravidar, e através da magia teve a possibilidade de ter nove filhos. É dito que por esta razão que se chama Iansã que “significa mãe de nove- Iyá Messan, a mãe dos nove véus. São nove as qualidades de Iansã, divididas por nomes que se acoplam ao nome principal (ZENICOLA, 2014, p.33).

Ocorre uma predominância no arquétipo de Oiá enquanto um orixá guerreiro, os traços representativos das mulheres deste orixá, simbolizam o poder feminino, apresentam traços que lhe refletem movimento e instabilidade, se norteiam enquanto guerreiras que lutam pelos seus projetos e objetivos, são elementos característicos contidos neste arquétipo. Outros traços deste arquétipo nas mulheres: são ativas, se alinham no poder da decisão, da independência, se sentindo realizadas no próprio ato de estar lutando pelos seus objetivos.

O arquétipo de Oiá- Iansã é o das mulheres audaciosas, poderosas e autoritárias. Mulheres que podem ser fiéis e de lealdade absoluta em certas circunstâncias, mas que, em outros momentos, quando contrariadas em seus projetos e empreendimentos, deixam-se levar a manifestações da mais extrema cólera” (VERGER, 2002, p.170).

O temperamento forte, regido pelos extremos, leva ao impulso de suprir suas necessidades, que também fazem parte de um objetivo, uma luta pessoal. Abaixo destacamos trechos das entrevistas semi-estruturadas, nelas aparecem os mitos a partir da leitura e vivências de cada uma das filhas de Oiá entrevistadas:

ENTREVISTADA	MITO	COMO FICOU SABENDO DAS NARRATIVAS?
Carmem	“Primeiro ela gostou de Ogum, depois de Ogum veio Xangô, e houve aquela briga, Xangô tomou ela de Ogum. Ela brigava muito com Xangô, e teve até coisas que por ela ter tirado dele. Era uma mulher que ajudava Xangô, ajudava Ogum a forjar o ferro. Perdeu ela para Xangô. Não ficou muito satisfeito, mas perdeu. Ela sendo uma mulher guerreira, filha dos nove. Não tinha como ter filho, mas pediu a Oxalá para que desse, Oxalá deu. É muito guerreira, é muito mãe, Iansã é tudo”.	“Eu sempre conversei muito com meu pai. Ele era muito conhecido no Recife. E por ele falar muito, aí hoje eu pesquiso mais, olho mais sobre a história dela, sabe?”
Ana	“A que mais me agrada é a dela com Obaluaê. Que houve uma festa. Xangô organizou uma festa com os orixás. E Obaluaê como era cheio de chagas, teve vergonha de ir até a festa. Então, conseguiu assim toda uma roupa toda de palha para ele bailar na festa. Iansã foi o único orixá que chegou perto dele para dançar com ele, e ela dançando fez com que os ventos dela tirassem a roupa dele e curassem ele das chagas. Então eu me encanto muito, até porque eu sou apaixonada por Obaluaê. Mas eu me encanto muito, ela é guerreira, mas também tem um poder de cura incrível. E muita gente diz que ela é impiedosa, sim muitas vezes, mas ela também é misericordiosa. Mas existem outros orixás que não fariam a mesma coisa.”	“Pesquisa, eu sempre pesquisei muito, mesmo estando na igreja, sempre li bastante, sempre me interessei. Já por conta da minha avó que me contava as histórias. Desde pequena ela sempre me contou as histórias dela. Apesar de ser de nações diferentes, e a doutrina é diferente, muda de nação para nação. Então, por conta dela eu comecei a pesquisar e fui me encantando, e foi um dos motivos para não ficar na igreja, porque você tem que ficar por completo em uma religião. Então, não adiantava estar metade em uma, metade em outra. Eu deixei que o acaso me levasse, eles né? Eles levaram. E eu agradeço, só tenho a agradecer mesmo, não me arrependo de nada.”
Maria	“Acho que a que eu mais gosto de Iansã, é que ela era esposa de Ogum (o deus da guerra né?),	“Eu li algumas coisas na internet, mas os pais de santo de vez em quando

	mas Iansã é o único orixá feminino que não teme eguns, e é o único orixá que vai para guerra, ela guerreia de igual para igual com os homens né? Então assim, ela por ser muito guerreira era companheira de Ogum. E Ogum por ser o deus do ferro, que segundo a mitologia, a gente hoje porque Ogum nos deu. Os outros deuses quando iam guerrear convidavam Ogum para ir a guerra, porque eles estando na guerra com esses outros deuses, eles tinham certeza que iam vencer. Iansã muitas vezes quando Ogum estava fazendo suas armas, ele a deixava muito sozinha, e ela se sentia muito chateada com isso, e aí conta a mitologia, que Xangô uma vez chegou no reino de Ogum para guerrear com ele, e aí ele viu Iansã e apaixonou-se por ela. Como Xangô não é um deus da guerra, Xangô luta, mas ele luta com palavras, com inteligência, ele convence Iansã a fugir com ele, então ela aceita e ela se torna uma das esposas de Xangô. Acho que é porque tem aquela luta pela conquista, pelo amor.”	sentam para conversar. Mãe Renilda é uma delas que gosta de contar algumas mitologias para gente e quando a gente pode estar junto ela sempre está contando algumas histórias para gente.”
--	---	---

A princípio, é interessante destacar a importância do papel da tradição oral, é uma característica que mesmo com tanta acessibilidade ainda reúne os iaôs de modo que faz parte das conversas, da rotina da família que se forma dentro do terreiro. Mas atualmente esta rotina se mescla e dá acesso a escritos que reúnem os mitos dos orixás, as entrevistadas tem a iniciativa e um espírito investigativo de entender como são as suas Deusas. Neste aspecto, a internet como recurso midiático também desempenha um papel de acessibilidade e facilidade para o estudo e obtenção de conhecimentos que anteriormente só se apresentava em um caráter privado dentro do espaço religioso. Outro aspecto interessante a se destacar sobre o quadro acima é que mesmo dentro da perspectiva de Iansã enquanto guerreira, uma das entrevistadas, destaca um mito em que ela acha interessante o fato do seu orixá apesar de “impiedosa” ser “misericordiosa”, o que chama a atenção para esta dualidade é a

sensibilidade de ser misericordiosa, um aspecto maternal que sempre se faz presente nas divindades femininas, neste caso as iyabás.

1.5 O Arquétipo da Amante nos mitos de Oxum

Diferente da donzela-virgem que se faz muito presente nos mitos do arquétipo anterior, a castidade não é uma característica presente na amante. “Este arquétipo está ativo, não somente na faixa dos vinte anos, mas durante toda a vida, envolvido tanto em manter o amor do parceiro atual (que poderá ir embora) quanto na busca de um novo amor.”

(PEARSON & MARK, 2001, p.187). Em alguns mitos esta mulher é representada pela prostituta, mas ela também pode ser representada pela esposa, a amante nada mais é que o arquétipo da mulher que ama e que se dedica ao ser amado por meio da arte de seduzir ou por atitudes de carinho. O arquétipo da amante é paralelo ao amor romântico e ao amor carnal. Nas religiões afro-brasileiras tanto as divindades, como certas entidades são cultuadas devido ao seu aspecto de vaidade e sedução, no mito dos orixás este arquétipo é representado através de Oxum, “*Deusa do dengo e da formosura*, no dizer de Jorge Amado ela é a Afrodite Negra, roliça e macia, mas também sabe se fazer respeitar.” (AUGRAS, 1983, p.165). Nos mitos dos orixás, Oxum é descrita como sedutora e muito vaidosa, é a deusa do amor no panteão afro-brasileiro do candomblé.

O arquétipo da amante, não se resume unicamente ao estereótipo da mulher que trai, mas da mulher que ama, que se dedica a se amar, amar o outro e se deixar ser amada. Bolen (1990) em “*As deusas e a mulher*” analisa sete deusas, suas formas e variações, que são analisadas enquanto arquétipos de filha, mãe, amante, esposa e a estrategista/guerreira. “A amante é representada pela deusa Afrodite, a reverência para esta deusa foi popular na Grécia antiga apesar de ter sido importada da Fenícia para Grécia.” (BRANDÃO, 1986, p.217).

Esta mulher gera o conflito entre o erótico e o místico, entre o sagrado e o profano, de modo que, ora deusa ora prostituta, metaforizando a dualidade bem e mal e se expondo como volúpia incontrolada, como sentimento de ternura vital. (RIBEIRO, 2012, p.8).

A vaidade é a fonte de segurança para que a mulher representada por este arquétipo esteja bem consigo mesma e com os outros, para ela se amar e se sentir amada. O amor próprio no sentido de amar a si mesma, sendo representada em extremos ao ponto de levar a vaidade como característica principal ou o objetivo de vida, o desejo de ser amada por todos. “O arquétipo do Amante governa todos os tipos de amor humano, desde o amor parental e amizade até o amor espiritual, mas é da maior importância para o amor romântico.”

(PEARSON & MARK, 2001, p.186). A citação dos autores refere-se ao arquétipo do amante homem, e esclarece que as características do arquétipo são ligadas ao amor em todas as suas dimensões. Contudo, gostaria de destacar que tanto o arquétipo do amante como da amante, possuem traços de personalidade parecidos, mas é só a primeira que possui uma representação de imagens da amante prostituta e vulgar. No cristianismo, a sexualidade é representada e ilustrada diferenciadamente das religiões afro-brasileiras, como na história de Maria

Madalena, uma prostituta arrependida. “Dessa forma, esse arquétipo, quando se expressa, pode pôr uma mulher em divergências com os padrões de moralidade” (BOLEN, 1990, p.328).

Na literatura, o arquétipo da amante é também representado sobre a imagem de cortesãs e escravas cuja beleza saltava os olhos de seus senhores, refletindo obviamente uma realidade histórica ao longo dos séculos, tanto na Europa, como nas Américas.

Muitas mulheres que conhecem a religião dizem que Oxum foi uma mulher da vida. Isto é uma calúnia, já que ela teve amores com muitos orixás, mas em distintas etapas de sua vida. Em cada etapa Oxum foi sempre mulher de um homem só, nunca tendo dois de uma vez. Por este atributo torna-se deusa do amor, resultado da herança de sua mãe Yembô (Iemanjá) (LIMA, 2012, p.118).

Oxum é filha de Iemanjá com Orunmilá, é um dos orixás mais populares e cultuados no Brasil. É sincretizada no catolicismo como Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Carmo. Conhecida como amante da beleza, mãe da água doce, esposa de Xangô, deusa da fertilidade e da vida. O arquétipo da mulher que ama é capaz de se sacrificar pelo ser amado. Em seu mito ela fica pobre por amor a Xangô, como sua amante ela sacrifica todos os seus pertences para estar ao lado do orixá amado. Oxum amava se cuidar, amava se embelezar, mas mostra que o amor verdadeiro transcende a vaidade.

“Como sua rival Iansã, teve casos com quase todos os orixás, e, como ela acabou esposa de Xangô” (AUGRAS, 1983, p.154). Se Iansã também teve muitos amantes e também possui características arquetípicas como a sensualidade e voluptuosidade, por que também não se encontra no arquétipo de amante? Como anteriormente destacado, a predominância psíquica é o que prevalece. É verdade que Iansã teve muitos casos, mas trata-se de paixões. Não tinha a estabilidade do amor de Oxum, nem se realizava através deste amor, como está na essência deste orixá. O orixá Iansã, como já foi dito, se realiza na luta, no movimento, o amor não é a sua predominância.

Se a união de Iansã com Xangô produz a tempestade, a de Xangô com Oxum traz a bênção das grandes chuvas tropicais, que fecundam o solo. Por mais

que Iansã seja companheira, lutando ao lado do marido, não há dúvida que Oxum é a preferida. Ela é o repouso do guerreiro, habilidosa nas artes eróticas. Sua dança é sensual, ela abre os braços, requebra as cadeiras, às vezes representa a descida perto da fonte, o banho, o prazer de ser bonita e desejada (AUGRAS, 2008, p.155).

Oxum possui o arquétipo de amante, até mesmo diante de suas jornadas, enquanto mãe e guerreira, o seu amor está na sua entrega e cuidado. Ela se enamora primeiro antes de qualquer coisa, é um amor diferenciado do amor materno; no arquétipo da amante, sua doação vai primeiramente e incondicionalmente ao amante, como no mito em que fica pobre por amor a Xangô.

Oxum era conhecida como a amante ardorosa. Tinha um corpo belo, de formas finas. Sua cintura deixava-se abraçar por um único braço. Por muitas noites Oxum teve em seu leito amantes, aos quais propiciava momentos de raro prazer. Oxum teve muitos amores, de quem ganhou presentes preciosíssimos. Oxum era rica. Tinha joias, ouro prata, vestidos maravilhosos, batas que causavam inveja, e mais, pentes de marfim, espelhos de madrepérola, e tantos berloques e panos-da-costa.

Um dia chegou à aldeia um jovem tocador de tambor. Era Xangô, um belo homem, que desde logo atraiu o desejo de Oxum. Inescrupulosamente, ofereceu-se a ele, mas foi prontamente rejeitada. Usando de todos os artifícios, Oxum foi se aproximando de Xangô, até que um dia ele a tomou numa calorosa relação sexual. Mesmo assim Xangô não deixou de humilhar e desdenhar a linda jovem. Tempos depois, a fama e a fortuna de Xangô lhe fugiram das mãos e ele se viu empobrecido e esquecido. Envergonhado, ele fugiu dali.

Oxum seguiu sendo sua amante e o consolou, sacrificando por ele tudo o que tinha. De tudo de seu dispôs Oxum, para o conforto de Xangô. Primeiro as joias, depois os vestidos, as batas, depois os pentes, os espelhos, de tudo foi se desfazendo Oxum. Restou-lhe nada mais que seu vestido brando. De tudo de seu desfez-se Oxum pelo amor de Xangô. Ficou pobre por amor a Xangô. Restou a Oxum apenas um vestido branco. Que era tudo o que tinha para vestir. Mas todo dia no reio lavava Oxum a veste branca. De tanto lavar a única peça que lhe restara, a roupa branca tornou-se amarela. Desse dia, Xangô amou Oxum (PRANDI, 2001, p. 336).

O enredo mítico de Oxum permite observar mais atentamente a dimensão de seu amor pelos outros orixás. Enquanto representante do arquétipo de amante, este orixá se dedicou ao amor que sentia por cada um de seus 4 maridos: Xangô, Oxóssi, Ogum e Orunmilá, exceto quando se deitou com Exu. Por isto, Oxum é conhecida pelo seu poder de adivinhação, ela é associada às artes divinatórias dos búzios, pois há um mito em que ela se deita com Exu para aprender a arte dos búzios. “Utilizam-se dezesseis búzios e é Exu quem dá as respostas; num outros são usadas as quatro partes de uma noz de cola e é o orixá que responde diretamente às perguntas do consulente (VERGER, 2002, p.60). Oxum conseguia o que queria com seus encantos, sua beleza, a arte com feitiços e também pela sua amorosidade.

Obatalá, o Senhor do Pano Brando,
Aprendeu com Orumilá a arte da adivinhação.
Aprendeu o oráculo dos *obis* e búzios
A adivinhação com o *opelê*, contudo,
Orunmilá jamais ensinou para ninguém.
Só os babalaôs podem jogar com o *opelê*,
a cadeia de Ifá. Mas muitas pessoas queriam
aprender com Obatalá a arte de ler o destino nos búzios.
Obatalá dizia que seu conhecimento era resultado da confiança que
Orunmilá depositara nele e portanto negava-se a passar adiante essa arte.
Entre os que queriam tal conhecimento estava Oxum.
A bonita esposa de Xangô. Oxum pediu muitas vezes para Obatalá ensinar-
lhe o conhecimento do Ifá. Mesmo estando muito atraído pela bela Oxum,
Obatalá recusou-se a ensiná-la.
Um dia Obatalá saiu da cidade e foi banhar-se num rio próximo.
Deixou sua roupa sobre a moita e dói para a água. Enquanto Obatalá se
banhava, Exu sempre atento às chances de desarrumar as coisas, aproximou-
se da margem do rio. Ele viu as roupas brancas sobre o arbusto e as
reconheceu como sendo de Obatalá. Pondo as mãos em concha sobre a boca,
gritou zombeteiro: “ O Senhor do Pano Branco ainda é senhor quando está
sem roupa?”

...

Como faria para voltar para a cidade assim?
Oxum, que vinha andando pela trilha em direção ao rio, viu Obatalá naquele
estado e logo perguntou-lhe o que havia acontecido. Ele contou tudo. Oxum
lhe disse então que iria até Exu para trazer as roupas de volta.
Obatalá avisou que ninguém conseguia lidar com Exu,
Mas Oxum insistiu que era capaz de dobrar o espertalhão.
Em troca, porém, ela exigiu os conhecimentos da adivinhação. Ela negou e
ela insistiu. Oxum mostrou que ele não tinha saída. Como Obatalá ia andar
nu por aí?

...

Oxum então foi à procura de Exu
E finalmente o encontrou numa encruzilhada, comendo seus ebós. Quando
ele a viu, ficou endoidecido por sua beleza e, porque Exu é como é, tentou
imediatamente ter relações sexuais com ela. Oxum rejeitou Exu e exigiu as
roupas que ele roubara. Exu só pensava em deitar-se com Oxum. E não
queria discutir nenhuma outra coisa. Até que finalmente eles fizeram um
acordo. Oxum deitou-se e em troca recebeu as roupas furtadas. Voltou para a
margem do rio, onde a esperava Obatalá.
Obatalá recebeu as roupas e as vestiu. Então voltou para a cidade e honrando
sua palavra, ensinou Oxum a jogar búzios e *obis*.
Desde então Oxum tem também o segredo do oráculo (PRANDI, 2001, 337).

A arte da magia e da adivinhação é uma das habilidades de Oxum em muitos
momentos de seus mitos o que lhe permite ajudar a si mesma, como outros povos através da
feitiçaria. É transcrita abaixo uma versão em que um de seus ebós ajuda a vencer invasores
sem que ela precisasse lutar com eles.

Oxum era a rainha de um grande e rico território.

Um dia seu reino foi invadido por um povo chamado ioni.

Os invasores derrotaram as forças de Oxum.

Para não ser aprisionada,

Oxum teve que fugir na escuridão da noite.

Do lugar onde se escondeu,

Mandou uma mensagem a seus súditos fiéis.

Deviam cozinhar um ebó de milhares de abarás e depositar o alimento nas margens de um rio por onde passariam os conquistadores, que continuavam a guerra com outros povos. Quando os exércitos invasores passaram por aquele sítio, depararam com as irresistíveis guloseimas.

Estando os soldados cansados e famintos, os abarás do ebó de Oxum foram imediatamente devorados. Os abarás comidos pelos inimigos foram veneno mortal. E todos os guerreiro ionis tiveram morte imediata. Oxum voltou a reinar. E dão por diante, devido à vitória, tomou para si o nome do invasor derrotado e foi por todos chamada Oxum Ioni (PRANDI, 2001, p.343).

Em outro mito transcrito por Prandi (2001), Oxum leva um ebó ao Orum e salva a terra. Neste momento sua luta se faz novamente pelo amor, não é uma luta na guerra, mas voltando-se para as causas que necessitem de proteção e meios de sobrevivência, em vários momentos ela utiliza de sua magia para salvar a humanidade.

Uma vez Olodumare quis castigar os homens.

Então levou as águas da Terra para o Céu.

A terra tornou-se infecunda.

Homens e animais sucumbiam pela sede.

Ifá foi consulado.

Foi dito que se fizesse um ebó

Com bolos, ovos, linha preta e linha branca,

Com uma agulha e com um galo.

Oxum encarregou-se de levar o ebó ao céu

No caminho Oxum encontrou Exu

E ofereceu-lhe os fios e a agulha.

Em seguida encontrou Obatalá E

entregou-lhe os ovos

Obatalá ensinou-lhe

o caminho da porta do céu

Lá chegando, Oxum encontrou

um grupo de crianças

E repartiu entre elas os bolos que levava

Olodumare viu tudo aquilo e se comoveu

Olodumare devolveu à Terra a água retida no Céu

e tudo voltou a prosperar (PRANDI, 2001, p. 339).

A dança é sagrada no candomblé, é descrita em vários episódios míticos e também é através dela que feitos mágicos e o poder dos orixás se manifestam. Em um dos mitos de Iansã ela consegue, através de sua dança, o feito de curar as feridas de Obaluaê através do vento gerado com os seus movimentos. Já Oxum é conhecida por seus encantos através de sua “dança do amor” como é denominada, por ser repleta de beleza e sedução. No candomblé

cada uma das danças dos orixás femininos, durante o transe, retorna às funções desempenhadas por elas na mítica: “As danças, dessa maneira, contam como cada energia (cósmica) dos orixás desenvolve um papel em si mesma: os orixás femininos, *as aiabás*, seduzem, procriam, preparam a comida, cuidam das crianças e orientam-na” (BARBARA, 2002, 136). Oxum, em um dos seus mitos, utiliza-se de seu poder de sedução para hipnotizar Ogum que havia se isolado na floresta, trazendo-o de volta a cidade e salvando a humanidade.

Perante Obatalá, Ogum havia condenado a si mesmo a trabalhar duro na forja para sempre. Mas ele estava cansado da cidade e da sua profissão. Queria voltar a viver na floresta, voltar a ser o livre caçador que fora antes. Ogum achava-se muito poderoso, sentia que nenhum orixá poderia obrigá-lo a fazer o que não quisesse. Ogum estava cansado do trabalho de ferreiro e partiu para a floresta, abandonando tudo. Logo que os orixás souberam da fuga de Ogum, foram a seu encalço para convencê-lo a voltar à cidade e à forja, pois ninguém podia ficar sem os artigos de ferro de Ogum, as armas, os utensílios, as ferramentas agrícolas. Mas Ogum não ouvia ninguém, queria ficar no mato. Simplesmente os enxotava da floresta com violência. Todos lá foram, menos Xangô. E como estava previsto, sem os ferros de Ogum, o mundo começou a ir mal. Sem instrumentos para plantar, as colheitas escasseavam e a humanidade passava fome. Foi que uma bela e frágil jovem veio à assembleia dos orixás e ofereceu-se a convencer Ogum a voltar à forja. Era Oxum a bela e jovem voluntária. Os outros orixás escarneceram dela, tão jovem, tão bela, tão frágil. Ela seria escoraçada por Ogum que até temiam por ela. Pois Ogum era violento, poderia machucá-la, até matá-la. Mas Oxum insistiu, disse que tinha poderes de que os demais nem suspeitavam.

...

Obatalá, que tudo escutava mudo, levantou a mão e impôs silêncio. Oxum o convenceria, ela podia ir à floresta tentar. Assim, Oxum entrou no mato e se aproximou do sítio onde Ogum costumava acampar. Usava ela tão-somente cinco lenços transparentes presos à cintura em laços, como esvoaçante saia. Os cabelos soltos, os pés descalços, Oxum dançava como o vento e seu corpo desprendia um perfume arrebatador. Ogum foi imediatamente atraído.

...

Ficou à espreita atrás dos arbustos, absorto. De lá admirava Oxum embevecido. Oxum o via, mas fazia de conta que não. O tempo todo ela dançava e se aproximava dele. Mas fingia sempre que não dera por sua presença. A dança e o vento faziam flutuar os cinco lenços da cintura, deixando ver por segundos a carne irresistível de Oxum. Ela dançava, o enlouquecia. Dele se aproximava e com seus dedos sedutores lambuzava de mel os lábios de Ogum... Ele estava em transe... Mais dança, mais mel, mais sedução...

Quando Ogum se deu conta, eis que se encontravam ambos na praça da cidade. Os orixás todos estavam lá e aclamavam o casal em sua dança de amor. Ogum estava na cidade. Cão Ogum votara! Temendo ser tomado como fraco, enganado pela sedução de uma mulher bonita, Ogum deu a entender que voltara por gosto e vontade própria. E nunca mais abandonaria a cidade. E nunca mais abandonaria a forja. E os orixás aplaudiram e aplaudiram a dança de Oxum. Ogum voltou à forja e os homens voltaram a usar seus utensílios e houve plantações e colheitas. E a fartura banii a fome

e espantou a morte. Oxum salvara a humanidade com sua dança de amor (PRANDI, 2001, p.321).

Sobre a relação vaidade e guerra, a iyalorixá Bernadete explica que na África, a qualidade de Oxum-Apará, é uma das mais guerreiras. Ela possui a vaidade de Oxum, mas possui as habilidades de guerrear de Iansã, sua imagem é ilustrada carregando um espelho em uma mão e uma espada em outra, é a dualidade de fogo e água:

Ela é vaidosa, sabe? É tanto que ela se paramenta, se arruma, para ir guerrear arrumada. Até porque ela tinha que se passar como Oxum. Então, ela não podia ir de qualquer jeito. Então ela vai toda arrumada, toda linda para a guerra. No lugar de Oxum, porque ela estava se passando por Oxum... Apará é guerreira por excelência. Ela se torna guerreira. E quando ela se torna guerreira, ela se torna a melhor guerreira que existe em toda África. Até mais que Iansã (BERNADETE, 2014).

As qualidades de Oxum representadas pela guerreira estão presentes simbolicamente em “Oxum Iê Iê Kerê, de arco e flecha, e a Oxum Apará, de espada, Oxum Ipondá, de espada, e Oxum Abalô, com seu espelho, ela botava contra o sol, na cara dos guerreiros” (AUGRAS, 1983, p.162). No entanto, seu arquétipo popular de amante mansa é representado na versão mostra que ela não chega ao campo de batalha por estar se arrumando.

Dizem que Oxum não briga, que vence tudo na calma. Inclusive na guerra. Quando foram convidá-la para lutar, ela estava se aprontando: se arrumando, se penteando. Foi tomar banho, foi pentear o cabelo, se perfumar... e assim o tempo passou. Quando ela acabou de se arrumar e resolveu sair, a guerra já tinha acabado²³ (LIMA, 2012, p.119).

Sob a função de mãe, poderia-se dizer que é a segunda característica mais destacada no arquétipo deste orixá, sendo a primeira a sua vaidade, logo após vem o seu poder de fecundidade. Conhecida como mãe da água doce, Ìyámi-Àjé (“Minha mãe feiticeira”) e protetora das crianças. Nos mitos de Oxum Ipondá ela teve apenas um filho, Logunedé. Mas a ela que se atribuem o poder da fecundidade, é função de Oxum trazer filhos às mulheres.

No candomblé, as mulheres que sentem dificuldade de engravidar recorrem a Oxum, ela é associada à fertilidade e proteção das mulheres gestantes, isto ocorre pelos seus laços mantidos com Ìyámi-Àjé. Segundo Verger (2002) um dos nomes pela qual é conhecida pela fama de ajudar as mulheres a ter filhos é Osun Osogbo.

A Iyalorixá Bernadete (2014): explica “Oxum antes de cuidar dos filhos, ela cuidava das jóias.” Em certo momento de seus mitos, Oxum tinha o desejo de engravidar, ela e Xangô

²³ Citado por Lima (2012), recolhido por Monique Augras, história narrada por Mãe Sabina de Oxum, carioca, iyalorixá no Ilê Ogunjá, de Salvador.

tentaram usar magia para torná-la fértil, no entanto, para conseguir sua gestação foi necessário que Oxum viajasse ao Orum²⁴.

Oxum não ficou grávida durante o casamento. De acordo com as tradições africanas, tal fato é uma desgraça, pois filhos são a prioridade de todo casal. Já aflita com a situação, ela resolveu dar a seu marido o direito de ter filhos e, relutantemente, deixou Orumilá. Nove meses depois, Oxum conheceu seu segundo esposo: Xangô Aielejê. Os dois descobriram instantaneamente que suas personalidades se completavam, e foram muito felizes como marido e mulher. Entretanto, sua adoração um pelo outro não remediou a incapacidade de Oxum em conceber filhos de seu novo marido. Muito desapontados, eles realizaram vários rituais, sem conseguir nenhum proveito. Mas Oxum não desistiu. Ela conversou com Xangô e ambos concordaram que ela deveria voltar para o seu primeiro, o adivinho Orunmilá, pedindo que ele consultasse o Ifá para apurar o que estava acontecendo. Quando Oxum chegou à casa de Orunmilá, ele ficou feliz em vê-la e foi imediatamente consultar Ifá. Orunmilá assegurou a Oxum que esta história de não ter filhos iria logo terminar. Sua solução estava no palácio de Orum, o céu: era para lá que Oxum deveria viajar, a fim de buscar sua cura. Sua esterilidade se transformaria em fertilidade, e Olodumare, a divindade suprema, abriria as portas para as crianças virem ao mundo. O adivinho aconselhou Oxum a reunir os itens que haviam saído no jogo, para que se oferecesse um sacrifício especial em sua intenção. Assim foi feito.

...

Então Olodumare abriu a porta de onde as crianças estavam. Era a visão mais linda que se poderia ter. Oxum olhou maravilhada para uma multidão de meninos e meninas, que corriam para cima e para baixo, em grande algazarra. Quando as crianças viram Oxum, correram em sua direção. Ela então ofereceu-lhe doces, e assim mais e mais crianças aglomeravam-se ao seu redor. Todos foram seguindo Oxum, que se encaminhava para a divisa entre o céu e a terra. Porém, logo que chegaram a este ponto, as crianças pararam abruptamente. Oxum deu às crianças as últimas gostosuras do pote no topo de sua cabeça e voltou para o mundo. Na sua chegada, entretanto, Oxum notou que as crianças não a haviam acompanhado e começou a chorar. Ela se devulhou em lágrimas e contou a Orunmilá o que acontecera. Orunmilá aconselhou Oxum a não mais chorar, dando-lhe parabéns. Ele lhe contou que ela estava grávida e deveria parir logo. Não foi de outro modo. Quando Oxum ficou grávida de três meses, outras mulheres estéréis engravidaram. E, quando a gravidez atingiu o nono mês, nada podia segurar recém-nascidos que vinham ao mundo. Oxum usou ainda seus segredos para baixar as febres de seus filhos. Orunmilá recomendou que as mulheres fizessem oferendas em favor de suas crianças e também de Oxum para demonstrar sua gratidão. Toda vez que estas oferendas são entregues, deve-se entoar uma cantiga cujo significado é:

Saudações à Grande Mãe; aquela que usa joias de bronze para acalmar a criança. Oxum passou a ser venerada na terra iorubá. Ela curou as febres de todas as crianças, que não tiveram nenhuma dificuldade deste então. Foi assim, que Oxum ganhou o título de Irunmalá Olomowewê, divindade protetora das crianças (LIMA, 2012, p.104).

²⁴ Representação de céu na mitologia iorubá.

Em alguns mitos, segundo Lima (2012), Oxum também tem filhos com Xangô, os Ibêjis. Outras vezes ela cria os filhos de Iansã, com Xangô ou Oxóssi. A rainha da beleza seduziu todos os orixás e amou cada um deles. Como amante, guerreira ou mãe, Oxum se faz a própria representação do amor em cada um de seus mitos, seja envaidecendo-se ou se sacrificando por amor ao outro.

Logo que o mundo foi criado, todos os orixás vieram para a Terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em conciliábulos nos quais somente os homens podiam participar. Oxum não se conformava com a situação. Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos. Condenou todas as mulheres à esterilidade, de sorte que qualquer iniciativa masculina no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso. Por isso os homens foram consultar Olodumare. Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer. Sem filhos para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses, sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras sem descendentes para não deixar morrer suas memórias. Olodumare soube, então que Oxum fora excluída das reuniões. Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres, pois sem Oxum e ser poder de fecundidade nada poderia ir adiante. Os orixás seguiram os sábios conselhos de Olodumare e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso. As mulheres tornaram a gerar filhos e a vida na Terra prosperou (PRANDI, 2001, p.345).

Os arquétipos encontrados nos mitos de Oxum possuem a predominância da beleza e a sensualidade das mulheres. As filhas de Oxum que foram entrevistadas neste trabalho eram mulheres muito dedicadas aos seus companheiros, duas delas (das três) disseram que se realizavam mais como mulheres amantes do que como mães ou guerreiras. Outra disse que se realizava enquanto guerreira. Isto mostra que o mito vivenciado tem várias maneiras de se manifestar na identidade.

O arquétipo de Oxum é o das mulheres graciosas e elegantes, com paixão pelas joias, perfumes e vestimentas caras. Das mulheres que são símbolos do charme e da beleza. Voluptuosas e sensuais, porém mais reservadas que Oíá. Elas evitam chocar a opinião pública, à qual dão grande importância. Sob sua aparência graciosa e sedutora escondem uma vontade muito forte e um grande desejo de ascensão social (VERGER, 2002, p.176).

Abaixo destacamos trechos das entrevistas semi-estruturadas de cada uma das filhas de Oxum, são explicitados os mitos a partir de suas pesquisas e vivências dentro do terreiro.

ENTREVISTADA	MITO	COMO FICOU SABENDO DAS NARRATIVAS?
Clara	“O mito que fala sobre a hora que oxum se banha nas águas doce do rio.” “Umas das muitas mitologias de oxum é a da pena vermelha, a qual representa a extensão do poder feminino o ekodidé como falamos é a representação do sangue menstrual a iniciação é um nascimento é o poder da fecundidade tem de estar presente.”	“Eu li muito na verdade, antes de começar a frequentar o candomblé eu li muito. Fazia muitas leituras, então começava a ler um pouco das características, até hoje eu faço muitas leituras. Lá no terreiro a gente acaba que tendo um momento só para conversar as histórias, aí ele vai contando uma coisa e outra, a gente brinca: “o povo de Oxum é assim, o povo de Oxum é assado”, mas também me ajuda muito a história das leituras.”
Bernadete	“Oxum que acompanhava Ogum foi Oxum Apará, porque ela guerreava. Tem um mito que conta através de Mãe Cantu, que quando ela estava guerreando que ela se torna Apará, porque até então ela era do palácio de Oxum. Sendo do palácio de Oxum, todas as mulheres eram Oxum. Até porque era uma forma de preservar a verdadeira senhora daquele reino. Então como ela tinha aquele filá de pérolas, de ouro, ninguém sabia que era Oxum, ninguém olhava direto para o rei ou rainha, então não tinha como saber. Ela se apaixonou por Ogum. E ela aprende a arte da guerra com Onira (ninfa guerreira do palácio de Oyá). Então ela melhora com Ogum, não só a guerrear, mas a fazer os ferros. Ai como ela tinha o filá no rosto, aquela coroa para cobrir o rosto, porque ninguém pode ver o rosto da rainha ou do rei, então não tinha como saber.”	“Antes de entrar na casa de Mãe Stella eu parava na casa de mãe Cantu, lá eu vi uma coisa que eu vi na África, a gente chega em um palácio daqueles, a gente é bem acolhida e o ancião ou o rei começa a contar a história naquele palácio, daquela cidade, daquele orixá sem você pedir, porque a tradição é oral, se é oral não precisa você pedir. Então eu batia palma lá na casa de mãe Cantu e ela dizia “é de candombré” ai eu dizia “é” aí quando é podia entrar, ela já com cem anos, muito lúcida, ela começava a falar sobre Apará.”
Mara	“Eu acho a questão do mito dela com Oxalá e o ekodidé. Porque Oxalá usa ekodidé (que o ekodidé a gente usa no dia da saída). Existe um mito em	“Primeiro a gente conhece no terreiro muito vagamente, se a gente faz uma coisa “é porque é filho de Oxum, por isso

	relação a isso, onde Oxum que fez Oxalá usar o ekodidé, e Oxalá usa em homenagem a isso, a todas as mulheres, o ekodidé vermelho, e é justamente o sangramento, a ser mãe. E foi um mito que eu acho muito bom em termos da igualdade de homens e mulheres, mesmo Oxalá sendo o maior de todos os orixás como dizem, eu não aceito muito isso, eu acho que ele tem uma função representativa muito grande, muito boa, muito grande, não é que ele seja melhor, porque a gente tem a mania de identificar os orixás de uma forma bem capitalista né? De dizer o que é melhor e o que não é. Mas ela conseguiu que Oxalá reverenciasse as mulheres, foi Oxum que conseguiu isso, então acho isso muito importante em relação a mulher.”	que é desse jeito” “ah, fulano é teimoso porque é filho de tal orixá” “ah, ta vendo como fulano é saidinho, é porque é filho de tal orixá, ta bom de baixar a bola”. Aí eu comecei a saber primeiro a partir dessas informações de boca a boca no terreiro e aí de vez em quando uma história às vezes deturpada, outra uma irmã de santo mais velha, aí depois eu comecei a ler. Comecei primeiro em Verger, que meu pai de santo tinha aquele livro “Orixás” e me emprestava e depois eu comecei a conhecer, ler muito, a ler outros livros a respeito de mito, Prandi. Comecei a ler outros autores, e aí me aprofundei muito, entendi o enredo, como se faz um santo a partir do mito.”
--	--	--

Para as entrevistadas Mara e Clara, o mito destacado traz o ekodidé um símbolo da fertilidade e da feminilidade da mulher. Enquanto Bernadete destaca um dos mitos de Apará enquanto guerreira, um fator a ser ressaltado é que Apará é a qualidade da Oxum da iyalorixá.

Também observamos que todas as entrevistadas de Oxum, assim como as filhas de Iansã tiveram a vivência da tradição oral, mas possuem o espírito investigativo de buscar através de pesquisas e leituras.

Considerando o questionário utilizado neste estudo de campo, um dado a ser destacado é que não foram abordadas as temáticas relacionadas a traição do ponto de vista amoroso, isto ocorreu pois se percebeu que as entrevistadas não se sentiam a vontade para tocar neste assunto que envolve uma perspectiva da moralidade social.

1.6 O arquétipo da mãe nos mitos de Iemanjá

Um dos arquétipos primordiais é o arquétipo da Grande Mãe ou Grande Deusa. Apesar de muito estudado pela psicologia freudiana, foi Jung que se permitiu ir além dos estudos sobre as neuroses causadas pela mãe pessoal.

Isto significa que não é a mãe pessoal que provêm todas as influências sobre a psique infantil descritas na literatura, mas é muito mais o arquétipo projetado na mãe que outorga à mesma um caráter mitológico e com que lhe confere autoridade e até mesmo numinosidade (JUNG, 2006, p.93).

Este arquétipo assume diversas representações, segundo Neumann (1963) em termos de energia psicológica o caráter fundamental do feminino e seu simbolismo expressam a situação original da psique que nós, portanto, designamos como matrifocal. Este arquétipo repleto de simbologias em diversos mitos, em relação a Iemanjá por exemplo, lembramos de Newman (1996): “Mas a água materna não somente: Desde que todas as coisas vivas preservem a sua existência com a água e o leite da terra, desde a água possa simbolicamente estar relacionada ao seio, bem como o útero, a chuva pode aparecer.”

Em relação aos traços essenciais do arquétipo materno, Jung enumera algumas:

“Simplesmente a mágica autoridade do feminino; a sabedoria e a elevação espiritual além da razão; o bondoso, o que cuida, o que sustenta, o que proporciona as condições de crescimento, fertilidade e alimento; o lugar da transformação mágica, do renascimento, o instinto e o impulso favoráveis, o secreto, o oculto, o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, sedutor e venenoso, o apavorante e fatal” (JUNG, 2006, p.92).

Jung (2006) enumera alguns aspectos maternos que ele indica como imagens do arquétipo materno, os atributos do maternal:

Menciono apenas algumas das formas mais características: a própria mãe e a avó; a madrastra e a sogra; uma mulher qualquer com a qual nos relacionamos, bem como a ama-de-leite ou ama-seca, a antepassada e a mulher branca; no sentido da transferência mais elevada, a deusa, especialmente a mãe de Deus, a Virgem (enquanto mãe rejuvenescida, por exemplo Deméter e Core), Sofia (enquanto mãe que é também amada, eventualmente também o tipo Cibele- Átis, ou enquanto filha-amada (mãe rejuvenescida) (JUNG, 2006, p.91).

O arquétipo da mãe foi muito estudado por Jung (2006), nos livros *Inconsciente coletivo* e *Símbolos da transformação* é destacado a sua influência universal. É o suprasumo da criação, e abrange três outros modos, assim como todas as representações que lhe são possíveis. “A portadora do arquétipo” como é descrita por Jung (2006) ou mãe individual é a mãe pessoal, a mãe geradora, ou a pessoa que assume este papel maternal e que passa automaticamente a herdar as imagens do modo anterior, o arquétipo materno. Para Newman (1996) o arquétipo materno é um dos primordiais e depende da relação filho-mãe, corresponde à “mãe dual” do sentido pessoal para o arquetípico, as primeiras experiências do filho com a sua mãe correspondem a imagem arquetípica Grande-Mãe, já a mãe pessoal e histórica só é associada mais tarde quando seu ego e consciência são mais desenvolvidos.

Talvez este arquétipo não seja o mais importante na caracterização da natureza dos orixás femininos, no entanto, nos mitos quase todas as iyabás apresentam dificuldades de

engravidar em algum momento de suas jornadas, recorrendo à magia ou à feitiçaria para reverter o quadro, no entanto Iemanjá é uma exceção a esta regra. Nos mitos dos orixás no Brasil, Iemanjá é reverenciada como “a grande mãe africana”. Ela representa o feminino na cosmogonia dos orixás, ajudando Olodumare na criação do mundo. Deu a luz a dez orixás, como afirmou Prandi (2001), cada um com suas histórias e poderes.

Iemanjá é sincretizada, com as Nossas Senhoras do catolicismo no Brasil. As festividades para Iemanjá são parte de uma tradição local de muitas cidades, atraindo tanto as pessoas “do santo”, como também apreciadores para beira-mar. “Grandes mães que povoam o conjunto de tantas outras santas e grandes mães que povoam o imaginário brasileiro...Nossa senhora das Candeias em Salvador, Nossa Senhora do Carmo em Recife, Nossa Senhora dos Navegantes no Rio grande do Sul, Nossa Senhora da Conceição em São Paulo” (VALLADO, 2008, p.38). Na Umbanda ela é considerada a grande mãe e sua imagem representativa se torna esbranquiçada.

Com o surgimento da umbanda nos anos 30, Iemanjá tem reforçado seu papel de mãe estritamente associada a Nossa Senhora. Ela assume aqui aspectos iconográficos que deixam de lado- conforme se dá em todo o processo de formação da umbanda- Seus traços africanos originais, assumindo características inteiramente europeias. Ela agora é branca, de longos cabelos negros e lisos, usa um vestido de mangas longas, trazendo na cabeça um diadema em forma de estrela. Ela é Stella Maris, como é Nossa Senhora (VALLADO, 2008, p.38).

Vallado (2008) traz uma das imagens de Nossa Senhora, mas é interessante ressaltar também a existência de Nossa Senhora Aparecida que é negra. As características físicas dessas mães sejam elas santas ou deusas, dependem muito da localização de onde suas imagens foram encontradas ou moldadas por meio do imaginário social.

Iemanjá tem diversas e diferenciadas versões enquanto mãe universal, criadora e mãe de dez orixás. É um dos orixás mais reverenciados no Brasil, tanto no candomblé, quanto na umbanda e nas demais religiões afro-brasileiras, apreciada por simpatizantes e até por adeptos da religião católica. Seus mitos sobre a criação do universo representam o feminino que ressurge em uma sociedade em que o masculino já exercia uma representação do divino. Em um imaginário popular, para aqueles que não são adeptos, mas conhecem os seus mitos, como parte da cultura local, “com seus vários nomes: Sereia do Mar, Rainha do Mar, Princesa do Mar, Dona Janina, Janaína e Dona Maria” (SELJAN, 1973, p.16).

Alguns terreiros, buscam o resgate das raízes africanas assim existe uma maior ênfase no arquétipo materno, também há uma concessão com os ritos e mitos de Nanã

representada como a memória ancestral, o arquétipo da avó, a mãe antiga (Iyá Agbà) e também o orixá mais antigo do candomblé. É considerada mãe dos orixás Obaluaiyê, Iroko, Iku, Osanyin, Oxumarê e Yewá é uma das divindades associadas a vida e morte, início, meio e fim. Segundo Verger, Nanã é um termo de deferência empregado na região de Ashanti para as pessoas idosas e respeitáveis e que esse mesmo termo significa “mãe” para os *fon*, os *ewe* e os *guang* da atual Gana (VERGER, 2002, p. 236).

Iemanjá e Nanã representam o arquétipo das grandes mães dentro do candomblé, sendo Nanã mais velha. Em efê a prevalência é a adoração a Nanã e em Iorubá trata-se de Iemanjá. As duas foram esposas de Oxalá, só que Nanã é a primeira e Iemanjá é a segunda. Nanã considerada como a grande mãe ancestral, a avó, aquela que é mãe duas vezes. Segundo Augras (1983), Nanã foi fecundada por Oxalá, seu filho foi jogado no lago, e recolhido por Iemanjá. Até que ela molhou as chagas com água encantada, curando-o. Outras tradições contam que Nanã é a verdadeira esposa de Oxalá destronando Iemanjá.

Explorar o arquétipo materno é suscetível de apresentar representações extremamente variáveis, o traço arquetípico enquanto efeito psicológico. Uma referência mitológica apresenta a similaridade do instinto maternal seja enquanto geradora biológica ou apenas cuidadora. Isso gera dois posicionamentos, o primeiro é de que o arquétipo aparece em algum momento na vida da mulher que se torna portadora do arquétipo, ao engravidar, como explica Jung (2011a), ela herda as características do aspecto materno. Ou seja, o arquétipo assume uma transitoriedade enquanto ciclo na vida da mulher. Mas o discurso do mito apenas norteia essa dimensão arquetípica, a intenção é observar este efeito cíclico e não apenas para pensar na mulher que se realiza enquanto mãe, mas que se inspira no próprio ato em cuidar dos outros.

Ocorre que um dos aspectos dos mitos são superestimados, enquanto outros são ocultados ou pouco conhecidos. Por isso a importância de se diferenciar a realização dos orixás do mito, da realização²⁵ enquanto aspecto pessoal, que seria o que definem as filhas-de-santo no sentido mais profundo de sua psique, de sua essência.

Ao contextualizarmos os arquétipos na mitologia buscamos entender como cada orixá assume os diferentes papéis de mãe, guerreira e amante. Em relação à maternidade a iyalorixá Bernadete nos destaca as seguintes diferenças em relação aos três orixás:

²⁵ No capítulo 3 abordaremos a relação entre mito e individuação, ou seja, o processo de conhecimento sobre a natureza de seu orixá, torna-se um modo de conhecer um pouco da natureza da divindade que lhe rege, o processo de identificação e realização das entrevistadas a partir deste conhecimento.

Oxum é a mãe da fertilidade, a mãe do útero, a cabaça existencial. Sem Oxum, não tem fertilidade.

Iansã é a mãe guerreira, que vai guerrear, mas não esquece os filhos. É tanto que quando ela pega os chifres de búfalo, é representada a mulher búfalo, ela diz a eles: - eu vou ser obrigada a deixar vocês, mas quando vocês precisarem de mim, batam com esses chifres um no outro, que eu venho imediatamente onde eu estiver, então ela vai para a guerra, ela vai tomar outros horizontes sem esquecer a mãe que ela é, a preocupação com os filhos, e ela dá o instrumento para em qualquer situação eles baterem os chifres e ela vir.

Iemanjá é a mãe da vida, porque ela é quem amamenta, ela pari. Mas a fecundação é inerente a Oxum. Iemanjá é a mãe da mama. Por isto ela é considerada de todas as cabeças. Ela seria aquela ama de leite que amamenta todo mundo instintivamente (BERNADETE, 2014).

O diálogo da iyalorixá Bernadete ressalta esta dualidade das Iyabás, ela explica cada um dos orixás em um aspecto materno diferenciado, existindo sempre uma mesclagem do aspecto predominante característico dos arquétipos que analisamos neste trabalho: A mãe da fertilidade, a mãe guerreira, e a mãe da vida. Todas as iyabás são representações do poder feminino, e apresentam posturas diferenciadas não somente em relação à maternidade, mas a própria vida, e o fato de todas serem mães, é um elo respectivamente comum entre elas.

Em diversas mitologias ocorre incesto na relação mãe e filho. Na mitologia grega isto se tornou popularmente conhecido no mito de Édipo, o termo inspirou Freud nas suas teorias de análise sobre desejos na relação de filhos com os pais, ele acreditava que era uma característica universalmente inata. Na mitologia de Iemanjá seu filho Orungã sente desejos hostis por sua mãe, violentando Iemanjá e é partir daí que nascem os orixás Dadá, Xangô, Ogum, Olocum, Olossá, Oiá, Oxum, Obá, Ocô, Oxóssi, Oquê, Ajê Xalugá, Xapanã, Orum e Oxu. Assim como Oxum ela também é representada deusa da fecundidade, mas possui uma característica que lhe destaca “a mãe que nutre”, seus seios são sempre ilustrados como bem fartos, símbolo da mãe que amamenta.

Da união entre Obatalá, o Céu, e Odudua, a Terra, nasceram Aganju, a Terra Firme, e Iemanjá, as Águas. Desposando seu irmão Aganju, Iemanjá deu à luz Orungã. Orungã nutriu pela mãe incestuoso amor. Um dia, aproveitando-se da ausência do pai, Orungã raptou e violentou Iemanjá. Aflita e entregue a total desespero, Iemanjá desprende-se dos braços do filho incestuoso e fugiu. Perseguiu-a Orungã. Quando ele estava prestes a apanhá-la, Iemanjá caiu desfalecida e cresceu-lhe desmesuradamente o corpo, como se suas formas se transformassem em vales, montes, serras. De seus seios enormes como duas montanhas nasceram dois rios, que adiante se reuniram numa só lagoa, originando adiante o mar. O ventre descomunal de Iemanjá se rompeu e dele nasceram os orixás: Dadá: deusa dos vegetais, Xangô: deus do trovão, Ogum: deus do ferro e da guerra, Olocum: divindade do mar, Olossá: deusa dos lagos, Oiá: deusa do rio Níger, Oxum: deusa do rio Oxum, Obá: deusa do rio Obá, Ocô: orixá da agricultura, Oxóssi: orixá dos caçadores, Oquê:

deus das montanhas, Ajê Xalugá: orixá da saúde, Xapanã: deus da varíola, Orum: O sol, Oxu: a lua. E outros e mais outros orixás nasceram do ventre violado de Iemanjá. E por fim nasceu Exu, o mensageiro. Cada filho de Iemanjá tem sua história, cada um tem seus poderes (PRANDI, 2001, p.383).

Na cosmogonia mítica dos orixás, o masculino é o idealizador, o início da criação, e o feminino é o poder de gerar, a mãe dos orixás que vai deixando a cada aspecto da natureza um de seus filhos no controle. Nascida das águas, ela se torna conhecida como mãe dos mares e rios. “A significação dos mitos de Iemanjá torna-se mais nítida quando comparada aos mitos de Oxalá. Ambos representam as águas das origens, mas enquanto Oxalá sintetiza o poder genitor masculino, Iemanjá representa o poder genitor feminino”(AUGRAS, 1983, p.172).

Olodumare-Olofin vivia só no infinito, cercado apenas de fogo, chamas e vapores, onde quase nem podia caminhar. Cansado desse seu universo tenebroso, cansado de não ter com quem falar, cansado de não ter com quem brigar, decidiu pôr fim àquela situação.

Libertou as suas forças e a violência delas fez jorrar uma tormenta de águas. As águas debateram-se com rochas que nasciam e abriram no chão profundas e grandes cavidades. A água encheu as fendas ocas, fazendo-se os mares e oceanos, em cujas profundezas Olofin foi habitar. Do que sobrou da inundação se fez a terra, ali tomou seu reino Iemanjá, com suas algas e estrelas-do-mar, peixes, corais, conchas, madrepérolas. Ali nasceu Iemanjá em prata e azul, coroada pelo arco-íris Oxumarê. Olodumare e Iemanjá, a mãe dos orixás, dominaram o fogo no fundo da Terra e o entregaram ao poder de Aganju, mestre dos vulcões, por onde ainda respira o fogo aprisionado. O fogo que se consumia na superfície do mundo eles apagaram e com suas cinzas Orixá Ocô fertilizou os campos, propiciando o nascimento das ervas, frutos, árvores, bosques, florestas, que foram dados aos cuidados de Ossaim. Nos lugares onde as cinzas foram escassas, nasceram os pântanos e nos pântanos, a peste, que foi doada pela mãe dos orixás ao filho Omulu. Iemanjá encantou-se com a Terra e a enfeitou com rios, cascatas e lagoas. Assim surgiu Oxum, dona das águas doces. Quando tudo estava feito, e cada natureza se encontrava na posse de um dos filhos de Iemanjá, Obatalá, respondendo diretamente às ordens de Olorum, criou o ser humano. E o ser humano povoou a Terra. E os orixás pelos humanos foram celebrados (PRANDI, 2001, p. 381).

Enquanto guerreira Iemanjá ainda sim assume matizes maternais, sua fúria e luta presentes em seus mitos diz respeito aos seus filhos, seja para defendê-los ou ensiná-los e o cuidado com a natureza: suas águas, o sol. Ela era a mãe criadora, enquanto guerreira lutava para que fosse sempre respeitada, demonstrando sempre o seu poder sobre a natureza. Para esta função enquanto guerreira seguido da qualidade de guerreira, tem-se Iemanjá Ogunté que em alguns mitos é a companheira de Ogum e é destacada como guerreira incansável.

Ela se torna Ogunté quando se casa com o ferreiro Alebedé, essa palavra significa aquela que contém Ogum, que contém a guerra. Ela se casa, se

torna guerreira também com ele. Ela carrega a espada. Ela representa o mar revoltoso. Porque cada uma mora em um local do oceano. Iemanjá estava em casa quando apareceu Ogum desesperado. Ele fugia de inimigos que fizera em mais uma briga e queria um lugar seguro para se esconder. Iemanjá escondeu Ogum e, tomando sua roupa, vestiu-se com ela. Os inimigos, ao chegarem ali, reconheceram naquela pessoa que se punha diante deles, o próprio Ogum. Ficaram satisfeitos, pois acreditaram ter conseguido apanhar o seu agressor. Ao agarrar a presa, os inimigos perceberam, contudo, que não se tratava de Ogum e sim de Iemanjá, vestida sim com as roupas dele. Diante deste fato, os homens decidiram de sua perseguição e partiram. Desde aquele dia Iemanjá Ogunté usa ferramentas iguais às de Ogum e, vez por outra, junto com ele, executa trabalhos de ferreiro e vai às guerras acompanhando o orixá do ferro (VALLADO, 2008, p.45).

Iemanjá é representada como um dos orixás mais temperamentais, as suas emoções são bem nítidas em seus mitos, em alguns momentos como maternal e acolhedora, em outras ela manifesta a sua fúria. “A importância e a instabilidade de Iemanjá permitem um nível de compreensão de personalidades contraditórias, sujeitas a chuvas e trovoadas. Por isso ela é associada por algumas pessoas do candomblé ao inconsciente e, por outros à loucura” (NASCIMENTO, 2008, p.130).

Em certa ocasião, os homens estavam preparando grandes festas em homenagem aos orixás. Por um descuido inexplicável, se esqueceram de Iemanjá, esqueceram de Malelele, que ela também se chama assim. Iemanjá, furiosa, conjurou o mar.

E o mar começou a engolir a terra. Dava medo ver Iemanjá, lívida, cavalgar a mais alta das ondas com seu abebé de prata na mão direita e o ofá da guerreira preso às costas. Os homens, assustados, não sabiam o que fazer e imploraram ajuda a Obatalá. Quando a estrondosa imensidão de Iemanjá já se precipitava sobre o que restava do mundo, Obatalá se interpôs, levantou seu opaxorô e ordenou a Iemanjá que se detivesse. Obatalá criou os homens e não consentiria na sua destruição. Por respeito ao Criado, a dona do mar acalmou suas águas e deu por finda sua coléria revanche. Já estava satisfeita com o castigo imposto aos imprudentes mortais (PRANDI, 2001, p.395).

Mesmo dividindo o papel de criação com Olodumare, Iemanjá em outro mito, demonstra a sua fúria vingando o seu filho e destruindo a primeira humanidade. “Iemanjá oscila entre a serena altivez e a fúria incontrolável” (NASCIMENTO, 2008, p.130). Esse temperamento tempestuoso de Iemanjá já é descrito em muitas de suas narrativas:

Iemanjá era uma rainha poderosa e sábia. Tinha sete filhos. E o primogênito era o seu predileto. Era um negro bonito e com o dom da palavra. As mulheres caíam a seus pés. Os homens e deuses o invejavam. Tanto fizeram e tanta calúnia levantaram contra o filho de Iemanjá que provocaram a desconfiança de seu próprio pai. Acusaram-no de haver planejado a morte do pai, o rei, e pediram ao rei que o condenasse à morte.

Iemanjá Sabá explodiu em ira. Tentou de todas as formas aliviar seu filho da sentença, mas os homens não ouviram suas súplicas. E essa primeira humanidade conheceu o preço de sua vingança. Iemanjá disse que os homens só habitariam a Terra enquanto ela quisesse. Como eles a fizeram perder o filho amado, suas águas salgadas invadiram a terra. E da água doce a humanidade não mais provaria. Assim fez Iemanjá. E a primeira humanidade foi destruída (PRANDI, 2001, p.386).

Sua luta estaria associada ao ato de defender a natureza e aos seus filhos, pelas coisas a qual estão voltadas o seu amor, ela age no sentido de vingar ao que foi desrespeitado. “Embora muito bela e de aparência frágil, ela pega sua espada (afonjá) e parte para a guerra, assim que se dá conta de que seus filhos enfraquecem durante as batalhas” (SIQUEIRA, 1998, p.114). Em relação aos seus filhos é notável o seu instinto maternal de proteção e cuidado. Em um dos mitos narrados por Prandi (2001), Xangô andava com um comportamento destrutivo, ela preocupada vai vê-lo. Em meio ao descaso do filho ela se irrita e cresce diante do filho assustando-o, fazendo com que ele a temesse e respeitasse. No entanto só a ela cabe o ato de endireitar o caráter do filho, do contrário sua fúria é despertada.

Iemanjá enquanto amante possui um temperamento forte de não se permitir ser rejeitada ou maltratada. Em seus mitos enquanto mãe e esposa, em ambos os aspectos ela também deseja ser considerada e amada de todas as formas que se for possível. Em um de seus mitos ocorre dela desejar o seu filho Xangô e pode-se ver também uma alteração do amor maternal para o desejo sexual, a amante. “Se a sociedade patriarcal reduz à sexualidade humana apenas à procriação, as deusas africanas são deusas e amantes” (NASCIMENTO, 2008, p.130).

Xangô costumava deitar-se em sua esteira para deixar passar as horas e descansar o corpo e o espírito. Sua mãe Iemanjá por vezes fazia o mesmo em sua companhia. E ambos passavam horas e horas adormecidas lado a lado. Certo dia Iemanjá sentiu correr por seu corpo um calor estranho. Sentia desejos pelo corpo do filho. Uma sede sexual intensa tomou conta de Iemanjá. Deitada, como estava, foi se aproximando do filho sem nenhum pudor.

...

Xangô despertou de seu sono pesado e espantou-se com o assédio da mãe, a confissão do desejo de tê-lo como homem. Desesperando, Xangô fugiu. Subiu na copa de uma palmeira. Seu coração palpitava, a indignação era grande. Iemanjá correu atrás do filho e, ao pé da palmeira, declamou palavras de desejo. As propostas de Iemanjá foram recusadas por Xangô, mas Iemanjá não aceitou ser rejeitada. Num ato histérico, Iemanjá jogou-se ao chão e, com as mãos crispadas raspando o chão com as unhas, emitiu um gemido extasiante. Xangô a escutou e tentou esquecer-se da figura confusa da mãe. Mas ele fora seduzido de algum modo. Desceu da palmeira e

abraçou-se a ela. Então Iemanjá e Xangô amaram-se como homem e mulher (PRANDI, 2001, p. 396).

O furor de seu temperamento também está presente na sua forma de amar, é dito que ela envolve os seus amantes sobre suas águas afogando-os. Várias histórias são contadas envolvendo pescadores e Iemanjá, é possível encontrar estátuas na beira-mar das cidades, ela é conhecida como padroeira dos pescadores.

Iemanjá é dona de rara beleza e, como tal, mulher caprichosa e de apetites extravagantes. Certa vez saiu de sua morada nas profundezas do mar e veio à terra em busca do prazer da carne. Encontrou um pescador jovem e bonito. E o levou para seu líquido leito de amor. Seus corpos conheceram todas as delícias do encontro, mas o pescador era apenas um humano e morreu afogado nos braços da amante. Quando amanheceu, Iemanjá devolveu o corpo à praia. E assim acontece sempre, toda noite, quando Iemanjá Conlá se encanta com os pescadores que saem em seus barcos e jangadas para trabalhar. Ela leva o escolhido para o fundo do mar e se deixa possuir e depois o traz de novo, sem vida, para a areia. As noivas e as esposas correm cedo para a areia. Esperando pela volta de seus homens eu foram para o mar, implorando a Iemanjá que os deixe voltar vivos. Elas levam para o mar muitos presentes, flores, espelhos, e perfumes, para que Iemanjá mande sempre muitos peixes e deixe viver os pescadores (PRANDI, 2001, p. 391).

Considerando o aspecto de traição, Iemanjá assim como Iansã, trai Ogum só que com Aiê. O que desperta a fúria do marido, neste enredo mítico citado acima Iemanjá mantinha um caso com Aiê, que torna-se seu amante no sentido de ser o outro. O que a diferencia da traição de Iansã é que ela procura manter o caso em segredo. Enquanto Iansã após a traição, escolhe fugir com Xangô.

Iemanjá era casada com Ogum, a quem sempre acompanhava em tudo, até na guerra. Mas Ogum era um negro forte, bruto, irascível. Iemanjá Ogunté não tardou em trair o marido. Um dia Iemanjá saiu de casa para ir ao encontro de Aiê, o senhor da Terra. Mantinha com ele um caso de amor secreto. Ogum era o senhor dos cachorros e um dos cães de Ogum seguiu as pegadas de Iemanjá. Fiel ao dono, o cachorro foi ao encontro de Ogum e o arrastou até onde se encontravam os amantes. Ogum descobriu a traição da mulher e atitou sobre ela seu cachorro. O cão lançou-se sobre Iemanjá e mordeu com violência. Castigada, Ogunté, conseguiu fugir, mas desde então tem horror a cães (PRANDI, 2001, p.389).

Destacam-se abaixo as características mais predominantes na imagem arquetípica dos mitos de Iemanjá:

“As filhas de Iemanjá são voluntariosas fortes, rigorosas, protetoras, altivas e, algumas vezes, impetuosas e arrogantes; têm o sentido da hierarquia, fazem-se respeitar e são justas mas formais; põe à prova as amizades que lhes são devotadas, custam muito a perdoar uma ofensa e, se a perdoam, não a esquecem jamais. Preocupam-se com os outros, são maternais e sérias. Sem possuírem a vaidade de Oxum, gostam do luxo, das fazendas azuis e vistosas, das jias caras. Elas têm tendência à vida suntuosa mesmo se as possibilidades do cotidiano não lhes permitem um tal fausto” (VERGER, 2002, p.194).

Em nosso estudo observamos alguns relatos de mulheres que quando estão diante da função de iyalorixá, se apropriam do arquétipo materno. Muitas vezes este arquétipo encontra-se presente sem que a iyalorixá de fato seja mãe biológicas, porém o ato de cuidar de seus filhos-de-santo lhe traz uma habilidade natural para que exerça de sua função maternal. Por exemplo, uma iyalorixá de Iansã, apesar de seu cargo, se identifica com o arquétipo da guerreira na maneira como ela age diante desta função social, assim ela faz o possível para cuidar de seus filhos, e isto por si só, já é o que ela considera uma luta. No discurso da iyalorixá Carmem do orixá Iansã de Balé, observamos a guerreira enquanto mãe:

Eu vou buscar no fundo do poço, tudo o que for, ta difícil? Eu dou um jeito! Então quer dizer... eu sou uma mulher, que vou panhar, que vou buscar, que vou lutar. Eu luto pelos meus ideais, eu luto por aquilo que eu quero, eu luto. Se uma filha está passando por um apanheio. Você quer ganhar essa causa? Quero! Então vamos lutar, vamos guerrear. Tou Pronta! Vou pedir a Oyá, e peço, boto adobá²⁶ e vou lá, arreio acarajé, arreio uma coisa, num canto e noutra, e vou lutando e vou pedindo, lutando, pedindo, e depois ta tudo em ordem (CARMEM, 2014).

Como já fizemos anteriormente nos dois últimos orixás estudados, abaixo destacamos trechos das entrevistas semi-estruturadas de cada uma das filhas de Iemanjá, são explicitados os mitos a partir de suas pesquisas e vivências dentro do terreiro.

ENTREVISTADA	MITO	COMO FICOU SABENDO DAS NARRATIVAS?
Cida	“Eu gosto de todo mito religioso, de todo orixá. Agora é claro que eu gosto muito de falar da minha mãe, que é senhora das águas, senhora dos peixes, dona das pérolas, das suas pratas, a mãe das águas, a mãe que faz você vim. Você vem ao mundo através de Iemanjá, a mulher que	“Foi quando descobri meu orixá, minha irmã já me contava. Através da minha casa religiosa mesmo. Eu já tinha um contexto mesmo dentro da família. E como é um orixá que é universal,

²⁶ Saudação ao orixá, “bater cabeça” para que se possa fazer o pedido antes da oferenda.

	acalenta o seu ventre, é necessário ter Iemanjá para o nascimento de qualquer ser humano. Ela é a mãe, quando eu digo a mãe universal porque é um orixá, Iemanjá é uma mãe que ela não disse “eu sou mãe só desse”, ela foi mãe de outros orixás, que ela criou que não eram dela, adotou. Ela tanto adotou, como educou, como levou para o caminho para o caminho bem, como quem diz assim “ta aqui a sua história”. Vamos falar de Omolu? Que é o filho que ela cuidou, que Nanã abandonou. Eu leio de todos, mas me foco muito no meu orixá, eu não sei é porque várias pessoas acham que Iemanjá tem a doçura própria dela, a beleza natural dela. Iemanjá não tem aquele brilho que as pessoas botam, Iemanjá tem o brilho próprio de mãe, chega e acalma tudo. Eu falo muito dela, porque eu vejo muitos que são filho dela não falam. Eu já vi muito filho de Iemanjá dizer “Há, eu queria ser de tal santo, porque quando chega faz isso”, “há eu queria ser de tal santo porque ele bota isso”.	todo mundo fala um pouco né?”
Marisa	“Tem uma específica que une o Itan de Exu que é meu pai e Iemanjá que é minha mãe, essa é uma das que eu mais gosto, que traz mais discussões por traz disso que é o fato de Exu ter tentado violentar a mãe. A história conta que Exu conseguia ter relações com várias mulheres belas da aldeia, só que nunca tinha tido relação com a mãe, aí um dia ele tentou andombl-la, ter relações com ela só que Iemanjá não cedeu aos encantos, eles brigaram né? Teve um confronto entre eles, e ele acabou dilacerando um dos seios de Iemanjá, alguns contam que exu foi banido do mundo dos orixás e passou a ser o mensageiro entre o reino dos humanos e dos deuses. Essa em especial eu pesquisei e soube depois que eu tinha jogado e soube também que tinha Exu.”	“Durante esse processo dos onze anos eu já lia algumas coisas sobre conhecer alguns mitos de Iemanjá, tem algumas histórias de Janaína, do rio de Iemanjá. Já tinha essa carga de histórias contadas pela minha avó, sobre Janaína a sereia do mar.”
Alessandra	“A que mais e lembro no momento é a que meu pai dizia. Mas não sei se devo dizer... porque... eu acho minha mãe tão delicada para as histórias que	“Não, só essa. Mas as vezes, ela (Mãe Carmem) conta uma, as vezes a gente vê em

	ela tem, que nenhuma é favorável. face, vê na televisão, Lembra aquela que pai dizia que desse jeito.” Iemanjá era uma mulher bem ... a única que eu sei...arranjava muitos namorados. Ai um dia um com ciúmes tirou a vida dela, queimou e jogou as cinzas no mar.”	
--	--	--

Duas das entrevistadas de Iemanjá destacam mitos de seus orixás enquanto mãe, uma dela destaca um dos mitos de seu orixá enquanto “namoradeira”. As três entrevistadas de Iemanjá em algum momento deixaram claro este estigma negativo em relação ao seu orixá, fosse em relação aos mitos, ou aos traços de personalidades das filhas de Iemanjá.

Iniciamos nosso estudo abordando uma primeira face do feminino no candomblé, a mítica dos orixás de Iansã, Oxum e Iemanjá, tentamos investigá-los segundo os arquétipos: da guerreira, amante e mãe, destacando um deles para cada orixá. Como objetivo inicial para este capítulo, buscou-se identificar como cada arquétipo se manifesta através das sagas míticas de cada um dos orixás. Foi analisado como se comportavam diante da função correspondente ao arquétipo que foi identificado para cada orixá enquanto hipótese inicial, e como os orixás se comportavam em relação as outras funções restantes correspondentes aos outros arquétipos. Por meio dos mitos analisados através dos autores abordados e do diálogo das entrevistadas em relação a esta memória mítica, pudemos perceber que em todas as funções desempenhadas seja enquanto mães, guerreiras ou amantes, ocorre de existir símbolos ou atos simbólicos que marcam a personalidade e a mítica destes orixás, compondo o próprio imaginário que suas filhas possuem a respeito de suas deusas. Das três entrevistadas de cada orixá, duas destacam os mitos correspondente ao arquétipo analisado: Duas filhas de Iansã destacam mitos do orixá enquanto guerreira, duas filhas de Oxum destacam mitos de Oxum enquanto amante e duas filhas de Iemanjá destacam mitos de Iemanjá enquanto mãe.

Se percebe a importância da leitura para as entrevistadas, a medida que conciliam pesquisas sobre os mitos com a escuta dos mitos através de seus sacerdotes. Neste ponto Prandi (2001) tornou-se muito conhecido com sua elaboração concisa dos mitos em “mitologia dos orixás”, o que contribui como um material de apoio na construção das memórias míticas no terreiro. Isso ressalta também outra questão, a fragilidade da tradição oral em relação a força da tradição escrita.

Um ditado muito repetido por uma das grandes mães de santo baiana: “o que não se registra, o vento leva. O escrito possibilita a pesquisa, para tirar dúvidas” (MÃE STELLA,

2003)²⁷. O que permite o entendimento que apesar do respeito à sabedoria das hierarquias dos terreiros, existe uma contribuição das próprias iyalorixás e babalorixás que também estão inseridas dentro do contexto acadêmico e ajudam a guiar estes novos modelos de acessibilidade que se estruturam em torno da religião.

Saindo do plano mítico, abordamos a religião do candomblé em um plano histórico que também compõe a importância das cosmogonias míticas no Brasil, o que ajudou a religião a se disseminar com mais força, como diz Theodoro (2010) ao falar que o saber das iyabás cria outras formas de organização da vida e do mundo. O feminino na tradição do candomblé na Bahia, é o eixo por onde iniciamos nosso estudo, por assim consideremos o seu também sentido histórico e sua influência contemporânea.

²⁷ CAMPOS, 2003, p.59.

2. O PAPEL HISTÓRICO DO FEMININO NO CANDOMBLÉ: RESSIGNIFICAÇÃO E EMPODERAMENTO

2.1 O candomblé das mulheres na Bahia: História e Tradição do feminino no candomblé

A proposta deste capítulo é de resgatar a importância dos mitos dos orixás dentro da perspectiva histórica da mulher do candomblé. No entanto, não seria possível analisar este processo sem resgatar o percurso das mulheres negras, que foram as primeiras sacerdotisas na Bahia, símbolo de força e resistência no candomblé.

Os enredos míticos, assim como a religiosidade que os africanos trouxeram ao serem trazidos para o Brasil, passaram por um processo de adaptação, e toda sua cultura foi remodelada de acordo com a localização e as influências dos povos que já se encontravam no país. Os escravos que trabalhavam na zona rural possuíam variação em seus cultos em relação aos que se encontravam nas cidades. Segundo Carneiro (1977) o culto organizado não podia florescer no quadro rural, nas cidades a religião tomava forma, e foi lá na Bahia que o culto se estabeleceu ao fundarem o terreiro da Casa Branca, atualmente conhecido como Engenho Velho, batizado como Ilê Axé Iyá Nassô Oká.

Inerente a memória e história que marcaram a religião está a atuação das mulheres na religião. Silva (1994) explica que até onde se sabe este terreiro foi fundado por três escravas, que deram ênfase na religião da Bahia e apresentavam o enfático tradicionalismo de não iniciar homens. Estas três mulheres também passaram a pertencer à irmandade de devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, fundada em 1820 na antiga igreja da barroquinha.

Casa branca ou engenho velho são nomes mais populares pelos quais ficou conhecido o Ilê axé Iyá Nassô Oká, nome em andom que designa aquele que é considerado pela tradição oral “o mais antigo do Brasil”, ao menos entre aqueles que se encontram ainda em funcionamento. A denominação iorubana do terreiro remonta a sua fundadora Iyá Nassô que é, até os dias atuais, invocada em preces pela comunidade terreira. Quanto às suas origens, o que se sabe é que era africana “do povo de Oiô”. Há informações também de que era “a mulher mais importante do reino de Oiô”, pois era responsável para dar “o bori” do rei, botava a mão na cabeça do rei”. Ainda de acordo com a tradição oral do lugar, a fundadora obteve auxílio de outras duas sacerdotisas “muito andomblé” também andomblé es de Ketu: Iyá Adetá e Iyá Calá (Ou Acalá), bem como de Bamboxê Obitikô, sacerdote ligado aos cultos de Xangô e de Ifá, que se chamava Rodolfo Martins de Andrade, Civilmente (FRANÇA, 2012, p.84).

O sincretismo estava presente e as mulheres de terreiro estavam ligadas a igreja, mas em seus cultos privados nos terreiros, a Nossa Senhora da Boa Morte, que era a sua deusa

antiga, o orixá de Nanã. “Quem fornece a matéria prima para a criação é também a Grande Mãe, revestida pela imagem arquetípica de Nanã Borocô. Ela é Iaiá, como diz o povo nagô, isto é, mãe duas vezes, avó. Ela é Mãe da Mãe” (PÓVOAS, 2010, p.85).

Desde o início da escravidão, africanos de distintas origens étnicas uniram-se para realizar cultos religiosos e rituais mágicos que dariam origem ao candomblé. Conforme mencionado anteriormente, essa denominação origina-se do termo Kandombile (culto e oração). Segundo Carneiro (1969), somente em 1830 o candomblé surgiria oficialmente no Engenho Velho, na Bahia. O Engenho Velho, fundado por três mulheres negras – Iyá Dêta, Iyá Kalá e Iyá Nassô, viria a dividir-se posteriormente em função de lutas pelo poder (RIBEIRO, 1996, p.111).

Logo em seguida, houve a fundação do terreiro do Gantois, assim como o Engenho Velho ambos marcaram o século XIX, localizados em território baiano. Após a morte das três fundadoras, Marcelina da Silva (Obatossí) assume a direção do terreiro. E posteriormente, Maria Júlia da Conceição e Maria Júlia Figueiredo. Silva (1994) relata que houve um desentendimento entre ambas, fazendo com que a primeira saísse e fundasse em 1849, o terreiro do Gantois ou Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê. Este terreiro ficou conhecido popularmente pela chefia de sua quarta mulher a assumir o posto do terreiro, Mãe Menininha.

Silva (1994) destaca que sua morte foi vista como o fim das gerações das grandes mães-de-santo baianas. Foi de lá que a religião expandiu-se para outras cidades, fundando outros terreiros, porém estes foram ditos como pioneiros fundados por mulheres, e onde a liderança feminina se manteve até os dias de hoje. Prandi (1997), em *Herdeiras do Axé*, destaca as mães-de-santo de maior prestígio e visibilidade: Pulquéria e Menininha (Gantois); Olga (Alaketo); Senhora e Stella (Opô Afonjá).

Assim em 1910, Eugênia Ana Santos e Joaquim Vieira fundam o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, que também permitia que homens tivessem cargos, mas assim como no Gantois, não era permitido que assumissem lideranças. Assim, estes três terreiros foram disseminando famílias de santo, os homens iniciados fundaram suas próprias casas após algum tempo de feitura e a tradição foi sendo expandida por todo o Brasil, sincretizando e mesclando a outros sincretismos religiosos, como rituais com entidades indígenas, os caboclos, ou as próprias representações dos próprios santos da igreja católica. Os terreiros passaram a apresentar denominações conforme as suas influências e heranças: os jejes-nagôs, ketu e angola, cada qual com suas formas de referenciar aos seus orixás e de ritualizar a religião de matriz africana.

Templos africanos foram historicamente recriados e transplantados na Bahia com o legado da herança civilizatória ancestral africana sob a dominação do sistema colonial-escravista vivido no Brasil entre os séculos XVI e XIX

criando uma expressão de religiosidade afro-brasileira com fortes influências das culturas originárias já existentes no Brasil. Terreiros de Candomblé, de Caboclo, de Baba Egum, de Umbanda constituem espaços socio-político-rituais onde se concretizam vidas e esperanças numa dinâmica espiritual específica que caracteriza as religiões de origem africana no Brasil, sua simbologia e suas representações (SIQUEIRA, 1995, p.437).

Tendo em vista a proposta deste trabalho voltado intimamente para o feminino no candomblé, destacamos a importância da saga das mulheres dentro da religião, até se tornarem símbolos de poder e resistência nos espaços sociais que atualmente ocupam. A luta destas mulheres se inicia desde os tempos da escravidão. Conforme Bárbara (2002) a emancipação das escravas que formaram a confraria católica da Nossa Senhora da Boa Morte vieram a possibilitar a reorganização dos cultos africanos e a sobrevivência da memória dos ancestrais. Fundada em 1820, na antiga igreja de Nossa Senhora da Barroquinha, o sincretismo gerado fazia com que as mulheres estivessem ligadas à igreja, mas simbolicamente em seus cultos, a Nossa Senhora da Boa Morte, era a sua deusa antiga Nanã.

Na constituição do panteão das religiões afro-brasileiras, o sincretismo desempenhou um papel fundamental. Historicamente, a associação entre os deuses das várias etnias dos negros já ocorria antes de eles serem trazidos para o Brasil. Entre os vários fatores que contribuíram para essa associação estão as semelhanças existentes entre os conceitos de orixá dos iorubás, de vodum dos jejes e de inquice dos bantos (SILVA, 1994, p.69).

A variação dos cultos carregava aspectos étnicos e regionais, assim como o próprio gênero, após a fragmentação ocorrida após o surgimento do primeiro terreiro, abriu um leque de variações nas formas de liderança dos outros terreiros, podendo ser assumido tanto por mulheres, como por homens. Além da variação da linhagem de sucessão em seus cargos que podiam ser ordenados pelo Ifá ou jogo de búzios, como também por ordem consanguínea.

Além do destaque histórico no surgimento da religião, muitos estudos tais como Landes (1947), Siqueira (1995), Silva (1994), Verger (1992), entre outros, seguem uma retrospectiva da mulher negra, de modo a enfatizar os papéis sociais e o poder que foi assumido desde a lei do ventre livre até a abolição da escravidão. “Tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, a tendência foi no sentido de reconhecer as escravas, e não os escravos como chefes de família” (LANDES, 1947, p.342).

As mulheres negras, tidas por exímias cozinheiras, quando não continuaram como empregadas domésticas na casa de seus antigos donos se estabeleceram vendendo, em seus tabuleiros, doces, acarajés, abarás e outras comidas da culinária africana feitas na hora, ali mesmo na rua (SILVA, 1994, p. 52).

Os homens e mulheres mesmo após a libertação da escravidão permaneciam privados de muitos direitos. A mulher, no entanto, se dividia entre o mercado de trabalho e sustentar a família, já não eram empregadas ou somente amas de leite, mas resistentes na busca por seus meios de sobrevivência. Foram as primeiras mulheres a ingressar no mercado de trabalho como domésticas ou de maneira autônoma, nas feiras livres com seus quitutes. Segundo Segato (2005) elas tinham mais chances de se empregar nos serviços domésticos do que os homens, que foram maciçamente condenados ao desemprego por três séculos. Enquanto seus filhos e maridos negros eram tratados como marginais. “As ideias europeizantes das cidades brasileiras levaram a um paulatino isolamento dos núcleos negros, considerados pela polícia como local de malandros, criminosos, bêbados, desocupados e embusteiros em geral” (SILVA, 1994, p.53).

No candomblé do século XIX, a mulher negra estabelecia um importante papel de poder enquanto sacerdotisa dentro do terreiro, e isto era bastante significativo, tendo em vista que não possuíam grande influência para a sociedade da época. Sua autonomia também pode ser representada como uma forma de se impor, e se resinificarem enquanto sujeitas fora da diáspora, estabelecendo uma nova organização perante os paradigmas da época.

E a ritualidade religiosa afro-brasileira abre caminhos em que a mulher vai conhecendo, ampliando, recriando e transformando em uma forma de poder socialmente construída, assumindo papéis que vão se redefinindo a cada passo, ora mãe, ora educadora, ora curadora, estabelecendo relações sociais, políticas e mesmo diplomáticas (SIQUEIRA, 1995, p.443).

A etnóloga americana Ruth Landes, veio ao Brasil e pesquisou as “relações de raça”²⁸ e gênero em 1938 e seus estudos deram origem ao livro *Cidade das mulheres*, em que ela relata detalhadamente suas experiências como mulher, e o seu olhar atento ao poder que as mulheres tinham como líderes de família. “Tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, a tendência foi no sentido de reconhecer as escravas, e não os escravos como chefes de família” (LANDES, 2002, p.342). A mulher no candomblé se tornava mãe, mesmo se não tivesse filhos biológicos, sua função de liderar o terreiro como responsável pela organização e obrigações da casa, também se dividia as funções de mãe que tratava de guiar, acolher e aconselhar os filhos de santo.

²⁸ A despeito do termo que era utilizado historicamente para designar características socialmente definidas que se relacionassem a cor da pele.

Às lyas é concedido o dom do conselho, o segredo da sabedoria, a competência de ajudar as pessoas a melhorarem e se situarem na vida, descobrindo seu lugar no mundo, pertencendo a uma comunidade que transcende o espaço físico onde se realiza (SIQUEIRA, 1995, p.439).

A sociedade subtraía da mulher a noção de sujeito de sua própria história assim como a sua auto-estima, por sofrerem de um “invisibilidade” social. Sobre esta repressão da mulher Perrot (2012) “em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas. É garantia de uma cidade tranquila”. O serviço doméstico era um dos trabalhos ocupados por estas mulheres, a medida que lhe dava autonomia por buscar serem independentes, também lhe diminuía perante a sociedade. . Um aspecto que Perrot (2012) destaca “é um peso nos seus ombros, pois é responsabilidade delas. É um peso também na sua identidade: a dona de casa perfeita é o modelo sonhado de boa educação, e torna-se um objeto de desejo para os homens e uma obsessão para as mulheres”. Após a escravatura e com o surgimento do candomblé enquanto religião mais institucionalizada, mais próximo do que conhecemos hoje, seus costumes eram levados do terreiro para as ruas, onde as baianas deixavam seus trajes e costumes nitidamente evidentes, por trás de suas vestes e colares, a significação de suas crenças é detalhista, mas tudo é simbólico e sagrado. Apesar de sua força e resistência, Nepomuceno (2012), explica que era comum estas mulheres serem perseguidas por policiais: fossem benzedadeiras, curandeiras, herbaristas e parteiras, e associadas à superstição e ao charlatanismo.

O censo de 1890 (dois anos após a Abolição) revela que 48% da população negra economicamente ativa trabalhava nos serviços domésticos, 17% na indústria, 9% em atividades agrícolas, extrativas e na criação de gados, enquanto 16% exerciam outras profissões não declaradas. O quadro de exclusão no mercado de trabalho atingia mais duramente o homem negro, sem muitas oportunidades de se inserir nas brechas do sistema, mas penalizava duplamente a mulher negra, obrigada a assumir redobradas responsabilidades no tocante à família, como lembraria em depoimento, tempos depois, um militante negro dos anos 1920 e 1930. “A maior parte das mulheres era que arcava com as despesas da família, porque eram importantes na época as empregadas domésticas, principalmente as negras, pois elas sabiam lidar com a cozinha, com a limpeza e elas encontravam emprego mais facilmente que os homens” (NEPOMUCENO, 2012, p.386).

Landes (1947), vivenciou a situação enquanto mulher naquela época, e pôde observar como era a situação da mulher de terreiro. E abordou discussões polêmicas ao falar sobre uma organização matriarcal e a homossexualidade no candomblé da Bahia ao final da década de

30. “O matriarcado não era exclusivamente das *famílias de santo*, mas nas famílias negras e pobres em geral” (LANDES, 1947, p.24).

As discriminações eram explícitas quando se tratava de mulheres negras, especialmente se fossem separadas. Ocorreu que muitos destes terreiros eram formas de reconstituir as famílias que se desestruturavam na época, especialmente aos filhos das mães que trabalhavam fora, pois as mães de santo assim também os acolhiam. “Ialorixás do candomblé, conhecidas por “tias”, zelavam pelo santo e também cuidavam dos filhos das mulheres engajadas no serviço nas “casas de família”, que só voltavam para vê-los de tempos em tempos, quando a folga permitia.”

Essa intensa participação no mundo do trabalho influenciou a própria personalidade dessas mulheres, interferindo na sua maneira de pensar, de sentir e de se integrar à realidade. Contrastando com as mulheres de outros segmentos sociais, elas se comportavam de forma desinibida e tinham um linguajar mais solto e maior liberdade de locomoção e de iniciativa... Seu comportamento não tinha nada de recato, submissão e fragilidade atribuídos à “natureza feminina” pelos padrões dominantes (VELLOSO, 2003, p.2003).

Enquanto o aspecto de esposas e companheiras, estas mulheres acreditavam no amor, mas não aceitavam ser hostilizadas, principalmente após lutarem tão arduamente pela sua liberdade, pelo seu espaço na sociedade, não contentavam-se mais em ser hostilizadas. Farias (2012) analisa um grupo de mulheres negras de Minas do século XIX, a autora diz que quase todas conseguiram se afastar de seus maridos tiranos e inconsequentes. Continuando a cuidar de suas casas e filhos, montando suas quitandas nas ruas e preservando seus patrimônios.

Entre as mulheres negras, acostumadas aos percalços da vida, não havia muito espaço para a imagem de esposa passiva, submissa ao marido e dedicada exclusivamente ao lar. A preocupação maior era que a mulher tivesse meios de obter uma fonte de renda e não ficasse dependente economicamente do companheiro (NEPOMUCENO, 2012, p.387).

Dias (2012) explica a situação das mulheres negras que muitas vezes se uniam aos seus cônjuges enquanto estratégia de sobrevivência. E quando separavam, havia uma desestruturação ainda maior da família, pois em 1890 houve a implementação de uma lei que proibia mães solteiras de permanecer criando seus filhos. As mulheres de terreiro sempre buscaram ingressar em movimentos sociais que permitissem ampliar os seus direitos. A sua luta não era voltada apenas aos filhos e para a família, pois além da família de sangue, existia também as representações simbólicas de família, a família do povo de terreiro. Siqueira (1995)

“A organização ritual dos templos afro-brasileiros tem sua origem e concepção baseadas no modelo das tradicionais famílias africanas denominadas Famílias de Santo”.

Em pesquisa realizada na década de 80 em Salvador constatamos que 61% das casas de candomblé ouvidas eram coordenadas por mulheres num total de 156 entidades a esse tempo correspondendo a uma amostragem de 10% dos terreiros formalmente inscritos na Federação de Cultos Afro na Bahia (SIQUEIRA, 1995, p.437).

O protagonismo das líderes de terreiro baiano ocupou um espaço de destaque, enquanto chefes de terreiro e sacerdotisas, mas no Brasil segundo Bernardo (2005) elas não só encontram as características de proteção e afeto maternos intensos, mas também à de provedora, que a mulher africana e afrodescendente também detém. Como também possibilitou a vivência de uma matrifocalidade. “Essa autonomia feminina veio sendo conquistada a partir da África fazendo com que na diáspora se façam trocas que favoreçam essa construção” (MENEZES, 2012, p.55).

Então, o candomblé com suas matriarcas simbolicamente representam o útero que gerou uma tradição reverenciada até hoje, das grandes mães-de-santo baianas, e que atraem mulheres de diferentes etnias, culturas e nacionalidades, através de um legado que foi mantido vivo pela história de suas antepassadas. Logo, seria natural que cada vez mais as mães de santo brasileiras encontrem inspiração nos terreiros de candomblé da Bahia, como uma continuidade daquilo que consideram por serem as raízes da religião.

2.2 Cosmovisão e identidade das mulheres na história do candomblé: mito e empoderamento

A imagem simbólica das mulheres negras e baianas foi muito abordada e analisada em estudos de gênero e sociedades africanas no Brasil. O que chama a atenção é que estes estudos se interligaram a uma visibilidade alcançada pelas mulheres negras e incentivando na organização e liberdade feminina por meio de movimentos feministas. A reflexão sobre estas mulheres permitem-se voltar um olhar para como se inicia as relações de poder dentro de uma religião que era pouco visível no Brasil e que aos poucos se implementaram na formatação da sociedade, já não se guardavam mais para si mesmas.

Nepomuceno (2012) destaca a reconstrução dos movimentos negros brasileiros em 1978, e com o passar dos anos passou a trilhar um trajeto de autodeterminação política que se articulava aos movimentos sociais e feministas, ou seja, inúmeras organizações feministas negras. Desde então, o assunto passou a ser colocado em pauta o que deu progresso na luta

das mulheres negras brasileiras. As mulheres de terreiro sempre buscaram ingressar em movimentos sociais que permitissem ampliar os seus direitos. A sua luta não era voltada apenas aos filhos e para a família, era uma luta por um protagonismo de suas próprias vidas, pela identidade.

O candomblé é estruturado a partir de uma cosmovisão que afirma uma identidade específica para o gênero feminino. Quando a mulher se integra a esse universo, sua identidade vai sendo moldada através das representações contidas em um sistema mítico referenciado pelas nações africanas; constitui-se uma nova consciência de si, do seu papel no mundo e de sua conduta social; sua personalidade, suas vontades passam a ser orientadas pelo orixá (SANTOS, 2012, p.3).

As características sobre os orixás são fruto de uma herança africana, uma constituição cultural que parece ter sido um forte aspecto de identidade e empoderamento para estas mulheres. O estudo com foco no empoderamento tem sido cada vez mais abordado em estudos de gênero.

O empoderamento constitui um processo tanto coletivo quanto individual, no desenvolvimento de potencialidades, visando tornar a pessoa capaz de direcionar a sua vida de acordo com seus desejos. O conceito de empoderamento introduz uma importante compreensão para a promoção da democracia e atenuação da vulnerabilidade de mulheres/ homens com deficiência, pois oportuniza o fortalecimento delas enquanto seres humanos que conhecem o valor que tem. Deste modo, a pessoa com deficiência empoderada se vê como um sujeito capaz de fazer escolhas na sua vida e responsabilizar-se por suas decisões (DANTAS et al., 2014, p.559).

As mulheres negras mesmo inseridas em uma sociedade com pouca abertura e estrutura para receber sua constituição pessoal enquanto sujeitos fora da diáspora. Ainda sim, encontraram na religião e nos movimentos sociais os mecanismos necessários para a autonomia e controle que necessitavam para o seu empoderamento, a voz para se expressarem e o espaço para ancorarem suas identidades.

Entre os séculos XVIII e XIX a religião do candomblé ainda se estruturando enquanto expressão religiosa e a mulher de terreiro possuía duas referências importantes: a família e os mitos. A ancestralidade era carregada de significados para os africanos, assim as sacerdotisas como mães e importantes fontes de referências de sabedoria e experiência de vida, traziam consigo a narrativa mítica ainda muito conservada por meio dos discursos orais. Bastide (2001) explicou a tradição mítica enquanto fornecedora dos quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano e, finalmente das trocas sociais. A análise da mítica dos orixás norteava as suas interpretações de mundo e a construção de suas identidades. Tratamos dos orixás femininos anteriormente como maneira de introduzirmos de

base ao sagrado feminino enquanto “modelo arquetípico” (ELIADE, 1992a, p.76) para as mulheres de terreiro, que seria a reatualização do mito através de suas celebrações. Essas deusas eram referências perante as suas jornadas de vida para as mães e filhas dentro dos terreiros, eram aos seus orixás que atribuíam sua força e poder. Se perante a sociedade elas eram excluídas e marginalizadas, dentro do terreiro elas eram as escolhidas para receberem o axé.

Aquela mulher de aspecto humilde que passa o dia inteiro a beira de um fogão de lenha, cozinhando para os orixás, à noite, no xirê, Oxum nela se manifesta, e ela adentra o barracão, recamada de dourado, portando jóias e adereços deslumbrantes, revestida de realeza e é saudada aos brados. Nela está manifestada Oxum, a mãe das Águas Doces, Senhora das Cachoeiras, dona do ouro, da riqueza, do brilho, reinando absoluta, dançando, acolhendo e abençoando seus filhos, que lhe são tão caros. E quem se sente filho de rainha, considera a si próprio como príncipe ou princesa. Por isso mesmo, talvez, a auto- imagem do negro não tenha sido destruída (PÓVOAS, 2010, p.106).

O surgimento da crença em uma deusa em território brasileiro, aparece como um novo modelo religioso que teve uma dimensão simbólica para muitas transformações sociais, no sentido de repensar o poder, as relações de gênero e o encorajamento das mulheres perante a sua variante significação de papéis e poderes diante da sociedade. A mulher do candomblé aparentemente encontrava-se entre duas esferas representativas que se chocavam diante de seus cotidianos: a religiosa e a social. Se por um lado a opressão étnica era fonte de discriminação, dentro do terreiro era onde encontravam proteção e significância para as suas vidas.

“Entre esperanças e preconceitos há um espaço nesse momento para a mulher negra nos terreiros de candomblé mesmo se não se resolveram estigmas, que marcam ainda hoje a posição de ser mulher, ser negra e ser feiticeira mágica, macumbeira mágica e suas contradições” (Siqueira, 1995, p.444).

Esta dualidade terreiro-sociedade é uma característica importante, ao analisarmos as identidades destas mulheres, que se imersas em um grupo, e excluídas de outro. O poder e identidade que a religião lhes forneciam, resgatava uma autonomia que ajudava em suas vivências e na reorganização das imagens que representavam em si mesmas.

Nos mitos, nas crenças e nos ritos a mulher negra ancora o sentido de sua vida, criando outro mundo, estabelecendo trocas específicas e papéis sociais pautados numa ideologia, com um sistema de representações que se manifestam como vivências, idéias ou imagens, assim como comportamentos, atitudes e discursos, sendo um dispositivo social que organiza um saber acerca dos mais diferentes aspectos de sua vida e que se

caracteriza por ser compartilhado por toda a comunidade (THEODORO, 1996, p.170).

No entanto, a base de confiança destas mulheres foi o acolhimento diante de suas mães-de-santo e o sentimento de proteção pelos seus orixás, foi o que lhes serviu de força para lutarem contra as desigualdades que as oprimiam. Estas mulheres tinham crenças que lhe permitiam a não deixar que seus temores fossem maior que a sua postura de enfrentamento, e a se prontificarem como constata Bernardo (1999) “a serem donas de seu próprio destino”.

Se o Candomblé representa a terra-mãe que, por sua vez, possui os seus significados ligados ao feminino, essa expressão religiosa, ao representá-la, ganha todas as suas significações. É nesse sentido que a grande sacerdotisa do candomblé é chamada de mãe-de-santo (BERNARDO, 2005, p.18).

A grande deusa é uma imagem simbólica de um sagrado feminino que percorreu por diversas sociedades e sistemas de crenças, sempre associada ao ventre, útero e a fertilidade. Enquanto criadora, a grande mãe representa todos os ciclos da natureza, a vida, e que em seu lado mais obscuro também é reverenciada como conhecedora dos mistérios da morte. Se para muitos outros povos, o culto a uma deusa-mãe é um aspecto de reconhecimento e sacralidade do feminino perante a sociedade. As mulheres de terreiro possuíam suas próprias deusas em seus oris, e isto de fato já é visto como um aspecto psíquico norteador de suas identidades.

“Na construção da identidade, o filho de orixá passa o terreiro para dentro de si. A sua cabeça se torna altar vivo no qual o orixá tem assento. Por isso, a presença do orixá não é uma mera lembrança” (PÓVOAS, 2010, p.105).

Assim, homens e mulheres são imagens arquetípicas tanto do Feminino, quanto do Masculino, independentemente de seus sexos. Um homem pode ter um *ori* que seja sede do Feminino. Uma mulher pode ter um *ori* que seja sede do Masculino. Nesses casos, o homem será considerado Mãe, e a mulher, considerada Pai. Então, os estranhos ao terreiro tomam cada susto, quando, em sua presença alguém grita: “Cadê a Mãe do Mundo?” e quem atende ao chamado é um homem. Nesse caso, ele está sendo tratado pela sua identidade mais sublime, face a sua ligação com o Divino, isto é, a Grande Mãe (PÓVOAS, 2010, p.86).

A mulher negra após a abolição da escravidão se vê diante de uma nova possibilidade de construção de sua identidade, como também a autonomia de preservação da sua cultura e religião. Esta condição de poder alcançado pelo feminino lhes encorajaram a se integrarem cada vez mais aos movimentos políticos em busca de justiça social.

Nos mitos das três iyabás que foram evidenciadas em nosso estudo, destacamos os arquétipos de guerreiras, amantes e mães. É importante evidenciar a relevância de como estas imagens arquetípicas moldaram o imaginário das mulheres, suas heroínas negras eram fontes de uma herança africana, e existia a noção de que toda luta e sofrimento de todas as suas antepassadas que chegaram ao Brasil as constituíam principalmente enquanto guerreiras, além de mães e amantes.

As características das divindades femininas trazem do mitológico para o mundo material algumas importantes pistas, as deusas africanas podem ser maternas e sensuais, sem que se ameace a sua maternidade. São autônomas e não necessitam da presença masculina, antes compartilham com seus parceiros as lutas, o trabalho e a divindade. As deidades representam a tradição, mas seu tempo é o presente. Permitem-se a dissimulação se o que está em jogo é a satisfação de seus desejos ou a proteção de seus filhos. Aliás, podem se tornar feiticeiras eficientes se for o caso de proteger a prole, manifestando um poder sobrenatural e alterando o futuro dos filhos, salvando-os. Transitando pelo mundo mítico e real com a mesma propriedade com que faziam entre o público e o privado, as mães negras, conseguiram congregar e aliar aspectos africanos, europeus e indígenas na construção de uma identidade que tinha por marca o feminino na sociedade brasileira. (FREITAS & REIS, 2009, p.8).

Em suma, das inúmeras reinvenções do feminino no candomblé e as subjetividades inerentes na formação de suas identidades, os principais modelos neste processo é a família e a memória mítica. A memória do feminino no candomblé atua desde a dimensão dos mitos, perpassando para a dimensão histórica: de um passado em África, até a exportação destas mulheres enquanto escravas e os percalços vividos por elas, seguido das conquistas após a abolição da escravatura, além do norteamiento destas mulheres na formação da religião do candomblé, e por fim as vivências em direção as lutas políticas, que se tornaram símbolos no processo de identidade para as mulheres contemporâneas.

2.3 As antepassadas do candomblé: sobre memória, inspiração de luta e sobrevivência para as mulheres contemporâneas.

A curiosidade deste universo religioso passou a obter cada vez mais adoradores, pela sua magia, beleza de seus rituais. E a mítica dos orixás reverenciada até os dias de hoje mesmo por simpatizantes, conhecedores de lendas sobre estas divindades, é o caso de Iemanjá que se popularizou como divindade dos mares, e tornou-se motivo de festas ao redor dos mares das cidades.

Assim, é provável que a maioria dos brasileiros, ao sonhar com uma mulher de cabelos compridos andando por cima das ondas, acorde com a certeza de ter visto Iemanjá no sonho. Tal interpretação dificilmente ocorreria para um chinês. Isso acontece porque a representação arquetípica, no Brasil, passou também pelo viés das heranças africanas (PÓVOAS, 2010, p.60).

A mitologia dos orixás faz parte do imaginário do povo brasileiro, são memórias que acabam sendo evidenciadas e reforçadas por meio das vivências, da cultura em que a sociedade se insere. Por exemplo, as imagens de Iemanjá a beira-mar, para muitos que não fazem parte da religião, ali está a representação da deusa dos mares e protetora dos pescadores.

As imagens míticas do candomblé e a historicidade da tradição das mulheres baianas se tornaram referências no imaginário e parte da própria identidade de muitas brasileiras. Os mitos que antes eram narrados através das mães e pais dentro dos terreiros foram sofrendo pequenas rupturas nos saberes e características sobre os orixás. E, atualmente, se encontram com maior acessibilidade mesmo para quem não pertence à religião, pois estão disponíveis na literatura, nas músicas, na internet e mídias em geral, assim como encontram-se nos próprios diálogos de determinados grupos e movimentos sociais.

A situação de muitas mulheres de terreiro na contemporaneidade é que não se trata mais de uma herança religiosa que é passada através de uma linhagem familiar. Mas de uma mudança estrutural, onde muitas mulheres optam por mudarem de religião, e se iniciarem no candomblé. O mais interessante é que mesmo que muitas destas mulheres não tenham sido criadas ouvindo fatos históricos a respeito das antepassadas na religião, ao invés disso, elas buscam se integrar a respeito de uma história a qual se apropriam como sendo parte delas. Se inspiram nas lutas das antepassadas baianas, mesmo não sendo negras ou pertencentes a uma matrifocalidade²⁹ no candomblé. No início do meu estudo de campo, em um discurso informal com uma professora e iyalorixá, a seguinte frase foi dita por ela “eu sou negra por dentro, eu nasci branca mas sou como aquelas mulheres”, relatava com um sorriso no rosto a mulher bem branca, de olhos azuis. O seguinte discurso marcou o que parecia uma questão para a pesquisadora, e foi analisado ao que parecia ser um sentimento presente em todas as entrevistadas para este trabalho.

²⁹ Famílias chefiadas, organizadas e centradas em torno das mães, neste caso as iyalorixás. “Esse termo identifica uma complexa teia de relações montadas a partir do grupo doméstico onde, mesmo na presença do homem na casa, é favorecido o lado feminino do grupo. Isso se traduz em: relações mãe-filho mais solidárias que relações pai e filho, escolha de residência, identificação de parentes conhecidos, trocas de favores e bens, visitas etc., todos mais fortes pelo lado feminino; e também na provável existência de manifestações culturais e religiosas que destacam o papel feminino” (SCOTT, 1990, p. 39).

É relevante destacar o feminino do candomblé, destacando a jornada das grandes mães baianas, e a história da mulher negra, que se tornaram símbolos para as novas adeptas da religião. Esta referência sobre a ótica de Eliade (1992a) é um modelo exemplar que transformando-se em um nível mítico-histórico que é quando personagens da história, neste caso as grandes mães de santo Baianas, se transformam em heroínas para as novas adeptas do candomblé. Ou seja, elas se tornam representações arquetípicas do feminino no Brasil, como foi abordado anteriormente, se inserem na identidade da mulher de terreiro contemporânea.

Em última análise, o homem moderno, que aceita a história ou que afirma aceitá-la, pode repreender o homem antigo, aprisionado dentro do horizonte mítico dos arquétipos e da repetição, com sua impotência criativa, ou, o que acaba dando no mesmo, sua incapacidade de aceitar os riscos inerentes a qualquer ato criativo. Porque o homem moderno só pode ser criativo enquanto ele é histórico; em outras palavras, toda criação está proibida para ele, exceto aquela que tem sua fonte em sua própria liberdade; e, conseqüentemente, tudo lhe é negado, exceto a liberdade de fazer a história fazendo-se a si mesmo (ELIADE, 1992a, p.149).

Para estas mulheres, ocorre o que Eliade (1992a) descreve sobre uma memória popular como sendo uma imitação de arquétipos e repetição de gestos paradigmáticos. Pois além da integração psíquica dos mitos e arquétipos dos orixás como já norteamos no primeiro capítulo deste trabalho, também existe uma “memória coletiva” (PÓVOAS, 2010, p.47) das antepassadas na religião que são reconhecidas e significadas. “Para o Feminino, repetir é de sua própria essência. As mulheres repetem a menstruação todos os meses e aleitam suas repetidas crias... É porque o feminino caminha em movimento espiral” (PÓVOAS, 2010, p.43).

As mulheres da história do candomblé são fontes de inspiração e imagens de força, capazes de auxiliar no processo de empoderamento destas mulheres contemporâneas em suas vidas pessoais e sociais. Tendo em vista que muitas se preocupam com a comunidade, elas encontram na lembrança de suas antepassadas o mínimo de força que lhe auxiliem em discursos de políticas sociais, na busca de lutarem contra as desigualdades e discriminações ainda existentes perante a religião.

Memória não se reduz a simples lembranças. Trata-se, também, de tomar consciência do que jaz nos porões socioculturais de uma multidão de excluídos, a exemplo de favelas, quilombos, penitenciárias, terreiros de candomblé, centros de umbanda (PÓVOAS, 2010, p.41).

As mães e filhas de santo entrevistadas nesta pesquisa ao serem perguntadas sobre “Qual a importância da mulher no terreiro”, e as respostas variam entre: a importância

relacionada à igualdade de gêneros na distribuição de funções nos terreiros, a igualdade das funções nos terreiros, a importância pelo contexto histórico da mulher de terreiro, as mulheres por serem “guerreiras”, no entanto para seis das entrevistadas a sua importância é evidenciada através de suas lutas e de sua história.

Eu vejo que a importância dela é a mesma que o homem. O terreiro sem mulher não anda. Do mesmo jeito que o terreiro sem homem, não anda. Existem os cargos que são exclusivos para as mulheres. E os cargos exclusivos para os homens. Lá não tem essa historinha de um ser melhor que o outro, não. Não tem. Mas tem coisa que só mulher vai fazer, tem coisa que só homem vai fazer. Eu sou a Iyaegbé da casa, eu faço de tudo. Eu faço obrigações de homem e de mulher. Mas isso não me faz me sentir melhor ou mais importante que os outros filhos, que um abiã. Muito pelo contrário, um terreiro sem abiã não anda. Então a importância para mim é a mesma que a do homem, igual (ANA, 2014).

Para a iyaegbé Ana, do Orixá de Iansã de Balé, a importância da mulher de terreiro representa a igualdade de funções dentro do terreiro, onde um não se sobressai sobre o outro. Existe uma compreensão do trabalho mútuo, pela existência de múltiplas funções que dependem da cooperação de todos os filhos, este discurso sobre divisões no campo religioso é evidenciado pois “o gênero no candomblé se apresenta através de dois eixos inter-relacionados; as formulações básicas de sua concepção do universo, particularmente sua concepção de pessoa, e a hierarquia religiosa, expressa na divisão de papéis da família-de-santo” (BIRMAN, 1991, p.41).

Olha, eu acho que como todos os outras pessoas, homens, mulheres, elas são importante no candomblé. Elas representam a figura das Iabás, acho que a mulher é a figura do orixá feminino naquele espaço. Aí a história de trazer que o candomblé não é feita só dos laborós. Mas que existe também esse lado da mulher que ta ali que cuida, que arruma, que ajeta, enfim. E da mulher que também é emancipada que também está neste espaço mostrando e garantindo, naquele espaço que é bem difícil. Não tem como você não associar o espaço da mulher no terreiro com a história da emancipação da mulher, com o direito dela falar, de receber o cargo, de dar uma postura a essa mulher. Então, eu acho que é isso, a garantia da mulher. E aí a figura da Iabá naquele espaço do terreiro que as vezes se torna tão machista (CLARA, 2014).

A yaquequerê, Clara do orixá de Oxum Opará destaca essa igualdade entre homens e mulheres. Ela submete a mulher de terreiro a própria representação de “figura” das iyabás, segundo uma leitura analítica, seria como um arquétipo que lhes representa, pois vivem as suas deusas como se fossem as próprias, pois trata-se de do sagrado que vive dentro delas, assentados bem em seus oris. De fato essa apropriação pessoa-orixá é algo bem pessoal, no

entanto é muito comum que muitas das filhas-de-santo se associem as suas divindades. Eliade (2007) contextualiza o comportamento religioso como gestos moldados a partir da influência das figuras divinas no inconsciente:

Hoje, entretanto, reencontramos o comportamento religioso e as estruturas do sagrado — figuras divinas, gestos exemplares, etc. — nos níveis profundos da psique, no "inconsciente", nos planos do onírico e do imaginário. (ELIADE, 2007, p.173).

A entrevistada Clara (2014) também caracteriza o que seria um diferencial da mulher no espaço de terreiro, as subjetividades de cuidado e organização que ela detalha como sendo um “lado da mulher”. Questionada sobre a importância da mulher de terreiro, ela destaca o processo histórico de emancipação da mulher no candomblé, trata-se de uma memória do feminino desde quando lhe é oferecida a liberdade após o modelo escravista. Este processo envolveu a luta pela sua integralidade enquanto cidadãs, e a construção de suas identidades enquanto sujeitos com ocupações no mercado de trabalho, o que foi importantíssimo para alicerçarem suas posturas diante de lutas políticas de gêneros, assim como dentro de movimentos feministas. Santos (2008) percebe que o processo de emancipação que contribuiu de forma significativa no surgimento de grupos iniciáticos femininos que se tornaram tradição entre as casas de culto baianas.

Mas não deixa-se de destacar a historicidade da mulher de terreiro e a própria postura que nos faz considerar a história das mulheres do candomblé, como parte de uma mítica que se tornaram símbolos, diferente do enredo mítico dos orixás em que o símbolo são suas Deusas, a mulher da história do candomblé são heroínas, e seus comportamentos se tornaram paradigmas que transportam sempre as novas adeptas a uma memória continuidade de emancipação e empoderamento. Eliade (1992a) constata a reprodução destes gestos exemplares a partir desta história que se torna uma época mítica: “por intermédio da repetição de certos gestos paradigmáticos, e só assim consegue adquiri-la, verifica-se uma abolição implícita do tempo profano, da duração, da "história"; e aquele que reproduz o gesto exemplar vê-se desse modo transportado para a época mítica” (ELIADE, 1992a, p.37).

É difícil responder. Porque a mulher de terreiro tem a mulher e a Mulher. Tem aquela que no meu caso só faz frequentar e tem aquela que batalha na maior parte das vezes contra o preconceito, essa aí é uma guerreira. Eu conheço algumas, e que são guerreiras, são elas que sustenta hoje, que abrem caminho a ferro e a fogo para a religião continuar, porque o preconceito hoje é grande (ALESSANDRA, 2014).

A iyakekerê Alessandra (2014) do orixá de Iemanjá Sessu acredita na importância das mulheres de terreiro para abrir o caminho eliminando a intolerância religiosa que ainda existe. É interessante que muitas mulheres no candomblé tendem a associar umas as outras enquanto “guerreiras”, é um arquétipo muito forte não somente nos mitos das iyabás, como também muito utilizado para se referir as mulheres na história da religião. A mulher identificada com esta imagem, tende a atribuir a si mesma características de força simbólicas presentes nos mitos, mas que não deixam de fazer parte da realidade. Nascimento (2008) proporciona esta consciência etnocêntrica em relação à trajetória das mulheres negras no Brasil em *“Guerreiras de natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente”*.

Olha, eu acho que a mulher de terreiro, ela foi uma das primeiras mulheres que lutou pela questão das políticas públicas né? Porque como é uma das poucas religiões ou única por enquanto em que ela pode assumir o papel de sacerdote. Ela é uma sacerdotisa. Então assim, eu acho que o papel da mulher dentro da religião de terreiro, da religião de candomblé, porque ela também lutou, a gente sabe no mundo como nós machismo que nós temos. O quanto as mulheres de terreiro devem ter lutado para galgar o seu lugar. A gente sabe, que teve uma luta muito grande, a gente sabe que ainda hoje se faz presente esta luta. Mas acho que foi uma forma de mostrar para as mulheres, mesmo as bem antepassadas a nós, que sim, você podia ser algo mais, você podia ser uma sacerdotisa. E eu acho, que as mulheres de terreiros abriram muitas portas, para que essas outras lutas, que a gente vem lutando dentro do movimento negro, na capoeira, de mulheres negras, mulheres lésbicas. Que acho que foi uma porta que se abriu para gente, há muito tempo. Porque você sabe que o candomblé que é a única religião que não discrimina o segmento LGBT, é por isso que a gente tem tantas pessoas dentro dos terreiros, porque não se sentem discriminadas. Então, eu acho que a mulher nessa trajetória galgou assim degraus muito sólidos para que depois viessem essas pessoas com todas essas lutas, com todos esses segmentos (MARIA, 2014).

A entrevistada Maria (2014), do orixá de Iansã, foi militante do movimento negro na Paraíba, e inicia seu discurso destacando “a importância da mulher de candomblé na contemporaneidade” pelas suas lutas dentro das políticas públicas. A este respeito a mulher do candomblé na busca por uma liberdade e independência ficou conhecida por ferir “a supremacia do homem sobre o poder de decisão e condução da sociedade” (SILVA, 2006, p.97). A entrevistada resgata a luta das mulheres de terreiro na história como fundamental para que a mulher de terreiro na contemporaneidade ocupe o espaço a que se encontra. Ela também destacou que as mulheres podiam “ser algo mais”, poderiam ser “sacerdotisas”, ela traz um discurso de legitimação de uma posição de poder alcançadas.

As características de proteção e afeto materno intensos, acrescidas à característica de provedora, que a mulher africana e afro-descendente também detém... Possibilitam a vivência da matrifocalidade na sociedade brasileira. No entanto, todos esses aspectos culturais, socioeconômicos e históricos listados não explicam somente a ocorrência de um tipo de família, mas dão indícios fundamentais para o entendimento do fato peculiar de a mulher surgir como a detentora do poder religioso, a grande sacerdotisa do candomblé (BERNARDO, 2003, p.50).

O termo sacerdotisas, iyalorixás ou mães-de-santo pode variar diante dos discursos dentro dos terreiros e também na perspectiva de estudiosos sobre a religião. “O título de mãe vem do fato de o chefe do candomblé aceitar iniciadas (filhas, no futuro) para criar a devoção aos deuses. Depois de efetivamente admitidas na comunidade, estas iniciadas se consideram filhas espirituais do chefe do candomblé” (CARNEIRO, 1977, p.103). É interessante ressaltar que ao se falar das antepassadas no candomblé, parece existir uma extensão contínua entre as imagens históricas de suas heroínas com suas próprias identidades.

Uma mulher que abrange muita coisa na cultura, principalmente na cultura africana, em relação a comida, que não era bem cultuada aqui no Brasil, e hoje em dia é bem procurada. Antigamente não existia isto, era muito restrito porque ela não tinha meio de comunicação, hoje já tem, ela é mais procurada. Ela é uma mulher que tem um certo conhecimento, que procura sempre ter uma liderança, procura os meios de comunicação, interage com o público para que dê tudo certo. É uma mulher conselheira, é uma pessoa que tira sempre suas dúvidas. Principalmente as que tem a responsabilidade. Porque antigamente era muito recriminada, porque eles acham que a gente adora a Satanás, mas não existe isto. Antigamente era um povo sofrido que não podia mostrar a sua cultura. Atualmente a dona de terreiro já vai para outros países demonstrar a sua cultura. Existe o preconceito mas é um tabu que pouco a pouco vai se quebrando. Hoje a mulher de terreiro ela pode até se aposentar, ela está procurando cada vez mais que ela tem os direitos, que ela pode se aposentar como uma Ialorixá, hoje ela conquistou isto, antigamente não tinha nada disto (CARMEM, 2014).

A Iyalorixá Carmem, outra entrevistada do orixá de Iansã de Balé, cita a importância desta mulher na contemporaneidade, a começar pelas comidas de origem africana, ou ditas como “comidas de santo”, hoje popularmente conhecidas e parte do patrimônio cultural, tornaram-se referências turísticas, ou mesmo símbolos como por exemplo visitar as Baianas com seus acarajés. Essa expansão notória tem bastante significação para a mulher que se visibilizou através das mídias. A midiaticização das grandes mães de santo são buscadas para serem documentadas, um exemplo é Mãe Stella de Oxóssi, Olga de Alaketu e Mãe Menininha do Gantois. Este discurso nos retoma a reflexão de que a visibilidade da mulher de terreiro não se dá apenas pela sua atuação na política, mas como diz Carmem pelos seus conselhos, como detentoras de uma sabedoria espiritual, pelas quais também são buscadas.

Com esse avanço de mudança tecnológica deu visibilidade a gente, de ter mais pesquisa, de ter um conteúdo mais aberto para a gente ir buscar a nossa história mais longe, mas ao mesmo tempo não fugindo do que é mais central nossa hierarquia, que é o que nos dá força, e respeito, é a nossa verdadeira realidade. Eu como mãe de santo vejo de não me perder em meio a essa coisa nova, essa mudança que algumas pessoas novas dentro da religião vem fazendo é positivo, mas eu fico no meio, quem quiser ter esta abertura, maravilhoso. Eu como mãe de santo não me perdi na nossa história. Do passado, nós não temos no meio contemporâneo o meio de escravo de fechar as portas. Mas a nossa hierarquia, a nossa verdadeira história a gente não pode deixar ninguém mudar com essa mudança tecnológica (CIDA, 2014).

A iyalorixá Cida é do orixá de Iemanjá Sobá, em sua narrativa fica claro que a ela se sente fortalecida e se norteia pela hierarquia das mulheres na religião. Ela enfatiza o que também foi citado pela iyalorixá Carmem, no entanto, aqui ocorre uma ressalva, a preocupação de não deixar que a referência de “verdadeira história” seja modificada com as mudanças tecnológicas.

A democratização dos segredos e interditos de culto (orô e ewò), através do sistema ciberinformacional, não somente contribuiu para a [re] elaboração das redes de solidariedade e das relações de poder, privilégio e prestígio, estruturantes do universo religioso afrobrasileiro (o que pode ser visto como um problema) (FREITAS, 2003, p.80).

Não é pretensão deste trabalho aprofundar nesta discussão, mas Freitas (2003) conclui que uma nova expressão religiosa – agora, não mais afro-brasileira, mas afro-braso-diaspórica ou, como prefiro, afro-brasileira global, que transforma religiões antes tidas como brasileiras em religiões universais através da midiatização e da criação de uma nova rede sociabilidade que substitui o terreiro real pelo terreiro virtual, e não somente de religiões afro - brasileiras, como também religiões afro-derivadas espalhadas pelo mundo.

Ela é importante desde que os seres humanos escravizados aportaram nos portos do Brasil. A mulher que veio da África enquanto sacerdotisa, ela sempre foi líder, ela vem liderando desde a África, porque elas eram respeitadas lá como sacerdotisas, e dentro dos negreiros elas também eram respeitadas pelos seus iguais de infortúnio. Chegando no Brasil elas conseguem as suas alforrias e fundam os terreiros mais antigos, e sempre trabalhando pelo social, sempre recebendo pessoas de todos os níveis para as suas curas tradicionais, as quais são bem respeitadas lá na África. Eu voltei da África agora pude constatar que o médico da academia trabalha em conjunto com os médicos tradicionais, os curandeiros, respeitam as nossas práticas. Então eu acho que de lá a gente só veio avançando né? As mulheres sempre na luta, sempre a frente, sempre ter visibilidade, hoje desde a época da escravização as mulheres vem conseguindo espaço. E hoje nós com os movimentos sociais, por exemplo estou no conselho de segurança alimentar, estou no conselho de saúde do município da Paraíba, e isto é um avanço porque antigamente a gente não era visibilizada nem respeitada né? Mãe de

santo não era nada, se a gente dissesse que era mãe de santo, não conseguia nem uma consulta médica. E com os avanços das lutas dos movimentos sociais, nós conseguimos ser respeitadas. A partir do governo lula, ele começou a visibilizar as minorias, com seminários, e nós entramos e entramos em câmaras federais, municipais, estaduais, em palácios de governo para dialogar com os líderes, as lideranças políticas as melhorias para a nossa religiosidade. Apesar da intolerância religiosa, e da perseguição dos cultos neopentecostais, nós temos avançados bastante, então a nossa importância vem crescendo cada vez mais, hoje nós temos pais, mães de santos, equedes pessoas ligadas ao candomblé se candidatando a um cargo eletivo, a um cargo político né? E isso é um grande avanço, isso é trabalho de liderança que está sendo visibilizado, coisa que não era (BERNADETE, 2014).

A Iyalorixá Bernadete (2014), do orixá de Oxum Opará assim como as outras entrevistadas também destaca a sua importância a partir do plano histórico das mulheres da religião. Sempre destacando a importância desta visibilidade para estarem a frente das representações políticas, lutando por direitos enquanto líderes religiosas.

O candomblé norteia-se pelo pensamento africano, no qual a integração harmônica do mundo consiste na busca do crescimento da força vital, na consciência da primazia do coletivo sobre o individual, em que cultura e força vital estão ligadas e perpassam a vida das pessoas no cotidiano (JOAQUIM, 2001, p.53).

É interessante este ponto destacado pela iyalorixá Bernadete, pois como mães, não se restringem somente ao espaço do terreiro, elas estendem a sua preocupação para a sociedade como um todo. Joaquim (2001) destaca que o candomblé consiste no exercício da cidadania e direitos dos negros em preservarem as suas identidades étnicas, individuais e coletivas, conhecendo a história, cultura e o culto aos orixás. Como Eliade (1992b) explica, o espaço religioso é por vezes reflexo da própria sociedade.

Foi quem contribuiu principalmente para a afirmação do candomblé enquanto religião. É tanto que existe a história do matriarcado das mulheres da Bahia. E atualmente, elas contribuem para difundir realmente a religião, para tirar os preconceitos, os paradigmas. E aquela questão do acolhimento, instinto maternal, trazer para dentro do terreiro pessoas que são geralmente excluídas da sociedade (MARISA, 2014).

A Iaô Marisa tem idade de dezoito anos e com apenas um ano de iniciação traz a memória das mulheres da Bahia e a difusão da religião. Mas também explica que parte da procura destas mulheres no terreiro está no “acolhimento” e “instinto maternal”, o discurso nos relembra da simbologia da própria deusa que abriga e acolhe a todos enquanto seus filhos.

“Se o candomblé representa a terra-mãe, que, por sua vez, possui os seus significados ligados ao feminino, essa expressão religiosa, ao representá-la, ganha todas as suas significações. É nesse sentido que a grande sacerdotisa do candomblé é chamada de mãe-de-santo” (BERNARDO, 2003,p.52). Esta singularidade feminina que as mães-de-santo conservam em suas posturas, gestos e atitudes é sem dúvida uma vivência que relembra o sentimento de respeito à uma sabedoria ancestral.

... Quando lembro como a sacerdotisa acolhe com proteção, afeto e amor seus filhos. Troca-se amor por axé. Mais precisamente, o exercício do afeto, do amor, desenvolve-o. À medida que se oferecem esses sentimentos, ganha-se axé. É essa a relação determinante no candomblé- a reciprocidade (BERNARDO, 2003, p.181).

Trata-se de uma intimidade com as mães que se desdobram desde o arquétipo da grande mãe enquanto iyabás, até a dimensão do terreiro, para as próprias mães-de-santo. “A mulher vir a ser sacerdotisa-chefe do candomblé diz respeito à densidade do sentimento materno na africana. Esse sentimento, por sua vez, tem muito a ver com a noção de Terra-Mãe” (BERNARDO, 2003, p.51).

Eu acho que a mulher do candomblé, é tudo isso que você falou aí, é uma mulher dinâmica, é uma mulher que é mais verdadeira. Como ela é mais discriminada ela vai mais a luta, ela se impõe, com a força do orixá, ela não fica negando, ela pode até negar mas ela faz o que ela quer, então ela não nega a religião dela, ela pode até ficar calada, mas ela impõe, então eu acho que isso tem uma importância muito grande na mulher de hoje, para sair desse espaço que construíram historicamente para a mulher de ser uma pessoa de segundo plano. É uma mulher dinâmica sobretudo.... Foram as mulheres que sobreviveram que tornaram o candomblé vivo. Não o candomblé mais a religião africana, então isso tem uma importância muito grande para a mulher se identificar com a força (MARA, 2014).

A entrevistada MARA (2014), ao ser questionada sobre as afirmações que considerava que lhe diziam respeito, considerou “a mulher guerreira, dinâmica” para dar início ao seu discurso. Ela se refere à força da mulher do candomblé, característica sempre muito estimada e retomada nos discursos das mães-de-santo que se ligam a luta das negras. O arquétipo de guerreira é uma imagem muito presente em suas personalidades, este arquétipo é caracterizado justamente pela liberdade e dinamismo de suas autoras.

Para onde todas as mulheres guerreiras foram? Elas estiveram aqui todo esse tempo; Nós simplesmente falamos em notá-las, porque não tínhamos o arquétipo de uma mulher poderosa. como parte de nossa própria cultura. Líderes fortes enterradas em longas e caras tumbas sempre assumidas como

sendo homens -- porque em nossa história cultural original, a mulher é uma parceira (COLLIER, 2010, p.61).

Dentro desta perspectiva, pudemos perceber que as mulheres de candomblé desta pesquisa encontram-se conectadas com esta concepção de memória associadas a sua própria contemporaneidade, não se dissociam da história, mesmo que estas não sejam negras, ou descendentes inseridas na hierarquia da tradição do candomblé baiano. Trata-se de uma memória coletiva a que Póvoas (2010) contextualiza como um reconhecimento da legitimidade de memórias nacionais, pois tratam-se de memórias preservadas que se integram ao patrimônio nacional. É de se entender que não somente os simbolismos e imagens míticas que integram a força da religião do candomblé, mas também as referências destas memórias coletivas que moldam a identidade destas mulheres.

Mas essas "verdades históricas" não estão preocupadas com personalidades ou acontecimentos, e sim com as formas tradicionais de vida social e política (cuja "transformação" é mais lenta do que a "transformação" do indivíduo) — em suma, com os arquétipos. O homem preserva aquilo que é exemplar (ELIADE, 1992a, p.44).

É perceptível que para estas mulheres, a sua importância está associada a lutas contínuas, que são inclusive fundamentais no processo de empoderamento pessoal. Nilza Menezes (2012) aborda este empoderamento da mulher nas religiões afro-brasileiras, ela destaca a mulher que assume a liderança religiosa, e ao assumir o seu espaço através da religião, ela expande cada vez mais espaços de poder, autonomia nas suas ações na sociedade, aponta também as tensões existentes em relação a sexualidade quando trata-se da distribuição de papéis na sociedade. o que se aproxima da compreensão deste conceito que tem tomado cada vez mais evidência em estudos sobre determinados grupos sociais e religiosos no Brasil. Incorporam esta memória enquanto referência de força, de visibilidade, e possibilidade para abrir ainda mais horizontes dentro da sociedade, em lutas por direitos de igualdade enquanto religião. A mulher do candomblé que em um dado momento foi tão inválida de direitos, hoje consegue conciliar a sua fé galgando cada vez mais espaços na sociedade. “Com relação ao passado, estabelece-se uma memória afro-brasileira, que é compartilhada por todos os indivíduos socializados no candomblé. Em relação ao futuro, fixa-se um quadro de referência comum para a projeção das ações individuais” (JOAQUIM, 2001, p.39).

Fatos históricos externos estão arquetipicamente ordenados de forma que revelam significados psicológicos essenciais. Essas ordenações arquetípicas

de fatos históricos são os eternamente recorrentes mitemas da história e também de nossas almas individuais. Através desses significados a história atinge a nossa psique, enquanto ao mesmo tempo a história é o palco no qual representamos os mitemas de nossa alma. A função específica da psique, a subjetividade que experimenta e grava padronizando as experiências historicamente, que torna a história possível e é seu *a priori*, foi chamada de Clio. E Clio, como a primeira filha, tem relação especial com a mãe das musas, a lembrança; A respeito dela e a respeito dessa mãe memória, falaremos mais adiante. O nome Clio significa glória, honra, celebração e é ela quem melhor lembra as ações dos heróis (HILLMAN, 2008, p.17).

O psicólogo Hillman (2008) nos retoma a um discurso de tempo, dizendo que eventos históricos alcançam uma reatualização mítica ou “encenação mítica” (CAMPBELL, 2003, p.113). “A redenção do vício na história profana pode vir da mesma forma. Essa forma demonstraria outra organização arquetípica dos eventos pelos quais sofremos” (HILLMAN, 1998, p. 18). Ou seja, o caminho histórico como um caminho transformador da cultura. Trata-se não só de uma luta de inclusão, mas também de transformação da própria sociedade.

Portanto acredita-se que as mães de santo baianas serão sempre vistas enquanto heroínas, lembradas por suas ações, motivo de orgulho e inspiração para as novas filhas e mães de santo do candomblé. A memória aqui divide espaço entre suas deusas míticas e heroínas da história: as lutas, o amor e a maternidade, mas dividem-se como referências inseridas a uma ancestralidade espiritual e identitária. A memória mítica e histórica é o que permite inspiração e significado à vida destas mulheres. São os modelos, capazes de inspirar atitudes ou mesmo mudá-las.

3. MITO, SENTIDO DE VIDA E INDIVIDUAÇÃO: SUBJETIVIDADES DO FEMININO NO CANDOMBLÉ

3.1 A experiência religiosa no candomblé e o processo de individuação

Neste capítulo analisam-se os relatos das mulheres entrevistadas, de modo a observar como ocorre o processo de individuação, a partir do momento em que suas jornadas individuais iniciam a trajetória no contexto religioso do candomblé. A individuação foi estudada por Jung (2008) como uma faculdade da psique humana imprescindível para o desenvolvimento pessoal, e realização pessoal. O ser humano possui a tendência a se moldar em pensamentos e sentimentos, e assim voltam-se para uma ordem social, seja por meio de exemplos, imitação ou por adequação ao contexto em que se inserem.

O termo científico “individuação” não significa de modo algum que se trate de fatos inteiramente conhecidos e esclarecidos. Ele apenas designa um domínio obscuro de pesquisa ainda um curso dos processos psíquicos através dos quais a personalidade em formação atinge seu centro no inconsciente (JUNG, 1990, p.502).

Desde os estudos de Jung, a psicologia analítica tem se dedicado a estudar temas como: sonhos, arquétipos, individuação e mitos. Estes temas se relacionam entre si, exercendo uma relação sináptica na psique dos indivíduos. Em nosso estudo essa relação volta-se para o aspecto religioso, com exceção dos sonhos, os outros temas são abordados como chave para o estudo da individuação. Os mitos e os arquétipos são contextualizados como estrutura para se chegar a compreensão do processo de individuação, e isso nos leva ao nosso objeto de estudo, as mulheres do candomblé.

Jung (1983) menciona que os assuntos religiosos permitem uma compreensão mais profunda dos valores tradicionais, conferindo um novo sentido às formas cristalizadas e esclerosadas. Isso se explica, pois a religião reanima continuamente estes símbolos que se inserem as camadas profundas da psique. Possibilita a capacidade de remodelar o sentido existencial dos indivíduos, e a consideração de que o Si-mesmo (Self) e o Eu (ego) podem ser assimilados.

O enraizamento do eu no mundo da consciência e o fortalecimento da consciência por uma adaptação o mais adequada possível são de suma importância. Neste sentido, determinadas virtudes como a atenção, a conscienciosidade, a paciência, sob o ponto de vista moral, e a exata

consideração dos sintomas do inconsciente e a autocrítica objetiva, do ponto de vista intelectual, são sumamente importantes (JUNG, 1986, p. 23).

Jung (1983), Eliade (1992), Otto (1985), Edinger (1972), entre outros autores destacam a importância da religião no desenvolvimento do indivíduo, e voltaram-se a exemplificar a experiência religiosa enquanto modelo, sentido ou paradigma existencial. Dentro deste pensamento antropólogos, sociólogos e psicólogos também passaram a considerar a análise dos mitos, estes são símbolos ou imagens arquetípicas que apontam os entendimentos sobre as jornadas da vida ou explicações para a vida cotidiana. Segundo Edinger (1972) O mito pode ser visto como expressão simbólica da relação entre o ego e o Si-mesmo.

Jung (2008) se dedicou a estudar o indivíduo, e isto o levou a considerar a importância dos mitos no processo de individuação. Ou seja, a identificação das imagens mitológicas, principalmente quando estão ligadas a algum contexto religioso, trazem a consciência do indivíduo para uma imagem arquetípica de uma jornada já percorrida. A consciência dos simbolismos míticos da religião são um dos fatores que influenciam no processo de individuação, pois possibilitam o senso de identidade e individualidade dos sujeitos. Nos mitos dos orixás, por exemplo, os comportamentos das divindades africanas são arquétipos que se tornam referências conscientes e que explicam a personalidade dos indivíduos nas mais diversas situações.

Reminiscências de memórias da infância e a reprodução de comportamentos psíquicos, expressos por meio de arquétipos, podem alargar nossos horizontes e aumentar o campo da nossa consciência — sob condição de que os conteúdos readquiridos sejam assimilados e integrados na mente consciente. Como não são elementos neutros, a sua assimilação vai modificar a personalidade do indivíduo, já que também eles vão sofrer algumas alterações. Neste estado a que chamamos "o processo da individuação" (que a Dra. M.L. von Franz vai descrever mais adiante), a interpretação dos símbolos exerce um papel prático de muito relevo, pois os símbolos representam tentativas naturais para a reconciliação e união dos elementos antagônicos da psique (JUNG, 1983, p.99).

No processo de individuação, ocorre uma integração entre o consciente e o inconsciente, o Si-mesmo e ego. O indivíduo na busca pela mudança, pelo crescimento, perpassa por um processo de subjetivação pessoal, onde se questiona e segue na busca por respostas que lhe submetam a um sentimento de completude. Neste processo é o inconsciente

que guia o indivíduo, projetando a sombra do Si-mesmo para a consciência, e isto pode se refletir na personalidade e experiências do sujeito. Assim encontram em uma busca religiosa, uma tentativa de vivenciar o sagrado e os mitos através dos seus ritos, crenças, e representações de mundo.

O processo de individuação é, na verdade, mais que um simples acordo entre a semente inata da totalidade e as circunstâncias externas que constituem o seu destino. Sua experiência subjetiva sugere a intervenção ativa e criadora de alguma força suprapessoal. Por vezes, sentimos que o inconsciente nos está guiando de acordo com um desígnio secreto. É como se algo nos estivesse olhando, algo que não vemos, mas que nos vê a nós — talvez o Grande Homem que vive em nosso coração e que, através dos sonhos, nos vem dizer o que pensa a nosso respeito. Mas este aspecto ativo e criador do núcleo psíquico só pode entrar em ação quando o ego se desembaraça de todo projeto determinado e ambicioso em benefício de uma forma de existência mais profunda, mais fundamental. O ego deve ser capaz de ouvir atentamente e de entregar-se, sem qualquer outro propósito ou objetivo, ao impulso interior de crescimento (JUNG, 1987, p.72).

Os arquétipos tornam-se ponte do ego para o Si-mesmo, e é necessário que este seja vivenciado, ou seja, perpassa para a consciência para que se inicie o processo de individuação. Segundo Edinger (1972), Jung havia descoberto que a psique organiza e unifica vários conteúdos psíquicos e imagens arquetípicas. Porém, existe em todos os indivíduos um arquétipo central denominado como Si-Mesmo. O ego é a parte consciente da psique e detém uma sede pela identidade subjetiva, enquanto o Si-mesmo é a sede da identidade objetiva, ou seja, a sua totalidade consiste no consciente e inconsciente. O Si-mesmo é descrito ainda pelo autor como divindade empírica interna, que nasce com o indivíduo e somente através da experiência que ele pode ser experimentado. Enquanto o ego é estrutura da psique que é construída.

Os arquétipos se revelam a partir de uma representação simbólica ou um conjunto de imagens como os mitos, quando conscientes e vivenciadas auxiliam no processo de auto-realização, o indivíduo acredita estar se encontrando. Até este processo ocorrer a consciência perpassa por diferentes níveis onde preliminarmente ocorre uma tensão entre o ego e o inconsciente pessoal, até porque neste último que se estabelecem as representações da sociedade em que se vive.

No nível pessoal, o ato de atrever-se a adquirir uma nova consciência constitui um crime ou uma rebelião contra as autoridades existentes no ambiente pessoal de cada um de nós, contra nossos pais e, mais tarde, contra outras autoridades externas. Todo passo dado na direção da individuação é

experimentado como um crime contra o coletivo, pois desafia a identificação do indivíduo com algum representante da coletividade, seja a família, o partido, a igreja, ou a nação (EDINGER, 1972, p.51).

Para destacar a experiência religiosa no candomblé, analisaremos a relação da iaô com o seu orixá, que além de tratar-se de uma experiência em que se mudam os hábitos e costumes para honrar a divindade que lhe rege, traz ao adepto a consciência do arquétipo, ou tipo psicológico que lhes caracterizam. Fazemos a consideração de que todas as entrevistadas não nasceram na religião do candomblé, mas em algum momento de suas vidas optaram por se iniciarem na religião.

Abaixo segue um quadro geral sobre caracterizações observadas em nossa pesquisa, que pode auxiliar em nossas considerações finais.

Entrevistada	Religião de infância	Qual o arquétipo mais identificado?	Histórico religioso familiar e individual	Adoecimento antes da feitura?	A realização com a experiência religiosa no candomblé
Maria (Ekédi) Orixá: Iansã	Católica	Guerreira	“Eu fui aquela católica como todos nós: nasce e é católico. O pai batiza na igreja, a mãe. Você frequenta as missas nos dias de domingo e só. E depois eu lembro que fiz um encontro de casal em uma igreja evangélica, comecei a frequentar mas não foi a minha.”	Não	“Então, assim para mim eu acho que o candomblé trouxe essa lição que só fez assim com o tempo amadurecer e eu estar mais forte, e ter mais certeza que foi essa a religião que escolhi e não escolheria outra.”
Carmem (Iyalorixá) Orixá: Iansã	Católica	Guerreira	“Não, eu não queria nem saber minha irmã. Porque eu fui educada em colégio religioso, em colégio de freira. Como eu sou de capricórnio e o povo de capricórnio	Sim	“Fiquei mais centrada. Tive mais conhecimento. Porque o candomblé, ele nos mostra assim, mostra muita coisa boa

			eles puxam muito para o celibato, e então hoje ficar solteira, são gente que gosta de cultivar a terra, essas coisas assim. Então primeira que no interior onde eu vivia? Vivia na igreja, cantava no coral da igreja, minha mãe muito católica, fui educada no colégio de freira, passei a vida toda, foi quando vim de lá para cá que foi estudar”.		de você ter certo conhecimento com a energia do orixá, e o respeito... Me encontrei, me encontrei. Muito embora que, eu tinha muita vontade de seguir um convento, tinha dado nome, tinha dado tudo. Mas só que as coisas surgiram que eu não podia ir de jeito nenhum. Terminou eu saindo de dentro de casa que eu sou filha única de mulher, da minha mãe teve onze filhos homens, só teve eu de mulher. Aí eu não queria deixar minha mãe, mas a oportunidade obrigou eu fazer isto. Quer dizer, eu não fugi com o noivo que tinha, para não deixar minha mãe. Eu não fui para o convento, para não deixar minha mãe. Mas Deus e o orixá disse não, eu não quero você aqui, eu quero você aqui nesse caminho.”
Ana (Iyaegbé) Orixá: Iansã	Evangélica	Guerreira	“Eu fui evangélica dos doze aos dezessete anos. Aí com dezessete anos eu desviei da igreja, até porque não era	Sim	“Então, por conta dela eu comecei a pesquisar e fui me encantando, e foi um dos

			aquilo que eu imaginava”		motivos para não ficar na igreja, porque você tem que ficar por completo em uma religião. Então, não adiantava estar metade em uma, metade em outra. Eu deixei que o acaso me levasse, eles né? Eles levaram. E eu agradeço, só tenho a agradecer mesmo, não me arrependo de nada.”
Clara (Yaquequerê) Orixá Oxum	Católica	Amante	“Na verdade, eu sou de uma família mista, entre católicos e evangélicos. Fui toda minha vida, muito seguidora do catolicismo friamente inclusive, passei muitos anos na igreja. Fiz eja, ecc não porque eu não era casada, mas eac, todos esses encontros. Vivi um pouco em uma comunidade de dividir aliança, e foi nesse espaço que eu conheci algumas pessoas que são diocesanos, e hoje não são mais, claro.”	Não	“E aí depois que você passa a conhecer a história do seu orixá, conhecer o orixá, a ver as pessoas que como eu incorporam vestidas do seu orixá, aí você diz assim “pronto, é isso aqui”.
Bernadete (Iyalorixá) Orixá: Oxum	Católica	Guerreira	“Não fui criada em colégio de freira, mas duas primas foram, porque naquele tempo era chique botar os filhos em colégio de freira,	Sim	“A partir do momento em que você se encaixa naquele arquétipo, não tem mais o que se preocupar.”

			então quem podia já botava, já saia pronta para casar. Por causa de ir para missa naquele tempo tinha Frei Damião, quando ele chegava na cidade era um Deus nos acuda, me agarrava nas pernas de Frei Damião, eu queria ser freira, quando eu via freira eu enlouquecia, mas eu era menina eu não sabia discernir.”		
Mara (Ekédi) Orixá: Oxum	Católica	Amante	“Olhe, eu não praticava nenhuma religião, eu era católica, quer dizer a família né. Eu fui batizada, consagrada tudo na religião católica. E fui também casada na religião. Mas porque a família era católica. Eu não vejo católico sendo um bom praticante, acho que é o pior praticante. Mas como todo católico não é muito bem praticante.”	Não	“Eu não saio nunca dessa religião, porque é uma prática no dia-a-dia, o que vou comer, o que vou usar, minha relação com as pessoas.”
Cida (Iyalorixá) Orixá: Iemanjá	Católica	Mãe	“Eu vim de um segmento religioso católico. Até porque esse segmento que eu fui eu era muito criança, meus pais me levavam, meus irmãos não eram do candomblé... participavam. E aí tem aquele costume de toda família ir a missa nos levar, e eu cheguei até a participar de grupos	Não	“A religião me fez crescer em vários sentidos, eu acho que eu era uma pessoa cheia de preconceitos e cheias de tabus, e a religião fez com que esses tabus desaparecessem, eu busquei o conhecimento de outras coisas na religião. Eu

			católicos, em peças teatrais da igreja, só que aí eu não me encontrava” Pensou em ser freira? “Quando era criança sonho de criança não tinha conhecimento de nem uma religião”		me acho uma pessoa mais humana, fiquei uma pessoa mais humana.”
Marisa (Dofona) Orixá: Iemanjá	Católica	Guerreira	“Eu era católica não-praticante. Venho de uma família de católicos não assíduos e alguns poucos evangélicos”	Não	“No caso a primeira vez que eu fui no candomblé foi a festa do meu atual pai pequeno, era uma festa de Xangô e Iansã, foi realmente a indumentária, os orixás em si e a forma como eles vinham. Como aquilo me fugia totalmente aos parâmetros do que era me passado pelos meus familiares, aquelas pessoas que tinham uma idéia errada, distorcida de como realmente acontece aquilo.”
Alessandra (Yaquequerê) Orixá: Iemanjá	Espiritismo	Guerreira	“Porque eu vivo no espírito, mas sempre tenho aquela fé pura em Deus que eu sei que ele existe e tudo pode. Ai tirando o espiritismo, eu frequento missa, eu gosto de missa, eu faço caminhada para penha, eu já fui em aparecida também, tudo isso eu faço.”	Sim	“E chegou a um ponto de eu passar mal, de os meus pais precisarem chamar pessoas do espírito para me aliviar, para aliviar a minha situação. Foi aí quando eu resolvi, porque eu preferia a minha saúde, então ingressei no espiritismo.

					Hoje em dia, a gente vive um pré-candomblé, porque a nossa nação era Moçambique.”
--	--	--	--	--	---

Sobre a religião anterior das entrevistadas, as considerações a serem feitas é de que tratava-se de algo familiar, e o ingresso na religião do candomblé tratava-se de uma busca pessoal independente. Dentro desta trajetória como já foi destacado nas análises individuais, as entrevistadas iniciaram seu percurso na religião de diferentes modos, assim algumas se sentiram atraídas pelas caracterizações da religião, outras possuem o “chamado do orixá” que também foi interpretado por algumas entrevistadas a partir de um processo de adoecimento.

Neste caso, a iniciação seria uma “atualização de criação cósmica que destaca enquanto modelo exemplar de toda a vida, que se espera pela restauração da saúde física e integralidade espiritual do paciente” (ELIADE, 1992a, p.80).

A busca e a identificação com as subjetividades inerentes a vivência religiosa serão explicitadas posteriormente nos diálogos das entrevistadas. A partir do momento em que encontram uma nova ressignificação de mundo na religião do candomblé, existe também uma reorganização estrutural a partir dos mitos que compõem a religião. “Os mitos pessoais explicam o mundo, orientam o desenvolvimento pessoal e social, e conduzem as necessidades espirituais de maneira análoga ao modo como os mitos culturais realizam tais funções para sociedades inteiras.” (KRIPPER & FEINSTEIN, 1997, p.35). Estes arquétipos tornam-se aspectos reforçadores de uma identidade que se constrói a partir da vivência religiosa, são os mitos dos orixás que tornam-se mitos pessoais e que são ritualizados e vivenciados cotidianamente.³⁰

A finalidade da evolução psicológica é tal, como na evolução biológica, a auto-realização, ou seja, a individuação. Visto que o homem só percebe a si próprio como um ego, e o Si-mesmo como totalidade, é algo indescritível, não se distinguindo de uma imagem de Deus, a auto-realização não é outra coisa em linguagem metafísica e religiosa, do que a encarnação divina. (JUNG, 1983, p.156).

A auto-realização é um sentimento constante do indivíduo que inicia o seu processo de individuação. Ao se pensar no Si-mesmo e em sua relação com a religião, entende-se que ele

³⁰ “Um mito pessoal é uma constelação de crenças, sentimentos e imagens organizadas em torno de um tema central, dentro de um dos domínios onde a mitologia tradicional atua.” (EDINGER, 1972, p.35).

também guia o indivíduo em sua busca. Por isso, ao analisarmos a importância dos arquétipos e mitos no processo de individuação das mulheres do candomblé, também foi possível observar a importância da busca pela identidade neste processo. Segundo Eliade (2007) a vivência dos mitos, implica em uma experiência verdadeiramente religiosa, pois o indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles.

Cada uma das mulheres do candomblé seguem jornadas singulares na busca pelo encontro com os preceitos da religião. O aspecto principal que se observa nos primeiros contatos com a religião, é o conhecimento do arquétipo de personalidade do orixá regente. Este seria a ponte do ego para o Si-mesmo, pois seriam estas imagens a própria projeção daquilo que possuem de mais imerso na totalidade de seu interior. Isto ocorre através um processo de consciência do seu Si-mesmo que é imagem inconsciente em sua totalidade, e assim como de sua identidade que é uma imagem do eu enquanto estrutura do ego. Edinger (1972) explica que a experiência pessoal envolve uma dimensão pré-pessoal ou transpessoal, e se manifesta em padrões e imagens universais que podem ser encontradas em todas as mitologias e religiões do mundo.

3.2 Os mitos pessoais para as mulheres do candomblé

Os mitos pessoais apresentam uma representação simbólica presente na religião do candomblé. A oralidade que não se perdeu através dos tempos, e foi capaz de atravessar o oceano atlântico, trouxe aspectos míticos que passaram a se reconfigurarem sobre solo brasileiro. Apesar dos mitos do candomblé sofrerem variações, a tradição é baseada na oralidade. “Um mito pessoal é uma constelação de crenças, sentimentos e imagens organizadas em torno de um tema central, dentro de um dos domínios onde a mitologia tradicionalmente atua” (Krippner & Feinstein, 1997, p.35).

O mito individual acha meios de se expressar em todos nós por meio de nossos sonhos e fantasias, esperanças e temores, da sexualidade e do corpo, de toda as outras experiências não racionais, que despertam uma intensidade de sensações que a razão não pode explicar. Em todas as culturas, também na nossa, os mitos são postos em ação por meio de práticas coletivas não-racionais nos rituais. (SINGER, 2002, p.37).

O candomblé em sua estrutura base se apoia nos mitos e ritos que vem dando sustentação para a disseminação da religião por gerações, mesmo em locais onde essa vivência ainda é recente. Na Paraíba há pouco mais que 20 anos, pois é de origem desta

região, a tradição da Jurema, que mescla-se até hoje aos terreiros de candomblé. Segundo Gonçalves & Cecília (2012) o candomblé chegou nesta região em 1980, anteriormente uma das primeiras manifestações das religiões afro-brasileiras na Paraíba foi a Jurema, que remontava o Catimbó. Mesmo assim os orixás possuem o seu espaço diferenciado, assim como os seus dias de celebrações diferenciados, além disso as suas jornadas míticas continuam sendo narradas independente da mesclagem de crenças e ritos que ocorrem.

O Candomblé, antes de aportar em João Pessoa, passou primeiros pelas cidades de Campina Grande e Cajazeiras, de onde migraram os seus principais representantes, tanto do rito angola como do queto. A sua emergência deu-se concomitante à tendência nacional de valorização da “tradição africana original”, quando passou a disputar com a Umbanda, a legitimidade dentro do campo. (GONÇALVES E CECÍLIA, 2012, p.4).

Como sendo algo local, as entidades da Jurema assim como os santos do catolicismo são reverenciados por algumas filhas de santo que mantém esta hibridização de crenças juntamente com o candomblé, deixam que assumam matizes religiosos no sentido de guiarem, inspirarem e trazerem a reflexões junto aos seus orixás.

Já o enredo mítico dos orixás traz um reforço dos traços arquetípicos já presentes nas filhas de santo, porque passam a ser visualizadas e identificadas. A narrativa mítica dos orixás, enquanto seres divinizados, trazem o arquétipo como algo inerente ao iniciado, diferente das entidades que são tidos apenas como guias, como algo externo.

Os traços psíquicos dos deuses e deusas do candomblé são estruturas que regem um sentido profundo da psique de seus adeptos. Além de identificarem os orixás que lhe regem, também podem vivenciar o mito a partir das representações arquetípicas que fazem parte daquela divindade. Foi na pesquisa de campo deste trabalho, que é natural os traços arquetípicos dos orixás serem levados como referências negativas dentro dos terreiros.

Ocorre de associar as pessoas a signos, imagens e que faz parte do modo como as pessoas representam umas as outras. Segato (2005) diz que nas versões do senso comum do brasileiro tentam reduzir, forçadamente e sem mediações necessárias estes conceitos tais como o constituído panteão grego ou os astros do zodíaco.

Como cada orixá possui características diferentes, bem como mitologias diferentes, percebemos a construção de um sistema tipológico, através do qual podemos lidar com uma pessoa, e prever suas reações, com base no seu “Orixá de cabeça”; semelhantemente, no sistema de astrologia, acredita-se que as posições planetária presentes na hora do nascimento de alguém determinará traços de sua personalidade. É interessante notar que, a “cabeça” ou Ori é tida em muita consideração no Candomblé, pois antes que se

“assente” o Orixá particular do Yao (noviço iniciado no Candomblé), ou seja, que se estabeleça a ligação simbólica direta com o Orixá na sua forma pessoal, é necessário que se “dê de comer à cabeça”- Que se estabeleçam sacrifícios propiciatórios para o fortalecimento da cabeça, para que esta possa estabelecer convenientemente a sua ligação com o Orixá (ZACHARIAS, 1998, p.91).

Zacharias (1998) explica a relação do ori (cabeça, ego) com o Orixá (conteúdo simbólico do inconsciente) para compreender a individualidade através de um ego que se fortalece através do ritual de iniciação, assim ocorre os cuidados e o fortalecimento da cabeça do iniciado no decorrer de seu ingresso dentro da religião.

Neste sentido, quando o orixá surge no campo da consciência como um elemento perceptível, e quer ser “feito”, apresenta todas as características de um complexo autônomo... No entanto o que se verifica não é a perda e dissolução do ego, mas a sua estruturação e a formação da identidade pessoal em relação com o coletivo (ZACHARIAS, 1998, p.78).

Os orixás individuais apresentam peculiaridades que são conhecidas apenas por quem as possui, são os fundamentos que são passados dos pais e mães de santo após a iniciação, um exemplo é o grito do ilá ou seja, a voz do orixá quando se apresenta no xirê.

“A voz do orixá é o ke ou o ilá, um grito emitido apenas ao longo do transe. Esse grito é o símbolo da individualidade, é a energia daquela pessoa, o som criador e individual que testemunha a identidade daquela filha ou filho” (BÁRBARA, 2005, p.4). Além dos arquétipos gerais nos mitos, as características de personalidade dos filhos são visualizadas pelo orixá de cabeça com o “juntó”. Estes são alguns dos fundamentos da religião, resquícios que ainda se mantêm acessados apenas diante da tradição oral, pois ao tratarmos das sagas míticas, é bem possível de se ter acesso, mesmo a um pesquisador leigo por meio de livros que reúnem as sagas dos orixás, como também estão disponíveis pela internet. Mas a popularidade dos arquétipos dos orixás é conhecida superficialmente através dos traços de personalidade que lhes são atribuídos, e tendem a ser referenciados mesmo por aqueles que não conhecem os enredos míticos ou possuam de fato o orixá em questão. Abaixo ilustramos as impressões pessoais das entrevistadas sobre as generalizações estereotipadas que acreditam se formar por parte daqueles com quem convivem, e a análise que elas mesmas fazem sobre o que pertence ao orixá, e o que pertence a elas mesmas em sua subjetividade de sujeito-pessoa.

Ana (Ori: Iansã)	“Realmente, lá no terreiro “não liga não que ela é de Iansã, não esquenta a cabeça não”. E é como minha zeladora é uma luta diária contra os defeitos, mas você nunca vai deixar de tê-los.
--------------------------------	--

	Você pode amenizar, diminuir para ter uma boa convivência, mas sempre vai ter.”
Carmem (Ori: Iansã)	“Mas o povo diz logo que se falou de mim, o povo diz “olhe na casa não fica ninguém, porque ela é muito chata, é muito enjoada, é muito brava, tem gente que diz ela é uma caninana” mas é ao contrário, eu sou quando eu vejo que a coisa tem que ser, olhe porque o povo quer fazer e não quer que se diga nada. Você quer fazer uma coisa, eu agradeço tudo bem, mas pelo amor de Deus como você quer fazer uma coisa e não se aperfeiçoa aquilo que você está fazendo. E eu digo “minha filha, você não se sentou para fazer, então procure dar o melhor, não faça com desprezo não, faça com amor. Porque se você vai fazer uma coisa amor, você procura cada vez mais aperfeiçoar.”
Maria (Ori: Iansã)	“Então, assim a gente tem as características dos orixás vem trazendo sempre com a gente. Então cada vez assim que eu fico diante de uma batalha que eu tenho um problema para resolver e eu quero recuar eu digo “não, mas eu tenho essa característica, e as filhas de oyá não desistem tão fáceis.”
Mara (Ori: Oxum)	“Olhe, dizem que eu sou vaidosa, eu não me acho muito, eu não me acho muito. Mas dizem que eu sou. Talvez seja uma das características que eu mais possua, é a vaidade de Oxum, não no sentido negativo, mas de cuidar, comigo com os outros, eu tenho orgulho disso.”
Clara (Ori: Oxum)	“Meu marido consegue enxergar um pouco mais, mas eu consigo enxergar sim. Uma característica de Oxum, que eu sempre dizia, porque as pessoas diziam que eu era de Iansã, e eu dizia assim “gente, eu não sou de Iansã, eu sou uma pessoa muito diferente, eu não consigo ser de Iansã”, porque o povo de Iansã é explosivo, e eu sou muito assim eu guardo muito, e isso é uma característica de Oxum não falar na hora.”
Bernadete (Ori: Oxum)	“Eu entendo que o lado “negativo” dos arquétipos é para gente trabalhar ele, então a gente tem que trabalhar aquele lado que as pessoas dizem que são as pessoas de Oxum, a minha obrigação é fazer o contrário sabe?”

Marisa (Ori: Iemanjá)	“Isso ocorre. Algumas pessoas que vão só de vez em quando, não frequentam, não pesquisam, não vão atrás a fundo para conhecer as histórias, saber os motivos. Elas realmente dizem “não, Dofona fez isso porque é filha disso e daquilo sabe?” mas as pessoas que me conhecem de fato como sou, que conhecem a trajetória do meu orixá, conhecem a fundo como funciona ele, eles lidam bem com isso.”
Alessandra (Ori: Iemanjá)	“Tem. Mas isto vai muito do juntó. Porque meu santo é Iemanjá, mas eu fujo a toda regra dos filhos de Iemanjá. Ta aí ela, eu não gosto de mentir, eu não gosto de falsidade, eu sou trabalhadora, muita coisa muita coisa, não tem nada haver com meu orixá.”
Cida (Ori: Iemanjá)	“Até me pergunto a mim mesma “porque filho de Iemanjá tem certas dificuldades?” “porque filho de Iemanjá sofre as vezes com as coisas?” “porque filho de Iemanjá tem uma cobrança das pessoas?” pelas pessoas quererem que seja dessa forma, e a gente tem outra forma de pensar, e eu não mudo.”

Portanto, percebe-se que existe um imaginário popular a respeito das características das filhas dos orixás, algumas delas associadas a aspectos negativos. Apesar destas referências às filhas e mães de santo, existe uma discordância por parte delas de que algo mais profundo, ou seja, as suas subjetividades da psique (juntó), que além de fazerem parte da estrutura psíquica dos iniciados, são aspectos pessoais e fundamento da religião que são apresentados somente aos iaôs depois de iniciarem suas jornadas na religião. É interessante destacar que existe um conhecimento geral sobre características negativas de alguns orixás, e que tendem a ser referenciados como natureza das filhas-de-santo. Mas também existe a compreensão por parte das mesmas de quais são os traços arquetípicos que possuem, podendo ser reforçados ou trabalhados.

Filha de Iansã, a entrevistada abaixo relata que existe uma cobrança moral por parte do próprio orixá em relação a aspectos de sua personalidade. Hoje eu faço mais questão, me policio mais. E quando eu passo dos meus limites, ela mesma diz “Ó toma cuidado”, “Opa, desculpa!” (Ana, 2014).

Então se torna parte do processo da individuação religiosa a percepção de se trabalhar em cima de padrões de personalidade, de modo a adquirir um amadurecimento pessoal, não que sejam mudados totalmente, mas existe a consciência e um maior auto-

conhecimento, que também ajuda no auto-controle das emoções. Segundo Woolger & Woolger (2007), através da orientação geral das deusas, existe uma compreensão dos opostos que se existe internamente, sendo possível “domá-las”, integrando-se com suas Deusas e iluminando áreas problemáticas da vida sob os olhos de suas mães. Como se lançassem luz na sombra do inconsciente, e estas subjetividades se tornam mais cristalizadas, permitindo a integridade da personalidade. Jung (1983) descreveu este inconsciente enquanto sombra “uma pessoa que toma consciência de sua inferioridade, sempre tem mais possibilidade de corrigi-la. Essa inferioridade está sempre sujeita a modificações” (JUNG, 1983, p.75).

3.3 Trajetórias de vida no candomblé: Uma análise

As entrevistas foram feitas com nove mulheres, três de cada orixá especificado: Iansã, Oxum e Iemanjá, sendo uma iyalorixá de cada um dos orixás especificados. A estrutura segue a identificação com os papéis de guerreiras, amante e mães. A análise do conteúdo das entrevistas visa investigar características de realização pessoal no âmbito de identidade das mulheres como forma de visualizar como ocorre a individuação dentro da experiência religiosa. Os dados dos conteúdos possuem caráter qualitativo, isto é uma análise segundo as subjetividades das entrevistadas. São separados três grupos para as mulheres de cada orixá e são utilizadas fichas de identificação com os dados de cada entrevistada: Idade, estado civil, profissão, se possui filhos, orixá, a qualidade, função no terreiro, idade de iniciação, tempo de feitura, e de sacerdócio caso se aplique. A entrevista aborda temas referentes a jornada das entrevistadas antes, durante e depois da feitura na religião do candomblé. Inclui aspectos da vida pessoal das nove mulheres, das religiões a que pertenciam antes de se iniciarem na religião, o que as fizeram tomar esta decisão, as mudanças ocorridas na maneira de perceberem a si mesmas. Assim, uma sequência de afirmações são destacadas com o objetivo de analisar uma similaridade entre a identificação das entrevistadas, e os traços arquetípicos dos orixás regentes. A relevância dos mitos na vida das entrevistadas, e como elas representam a importância das mulheres de terreiro analisadas também são investigados.

A pesquisadora se dirigiu a quatro terreiros da cidade de João Pessoa, sendo as mulheres apontadas através de contatos em comum pelas próprias participantes. As entrevistas foram feitas em locais escolhidos pelas mesmas, três delas foram entrevistadas no próprio terreiro, uma em sua própria residência e cinco em um café da cidade. O objetivo do estudo foi explicado, seguido do pedido aprovação e de gravação das entrevistas que em

nenhum dos casos foi negado, logo após era entregue o termo de consentimento livre e esclarecido, este documento foi assinado por todas as entrevistadas, ficando sob o poder da pesquisadora.

São analisadas as semelhanças entre as entrevistadas, com base na identificação dos traços arquetípicos de seus orixás, e a ênfase dada para cada resposta em seus discursos. Por fim, são analisadas a relevância dos mitos e da história em termos gerais entre as entrevistadas.

3.4 Trajetórias das filhas de Iansã

I. A trajetória de Maria

Dados de identificação

Idade: 48

Estado civil: Casada

Profissão: Professora de língua portuguesa do ensino fundamental

Possui filhos: Sim

Orixá: Iansã

Qualidade: Onira

Função no terreiro: Equede de Oxóssi

Idade de Iniciação: 38 anos

Tempo de Feitura: 10 anos

Maria fez mestrado e sua pesquisa era voltada para o estudo dos movimentos negros da Paraíba, dentro de sua pesquisa precisava frequentar as reuniões. Após terminar o mestrado ela tornou-se militante do movimento. Foi lá que conheceu pais de santos que também frequentavam as reuniões, conhecendo inclusive a ialorixá do terreiro que chegou a se iniciar mais tarde. Segundo a entrevistada, nas reuniões os sacerdotes do candomblé faziam palestras, rituais, cantavam músicas e tocavam tambores, se encantou com os sons e a paramentagem da ialorixá Mãe Renilda.

Meu Deus que coisa linda, como é bonito” ai fui me apaixonando, me apaixonando, ai não foi por doença, foi realmente porque me apaixonei pela religião e resolvi entrar (MARIA, 2014).

Ela fez amizade com os pais e mães de santo que frequentavam o movimento. Mas sempre dizia:

Olhe eu tenho mais certeza que eu rendo muita mais aqui fora na luta contra o preconceito racial do que estar dentro do barracão”. Mas as pessoas do axé, como a gente chama elas tem um ditado muito sábio, elas dizem assim “se você tiver que ser o orixá chama”. Ai realmente aconteceu assim, nessa época eu me divorciei, e o meu atual marido quando o conheci era louca pela religião, então quando ele chegou até mim ele disse “olhe, eu estou visitando o terreiro da mãe Renilda, se você quiser conhecer”, aí nós fomos, começamos a frequentar. Porque a nossa religião diferentemente das outras, ela não convoca, ela não chama você começa a ver como é a questão do orixá, e aí você vai se apaixonando, ai chega um ponto que um belo dia você não mais sair, e foi o que aconteceu comigo. Meu marido é Ogan confirmado no barracão, e depois de seis meses que ele foi eu digo “ eu vou também”, e foi assim que eu entrei na religião (MARIA, 2014).

Foi assim que Maria entrou para a religião do candomblé, seu orixá de frente é Iansã, mas foi suspensa por Oxóssi, sendo por ele apontada como ekédi. Ao ser questionada sua religião anterior a feitura ela diz:

Eu fui aquela católica como todos nós: nasce e é católico. O pai batiza na igreja, a mãe. Você frequenta as missas nos dias de domingo e só. E depois eu lembro que fiz um encontro de casal em uma igreja evangélica, comecei a frequentar mas não foi a minha (MARIA, 2014).

Ao questionar qual mudança ocorreu após a iniciação, de modo a identificar as subjetividades percebidas neste processo. Maria, relata ter escutado muita discriminação por parte das pessoas da família, amigos a respeito do que a religião era. Ela relata que o candomblé influencia no cuidado com o próximo e com a natureza, pois ela é a própria Deusa.

Então na minha vida o candomblé me influenciou muito porque se antes eu já tinha cuidado com o meu próximo, se eu já tinha o cuidado de não difamar a natureza, isso depois do candomblé você fica praticamente viciado. O candomblé traz um ensinamento que eu acho que se as pessoas percebessem o bem que o candomblé faz a humanidade, mesmo as pessoas que não são da religião, eles não discriminavam tanto. Por exemplo, no candomblé a criança e o idoso eles são sagrados, a gente não molesta, a gente não bate. A gente jamais pega um idoso nosso e vai deixar em um asilo para ser cuidado, nós é que cuidamos, porque? Porque o idoso para gente, quando mais antigo você é, mais sábio você se torna, então a gente quer o nosso idoso perto da gente. A nossa criança ela tem que ser ensinada, a gente tem ogan no barracão com sete, oito anos de idade, feitos já né? Então assim a gente cria esse vínculo muito forte com a família, por conta do candomblé, e isso sem falar com relação a natureza. Então a gente tem todo aquele ensinamento de não molestar as águas, não poluir, não poluir mata, não matar animais á toa. Então assim para mim isso foi uma das coisas que mais me influenciou, quando eu conheci as pessoas e vi esses ensinamentos “poxa que coisa lida, uma religião que cultua as divindades das águas, da terra, do ar...” e a gente não destrói, ao contrário a gente preserva. Isso para mim foi de fundamental importância, então hoje dificilmente eu vou a praia mas quando eu vou me

sinto muito triste quando a gente vê o muito poluído, cheio de coisa. Aquilo ali para gente é uma coisa assim fora de sério, a gente fica muito magoado, porque o mar para gente é sagrado porque é o habitar de uma Deusa né? Os rios para gente são sagrados porque é o habitar de outra Deusa, o vento... Então assim para mim eu acho que o candomblé trouxe essa lição que só fez assim com o tempo amadurecer e eu estar mais forte, e ter mais certeza que foi essa a religião que escolhi e não escolheria outra (MARIA, 2014).

O relato de Maria destacou aspectos de sua mudança como: empatia, maturidade e força. Ao ser questionada se o candomblé contribuiu para se observar no sentido de compreensão de si mesma, identidade e emoções. E o conhecimento do que é aprendido na religião é levado de modo a combater a intolerância religiosa, transmitir a educação ambiental em seu cotidiano, em sua profissão.

Ha sim, mas no candomblé a gente nunca para de aprender. Não tem essa coisa assim, de chegou aqui você já sabe de tudo, para. No candomblé a gente aprende todos os dias. E a gente aprende com os mais velhos que já estão aqui lá há muito tempo, mas a gente aprende também com os mais velhos, mas também a gente aprende com os mais novos que estão entrando. Então é uma troca diária que a você aprende muito, quando você tá dentro do barracão. Então para mim principalmente que sou professora, e eu levo isso para sala de aula, então eu digo aos meus alunos que sou do candomblé, sempre que tem algum evento que vá falar sobre intolerância religiosa, meio ambiente, sempre que posso levo eles, então no meu dia-a-dia ele influencia bastante (MARIA, 2014).

Maria ficou sabendo do seu orixá regente com oito anos idade, seu pai gostava de estar na umbanda, e através de uma senhora chamada Dona Ester ela ficou sabendo que era filha de Iansã. Ela passou a observar aspectos dos mitos de Iansã em sua personalidade e diante de aspectos de sua vida.

Então assim a gente tem as características dos orixás vem trazendo sempre com a gente. Então cada vez assim que eu fico diante de uma batalha que eu tenho um problema para resolver e eu quero recuar eu digo “não, mas eu tenho essa característica, e as filhas de oyá não desistem tão fáceis” (MARIA, 2014).

Ao ser questionada se isto a fortaleceu, ela confirma, fica perceptível uma ênfase em sua discurso, fica evidente uma auto-estima elevada por ser filha do seu orixá, a segurança e confiança na proteção do mesmo em seus caminhos, o sentimento de que sua Deusa sempre está por perto.

Ha muito, muito, muito. Eu tenho assim muito orgulho de ser filha de Iansã pelas características que ela traz, e a cada dia que você se depara com coisas que você resolveu, com situações que você achou que não conseguiria

enfrentar, e você enfrenta. E você sabe que tem o orixá de frente que aonde você vá está sempre com você, lhe defendendo, lhe protegendo, eu acho que você fica cada dia mais forte...para mim é a força que me rege né? Por tudo que eu já passei (MARIA, 2014).

Maria conheceu as histórias de seu orixá através da internet, mas também teve o processo de ouvir de sua mãe-de-santo. “Mãe Laninha³¹ é uma delas que gosta de contar algumas mitologias para gente e quando a gente pode estar junto ela sempre está contando algumas histórias para gente” (MARIA, 2014). Para aprofundarmos na importância dos mitos para Maria, perguntamos se sua relação com o orixá mudou após conhecer a história dela, e ela destaca os feitos de seu orixá, a toma como exemplo dos gestos paradigmáticos a que Eliade (1992a) referencia em “o mito do eterno retorno”, ou seja não somente uma Deusa, mas uma heroína. “O sentimento de ser mera criatura perante seu criador, correlato de poder a majestade divina” (Sena & Storni, 2012, p.137).

Não, eu acho que fica aquela coisa da admiração né? Você admira porque é uma mulher forte, porque é uma mulher guerreira, porque é uma mulher que não teme obstáculos, e claro de uma certa forma a sua auto-estima vai muito alto. Mas eu sei que por exemplo, ela é o orixá que me domina, eu não sou o orixá e os grandes feitos da história são dela, eu apenas sou escolhida para ser filha dela. Então eu não me deixo subir a cabeça (MARIA, 2014).

Esta consciência de Maria é descrita por Bastide (2005) de psicologia do culto, a pessoa passa então a ser concebida como integrada por dois pólos ontológicos: Aquele do eu imediato, que é chamado de “eu” nas falas “isso é da pessoa, não é do santo”, como também existe outras ações que, contrariamente, serão consideradas como originárias da vontade e da personalidade do orixá e não da pessoa. Ao ser questionada sob quais aspectos que ela achava que a iniciação lhe permitiu a algum tipo de mudança em sua vida, emocional, social e profissional, ela destaca o conceito de “nascer para o santo”. Segundo Eliade (1992a) a iniciação seria um ritual de purificação, ou combustão, onde ocorre um renascimento para um novo modo de ser, bem como a regeneração do próprio indivíduo, seria regresso ao útero da Mãe-Terra (regressus ad uterum).

Sobre as características que mais possui em relação ao seu orixá:

Olha, eu acho que eu mais possuo, é assim eu não gosto de desistir quando eu começo uma coisa, se essa coisa parecer impossível para mim é que eu quero realmente fazer. E a que eu menos pareço com ela... eu acho que sou muito parecida na verdade, eu não tenho paciência de esperar as coisas, eu quero tudo para ser resolvido agora, já. Mas uma das mitologias desse orixá é que ela não é aquela mãe cem por cento cuidadora dos filhos, eu também não sou mas eu acho que eu tenho um pouco mais do que ela, eu gosto

³¹ Nome fictício.

sempre que possível onde minha prole está, o que eles estão fazendo, cuidar um pouco (MARIA, 2014).

Sobre as características que mais acredita ter em relação ao seu orixá, e as que menos possui:

Olha, eu acho que eu mais possuo, é assim eu não gosto de desistir quando eu começo uma coisa, se essa coisa parecer impossível para mim é que eu quero realmente fazer. E a que eu menos pareço com ela... eu acho que sou muito parecida na verdade, eu não tenho paciência de esperar as coisas, eu quero tudo para ser resolvido agora, já. Mas uma das mitologias desse orixá é que ela não é aquela mãe 100% cuidadora dos filhos, eu também não sou mas eu acho que eu tenho um pouco mais do que ela, eu gosto sempre que possível onde minha prole está, o que eles estão fazendo, cuidar um pouco (MARIA, 2014).

Este aspecto da luta pelos objetivos, já é um traço geral das filhas de Iansã, a impaciência diante da espera, que as leva a um dinamismo em pro dos seus objetivos. Interessante, é o destaque que a entrevistada dá, de não ser 100% cuidadora dos filhos, ela demonstra um cuidado, mas ao que se refere parece se identificar mais com o arquétipo de guerreira do seu orixá. De modo a comparar esta percepção atual, a um contexto anterior a sua religião, em sua juventude, questiono se teve uma característica de seu orixá que ela tenha observado que tinha mais enquanto jovem, e atualmente já não é algo tão mais presente.

Hoje por incrível que pareça se a gente pudesse estacionar, eu pararia na minha idade onde estou. Eu acho que a maturidade traz para você coisas que a sua juventude não traz, e na juventude não realmente para pensar, o tempo não deixa né? A gente tem tanta coisa para fazer que a gente não analisa a nós mesmos, a nossa psicologia conosco mesmo ela é muito falha na juventude. Então, eu não associava muito isso, até porque como eu não fazia parte dessa religião eu sabia que era filha de Iansã, mas isso ficava ali em um cantinho guardado, e eu não procurava estudar, não procurava saber. E essa curiosidade só veio mesmo com trinta e poucos anos comecei a ver a pesquisar algumas coisas (MARIA, 2014).

A entrevistada, associa novamente a maturidade ao ser questionada sobre as caracterizações de seu orixá, no entanto, apesar de saber de seu orixá desde os 8 anos de idade, ela não costumava pesquisar, não havia o reforço da identidade, a vivência da religião, então esta associação não se tornava um símbolo. Mas parece ocorrer uma realização com a idade, com o estado em que se encontra dentro da religião.

Para analisarmos os traços arquetípicos mais identificados pela entrevistada, destacamos as afirmações.

Sinto-me realizada enquanto mãe	Ha sim
Sinto que serei realizada com a maternidade	Também, sim.
Não penso em ser mãe	Sempre pensei em ser
Sinto-me realizada cuidando das pessoas	Sim
Sinto-me realizada me cuidando	Sim
Preciso estar bem comigo mesma para cuidar dos outros	Sim
Sinto-me uma mulher vaidosa	Demais, exageradamente
Sinto-me uma mulher mais discreta	Não sou discreta, não
Sinto-me realizada fazendo projetos e lutando pelos meus objetivos	Ha sim
Sinto-me uma mulher batalhadora e guerreira	Sim
Sinto-me sempre cheia de afazeres	Bastante, arrumo até que não dá para fazer.
Sou uma mulher calma	Não sou calma
Sou uma mulher dinâmica	Sim
Sou uma mulher emotiva	Sim
Sou uma mulher forte	Sim

Das afirmações acima Maria apresenta todos os traços arquetípicos das filhas de Iansã: Se considera muito vaidosa “demais, exageradamente”, se sente uma mulher batalhadora e guerreira, sempre cheia de afazeres (movimento) “bastante, arrumo até que não dá para fazer”, esta dinâmica faz parte do movimento das mulheres de Iansã. Maria também não se considera uma mulher calma, emotiva (cólera, impulsos) e a força identificada das mulheres deste orixá.

Utilizando um discurso já explicitado no segundo capítulo deste trabalho, Maria, destaca a importância da mulher de terreiro na contemporaneidade na luta da mulher de terreiro pelas políticas públicas, o papel alcançado enquanto sacerdotisa, as antepassadas dentro da religião que abriram portas para que as lutas do movimento negro, LGBT, capoeira, e as mulheres negras tivessem o seu espaço. “Então, eu acho que a mulher nessa trajetória

galgou assim degraus muito sólidos para que depois viessem essas pessoas com todas essas lutas, com todos esses segmentos” (MARIA, 2014).

É interessante observar que nove das entrevistadas desta pesquisa, ela foi a única a refletir sobre a mulher negra, o que também se reflete sobre a sua própria jornada, como um aspecto de identidade. Há a possibilidade se ver inserida dentro deste contexto, pois também esteve imersa dentro do movimento negro. Para Maria, existe uma continuidade entre suas antepassadas e o espaço em que ela enquanto mulher de terreiro encontrou-se inserida. Mesmo quando se fala da importância da mulher de terreiro da contemporaneidade, ela reflete aspectos de sua própria trajetória. Em seu discurso, percebe-se que existe uma distanciação em relação ao mito, esta referência não foi tão marcante em sua jornada, como a própria referência histórica das mulheres da religião. Portanto, as circunstâncias desta entrevistada constituíram-se do alcance de uma autonomia, reflexões não somente acerca do seu próprio self, mas ao que parece a sua iniciação a fez se tornar mais madura a ponto de ter uma percepção para aspectos de um social que anteriormente lhe pareciam despercebidos. Nesta entrevistada, o arquétipo de guerreira se sobressai ao materno e amante, ela possui uma trajetória engajada por causas sociais e apesar de ser mãe e esposa, em seu discurso pudemos analisar que a realização enquanto sujeito-pessoa está em lutar contra a discriminação religiosa e social.

II. A trajetória de Carmem

Dados de identificação

Idade: 61

Estado civil: Solteira

Profissão: Iyalorixá e Dona de mercadinho

Possui filhos: Não

Orixá: Iansã

Qualidade: De Balé ou Igbalé

Função no terreiro: Iyalorixá

Idade de Iniciação: 24

Tempo de Feitura: 37 anos

Tempo de Sacerdócio: 30 anos

A iyalorixá Carmem raspou santo no candomblé de Moçambique em 1977, ela relatou que o seu pessoal é “antigo” “eu não tenho gente muito jovem dentro da minha casa”, trata-se de pessoas que estavam já dentro de outra liderança “tem que começar aos poucos, de estar ensinando”, “e tem gente velha que jamais vai assimilar os cantados de orixá”, o terreiro possui mais de 60 anos de fundação. Carmem herdou o terreiro de sua falecida madrinha, e que a casa ainda estava em luto, e que realizariam um axexê³². Ela tem um mercadinho em frente a sua casa, que ela utiliza para completar a renda da casa de santo.

E como eu sou de Oyá mesmo, sou muito apressada. E é horrível ficar resperando que alguém lhe dê cheio, lhe dê alguma coisa, que alguém venha... sabe? E as despesas são grandes. E eu sou uma pessoa assim... eu sou muito mãe mesmo. Até então, por isto esta renda pouco entra aí, eu complemento (CARMEM, 2014).

Natural da cidade de Guarabira, foi para João Pessoa para estudar, mas em sua infância teve uma educação familiar dentro do catolicismo, e isto esteve muito presente em sua formação de crenças:

Porque eu fui educada em colégio religioso, em colégio de freira. Como eu sou de capricórnio e o povo de capricórnio eles puxam muito para o celibato, e então hoje ficar solteira, são gente que gosta de cultivar a terra, essas coisas assim. Então primeira que no interior onde eu vivia? Vivía na igreja, cantava no coral da igreja, minha mãe muito católica, fui educada no colégio de freira, passei a vida toda, foi quando vim de lá para cá que foi estudar, estudei no Epac, o curso que eu fiz foi instinto (CARMEM, 2014).

Em entrevista, foi possível observar que Carmem, ainda mantém certas crenças que estiveram presentes desde a sua infância. Durante a sua entrevista, a iyalorixá usava um anel de Nossa Senhora Aparecida em seu dedo anelar, ao ser questionada sobre quem era no anel, ela diz “eu sou muito devota, gosto muito dela...Tem gente que dentro do santo, que não existe Deus... Eu não, eu acho que Deus é o centro de tudo, é o centro de tudo, sem ele não existia africano, sem ele não existia o candomblé, sem ele não existia nada” (CARMEM, 2014).

A iyalorixá também concilia a Jurema em sua casa, ao frequentar um terreiro em Salvador, ela relata que houve a experiência de não aceitarem que se cultuasse o povo da Jurema, no entanto ela defendeu suas crenças, e impondo enquanto suas raízes. Pois,

“Começaram a surgir minha espiritualidade com meu povo de jurema, meu povo de santo.”

Salvador não queria de jeito nenhum que eu cultuasse o povo de Jurema, eu digo a menina lá que ela se me quiser me queira com minha Jurema. Porque

³² Cerimônia ritualística fúnebre realizada no candomblé.

eu não posso... seria até uma barbaridade você receber uma entidade há mais de trinta anos, e você desprezar aquela entidade, não querer mais receber, eu tou mentindo, eu tou mentindo. Então, isso não tem lógica, eu não vou desprezar não, de jeito nenhum. Aí ela mãe Maria não tem como você colocar para lá” eu digo “tem não”, “eu não posso deixar minhas raízes para trás mãe, não posso (CARMEM, 2014).

Foi observado, que assim como em outras entrevistadas, Carmem teve um processo de adoecimento aos 20 anos de idade, e foi isto que levou, a saber, de seu orixá “essa doença já era ela, e eu não sabia.”.

Ela tomando conta já da minha cabeça, aí Iemanjá se afastou. E ela ficou tomando conta de mim. Ai eu fiz um pedido a Deus, eu não fiz nem o pedido a santa, fiz o pedido a Deus que mostrasse o caminho que eu tinha que seguir. a doente daquele jeito... Eu passei dezesseis dias, eu não comia, bebia só água, não dormia, dor de cabeça, uma quentura na cabeça que não tinha como passar. Minha mãe muito aperrada. Em um sábado, aí eu fiz esse pedido, acendi uma luz, ai senti aquele sono, dentro de uma rede mesmo. Eu me despertei de oito horas da noite sem a dor de cabeça, só aquele peso. Porque já fazia dezesseis dias que só fazia vomitar (CARMEM, 2014).

Este processo de adoecimento pode ser entendido como um chamado de conexão com o seu Self, com o Sagrado. Ao que Jung (1983) explica como um processo de adoecimento da alma e somente um sacerdote poderia arrancar seu estado de sofrimento.

Não consigo imaginar um estado espiritual que não se ache relacionado com um sujeito, isto é, com um eu. O seu poder não pode subtrair-se ao eu. O eu, por exemplo, não pode ser privado do seu sentimento corporal (JUNG, 1983, p.490).

Sobre o processo de mudança após a iniciação, Carmem relata que isto influenciou na totalidade de sua vida. Jung (1983) descreve bem este processo iniciativo que tem como base a função transcendente, aumentando o grau de consciência reflexa que é simbolizado por um maior grau de luz. Sobre as mudanças percebidas após a iniciação no candomblé, Carmem destaca: “Olha, eu senti que tudo mudou na minha vida, meus caminhos se abriram. Para mim tudo mudou, eu senti que tudo mudou na minha vida.” (CARMEM, 2014).

Jung (1983) explica que “o mundo da consciência é, inevitavelmente, um mundo cheio de limitações e de muros que bloqueiam os caminhos. Ele é, por natureza, sempre unilateral.” Quando Carmem diz que seus “caminhos se abriram” ela estaria fazendo sem saber uma pressuposição de sua vida espiritual, a iluminação dos caminhos, que seria também uma iluminação psíquica. Assim fragmentos arquetípicos inconscientes necessários para sua alma são trazidos a superfície de sua consciência por meio do rito de iniciação. “Os conteúdos do inconsciente, com efeito, trazem à superfície tudo aquilo que é necessário”

(JUNG, 1983, p.558). Bastide (2005) explora que a aceitação de trabalhar a existência com o santo, ajuda o ego a prosperar, vencer nas demandas e dificuldades e viver em estado de auto-aceitação ou, mais exatamente, de auto-estima. Sobre o processo de encontrar-se após a feitura, Carmem, demonstra a sua convicção, mas como já destacamos, possui uma dicotomia entre Deus e o orixá, já que em sua cosmovisão, foi Deus que criou os orixás. Percebe-se que esta relação é algo muito associado a sua mãe.

Me encontrei, me encontrei. Muito embora que, eu tinha muita vontade de seguir um convento, tinha dado nome, tinha dado tudo. Mas só que as coisas surgiram que eu não podia ir de jeito nenhum. Terminou eu saindo de dentro de casa que eu sou filha única de mulher, da minha mãe teve onze filhos homens, só teve eu de mulher. Aí eu não queria deixar minha mãe, mas a oportunidade obrigou eu fazer isto. Quer dizer, eu não fugi com o noivo que tinha, para não deixar minha mãe. Eu não fui para o convento, para não deixar minha mãe. Mas Deus e o orixá disse não, eu não quero você aqui, eu quero você aqui nesse caminho (CARMEM, 2014).

Ao ser questionada se ela identifica-se com o seu orixá atualmente Carmem ressalta: “Eu não tenho duvida nenhuma, sou de Oyá e de balé mesmo. Carrego bem muito egum junto de mim, tenho nem dúvida”. No que concerne a Iansã de Balé ou Iansã igbale, Theodoro (2010) explica que é Oiá relacionada a Egungun, “igbale deriva do local sagrado onde o morto, sob a forma de mascarado, se materializa antes de sair para se mostrar em público.” (THEODORO, 2010, p.110).

A iyalorixá começou a conhecer os mitos de seu orixá após a sua iniciação, apesar de já viver dentro do santo por três anos. Seu pai de santo lhe contava as narrativas na cidade do Recife, foi através dele que ela sentiu necessidade de pesquisar mais. Ela também não sentiu que sua relação com o orixá mudou após conhecer suas histórias, pois para ela o mais importante era ter o seu orixá enquanto mãe, ter a proteção do seu orixá, e descreve sua identificação com Iansã de ser muito mãe e lutar pelos seus filhos-de-santo. O interessante, é que Carmem relatou que sentia dois orixás ao mesmo tempo durante a sua jornada até chegar a iniciação: “Senti Iansã e Iemanjá. Porque eu gosto muito de Iemanjá. E Oxum por que desceu em mim pela primeira vez, mas ela veio só assim, acho que abrir caminho para o orixá” (CARMEM, 2014). Ou seja, pode-se observar também esta presença muito forte do arquétipo materno de Iemanjá.

Não. Eu toda vida tive amor ao meu orixá. Sabe porque? Meu orixá é um orixá mãe, é um orixá bom. Ela é muito mãe, muito mãe, ela sempre joga a saia dela em cima dos filhos. E tudo o que ela promete aos seus filhos, eles sempre alcançam. Então, eu gosto muito desse meu dom de mãe, de querer

abraçar todo mundo, de querer cobrir todo mundo, todos os filhos que chega, eu sou muito lutadora, eu vou para o fundo do poço, eu vou buscar. Você tá com problema, desde que seja uma coisa que eu veja que você queira lutar por aquilo, só não em relação a homem... A gente tem um problema, digamos que temos um vício, a gente procura a esse podar, para que a gente modifique a nossa vida, para que a nossa vida venha a melhorar. Não é religião, não é nada que modifica nossas vidas, quem modifica somos nós. E eu sou muito mãe, sou muito mãe, não posso ver uma pessoa sofrendo que eu quero colocar a mão por cima, então se tá passando por um problema, vamos lutar, vamos ver o que é que acontecendo, se a gente vamos por um caminho me diga, se não tá dando certo vamos por outro. Para gente se encontrar sabe, e encontrar o caminho que a gente tem que seguir, que é para a pessoa subir (CARMEM, 2014).

Sobre o aspecto de Iansã que Carmem acredita mais ter presente em si mesma, ela destaca a característica de ser mãe. Sobre a característica que menos possui, ela não soube relatar: “Eu acho que eu possuo tudo dela. É tudo, eu sou tudo, alvoroçada, não tem como negar” (CARMEM, 2014). Para comparar os aspectos de personalidade observados por Carmem, em um “antes e agora”, quando era mais jovem ela acredita que sempre teve este jeito de ser mãe e o movimento, que é bem característico dos traços arquetípicos das filhas de Iansã: “Esse jeito mesmo de ser mãe, de aconselhar, de ser mais apressada, de fazer as coisas, não sei estar parada. Eu sou muito enjoada. Eu não sei estar parada, os outros orixás são mais parado, mais descansados” (CARMEM, 2014).

Para a questão de características daquilo que menos possui, a iyalorixá destaca:

De ser menos ser podada, sabe?!...O que eu digo a você que eu estou me podando é de falar muito, estou me podando mais, por conta também ... chega a velhice, e aí chega as pessoas para me ajudar. E essa coisa toda, aí eu não sinto. Antigamente não, eu não pedia nada a ninguém eu fazia tudo para mim. “Pode deixar aí que eu faço” (CARMEM, 2014).

Essa impaciência seguida de uma autonomia também pode ser observada na filha de Iansã, anterior, o que novamente nos leva a considerar como parte de um arquétipo geral do dinamismo e movimento das filhas de Iansã. Para analisarmos os traços arquetípicos mais identificados pela entrevistada, destacamos as afirmações.

Sinto-me realizada enquanto mãe	Sim
Sinto que serei realizada com a maternidade- A senhora é mãe biológica?	Não. As vezes um espírito disse que eu ia ter muitos filhos, mas não biológico. Eu tinha muita vontade de ser mãe, mas hoje eu não tenho vontade de ser mãe, porque o mundo, hoje o povo do mundo a maneira como está não tem como você ter muito filho, e nem ter filho. Toda

	mãe sonha com a maternidade, em ter filho, mas hoje acho que nem compensa, só aquilo que Deus determinar mesmo, porque você já tem o compromisso. Eu tenho conhecimento que nós somos espíritos reencarnados, então se o filho vem, é porque você tem um compromisso com ele, ele com você.
Não penso em ser mãe	Não. Hoje não
Sinto-me realizada cuidando das pessoas	Sim
Sinto-me realizada me cuidando	É, eu me sinto realizada me cuidando né? Porque eu me cuido muito, vou para médico. Até eu peço sempre ao meu Deus que me dê mais uns dias de vida, porque eu tenho mais uns compromissos ainda na frente para fazer sabe? Ainda quero ajudar umas pessoas, e deixar a casa ou alguém que tome conta ou para uma instituição assim. Eu me identifico muito com gente idoso sabe, mas também com criança.
Preciso estar bem comigo mesma para cuidar dos outros	É, eu me sinto realizada me cuidando né? Porque eu me cuido muito, vou para médico. Até eu peço sempre ao meu Deus que me dê mais uns dias de vida, porque eu tenho mais uns compromissos ainda na frente para fazer sabe? Ainda quero ajudar umas pessoas, e deixar a casa ou alguém que tome conta ou para uma instituição assim. Eu me identifico muito com gente idoso sabe, mas também com criança.
Me sinto uma mulher vaidosa	Sou vaidosa
Me sinto uma mulher sem tantas vaidades	Não, eu sou vaidosa. Não sou assim muito, como se fosse uma filha de Oxum. Mas tem qualidade de Oxum que não é tão vaidosa. Então isso vai muito da qualidade, então eu gosto, eu gosto de me pintar, eu gosto de sair com joias em cima. Agora eu gosto de botar a jóia mesmo, mas na hora que hoje não pode mais usar joias, então eu boto bijuterias.
Sinto-me uma mulher mais discreta	É. Eu me sinto.
Sinto-me realizada fazendo projetos e lutando pelos meus objetivos	Me sinto também né?
Sinto-me uma mulher batalhadora e guerreira	Me sinto

Sinto-me sempre cheia de afazeres	Me sinto sempre cheia de afazeres
Sou uma mulher calma	Calma eu não sou não, minha filha. Eu tou me podendo sabe? Para ver se eu sinto mais calma. Porque até isso é prejudicial por conta da pressão que é muito alta. Então, tem que estar inspirando fundo porque na hora do vravrum eu me alvoreço mesmo.
Sou uma mulher dinâmica	É...
Sou uma mulher emotiva	Sou. Não, muito não. As emotivas são mais de Oxum e de Iemanjá que são choronas demais. Quando as minhas lágrimas vem cair, e porque já estou com muita coisa.
Sou uma mulher forte	Forte, sou

Sobre questão da importância da mulher de terreiro na contemporaneidade, Carmem destacou a mulher de terreiro na história como responsável pela cultura no Brasil, sobre a personalidade ela destaca uma mulher conselheira, de responsabilidade, destacou os direitos adquiridos dentro da religião. “Hoje a mulher de terreiro ela pode até se aposentar, ela está procurando cada vez mais que ela tem os direitos, que ela pode se aposentar como uma Iyalorixá, hoje ela conquistou isto, antigamente não tinha nada disto” (CARMEM, 2014).

Considerando o arquétipo guerreiro de Iansã, questiono em que aspecto ocorre esta identificação por parte da entrevistada:

Eu me encaixo de ser uma mulher guerreira porque eu vou buscar no fundo do poço, tudo o que for, tá difícil? Eu dou um jeito! Então quer dizer... eu sou uma mulher, que vou panhar, que vou buscar, que vou lutar. Eu luto pelos meus ideais, eu luto por aquilo que eu quero, eu luto. Se uma filha está passando por um apanheio. Você quer ganhar essa causa? Quero! Então vamos lutar, vamos guerrear. Tou Pronta! Vou pedir a Oyá, e peço, boto adobá e vou lá, arreio acarajé, arreio uma coisa, num canto e noutra, e vou lutando e vou pedindo, lutando, pedindo, e depois tá tudo em ordem (CARMEM, 2014).

Para se aprofundar mais a pesquisadora pergunta, se esta identificação ocorre no sentido pessoal, “Isto ocorre com as suas coisas também?”:

Aquilo que eu quero? Desisto nada! Eu luto, luto, luto, luto. Hoje a minha meta é essa, amanhã é outro dia, e Deus proverá tudo. Eu já amaneço com o astral daquele jeito, com aquela finalidade de que vou vencer, vou vencer, e venço. Se eu quero conseguir aquilo para os filhos, para mim, vou até o fim (CARMEM, 2014).

A iyalorixá Carmem é um exemplo de como o arquétipo materno analisado neste trabalho anteriormente, mesmo nunca tendo sido mãe, ela expressa enfaticamente esta identificação com o aspecto materno de seu orixá, e com esta função religiosa dentro de seu terreiro. O processo de se inspirar pelo seu orixá, nesta entrevistada apresenta o cuidar e se sentir cuidado, se apresenta primeiramente em seu discurso. Carmem ao que parece se sente realizada na função de mãe e conselheira de seus filhos, e isto define o aspecto de sua luta.

III. Trajetória de Ana

Dados de identificação

Idade: 34

Estado civil: Solteira

Profissão: Percuccionista e auxiliar de biblioteca

Possui filhos: Sim, dois.

Orixá: Iansã

Qualidade: de balé ou Igbalé

Função no terreiro: Iyaegbé

Idade de Iniciação: 32 anos

Tempo de Feitura: 2 anos

A entrevistada Ana diz sobre a sua função dentro do terreiro *“é a madrinha, a segunda pessoa do axé, que é responsável de passar o axé da casa para os filhos”*. Para iniciar o conhecimento da trajetória de Ana, utiliza-se a questão sobre a sua jornada individual antes da feitura, e ela traz isto um processo de mudança.

Rapaz, mudou muita coisa espiritualmente falando, eu era uma pessoa bem mais agressiva que é natural. Mas depois da iniciação muda muita coisa, comportamento, a maneira de tratar as pessoas. Porque com o tempo você muda, o santo vai mudando você ele vai moldando você. Mas eu era agressiva, não tinha papas na língua, não tinha esse negócio de saber se ia magoar ou não a pessoa. E falava e acabou-se, mas depois da iniciação foi mais tranquilo. Na verdade, mudou mesmo antes da iniciação já mudou ao entrar para o candomblé, até a forma de pensar muda. É tudo muito novo, e exige muita firmeza naquilo que você tá querendo, porque traz uma doutrina muito severa. Então se você não tem capacidade de levar esse compromisso, para mim eu não tinha nem entrado, a seriedade é muito grande (ANA, 2014).

Ana teve uma percepção acerca do processo de moldagem da psique, ocorre que “o eu é visto, em última instância, como responsável pelos aspectos morais do comportamento e

pela consciência ética. O Santo é responsável pelas escolhas mais decisivas da vida, aquelas que imprimem na pessoa um perfil reconhecível e um estilo próprio” (BASTIDE, 2005, p.92).

Ela fala sobre o seu renascimento, em seus pensamentos e nos impulsos diante de seus discursos. A entrevistada pertenceu a religião evangélica dos 12 aos 17 anos de idade, e começou a frequentar o terreiro de candomblé aos 29 anos.

Aí com dezessete anos eu desviei da igreja, até porque não era aquilo que eu imaginava. Até porque a minha avó já era do candomblé, vinte e dois anos de candomblé. Então, ela me contava as histórias e eu já me encantava. Eu tava na igreja mas eu sempre gostei do candomblé, eu sempre tive afinidade. Então, dos dezessete aos vinte e nove eu fiquei sem religião nenhuma. Entrei com vinte e nove no candomblé (ANA, 2014).

Com sete anos de idade, a avó já havia lhe revelado que ela era filha de Iansã, o que a fez nunca duvidar de que o seu ori realmente era deste orixá. Ela relata que antes de entrar no candomblé, já tinha a expectativa que com o primeiro jogo de Búzios isto fosse confirmado, e teve esta revelação na jogada de búzios aos vinte e nove. “Então, quando fazer o primeiro jogo, se disser que eu sou de outro orixá, se disser que eu sou de Iemanjá eu não vou acreditar. Ai na primeira queda de búzios disse que eu era de Iansã realmente” (ANA, 2014).

Segundo Augras (1983) o jogo de búzios permite a descrição da constelação dos orixás que acompanham a consulente. Existe um problema na validade do jogo de búzios, pois é frequente que não se acerte o orixá dono da cabeça do indivíduo consulente, é dito por alguns pais e mães de santo que é necessário jogar no mínimo três vezes para que se tenha uma confirmação do santo. No entanto, não é pretensão da pesquisadora entrar na problemática das artes divinatórias.

A entrevistada também já tinha conhecimento das características comportamentais de seu orixá, o que a fez se identificar a partir das caracterizações de Iansã. Para realmente seguir firmemente dentro dos preceitos da religião, Ana passou por um processo de adoecimento. Ela soube que era cobrança através do jogo de búzios. Pois, como os médicos não identificavam sua doença, ela decidiu procurar um terreiro.

Eu senti muita falta de ar. Por algumas vezes eu fiquei cega. Porque uma das cobranças de Iansã é na visão. Passei uma semana cega do olho direito, houve vezes que ceguei dos dois olhos por meia hora, quarenta minutos. Taquicardia, falta de ar. Ia no médico não era nada, ai depois que fiz não senti mais nada (ANA, 2014).

Este processo durou dois anos, no entanto não havia ainda a vontade genuína de se iniciar. “E também mesmo que eu tivesse com dinheiro em mãos, se não tivesse nascido e a

certeza eu não teria feito, mesmo com toda a cobrança” (ANA, 2014). Ao ser questionada, o que mudou para nascer a vontade de se iniciar, e ela relata que teve uma visão com o seu orixá, que foi isto que a deu o sentir de que era aquilo que queria, a certeza que lhe faltava. “Na verdade a minha mediunidade ela é ouvinte, escuto e vejo. E Iansã apareceu para mim, e eu senti que era aquilo que eu queria para mim. Foi quando eu tive a certeza, aí peguei e fiz” (ANA, 2014).

Sobre o processo de mudança após a iniciação ela destaca um aspecto bem característico das filhas de Iansã, o temperamento. A entrevistada Ana é muito perceptiva em relação às suas mudanças, ela tem a consciência de que não existe uma alteridade absoluta, mas existe um reeducar-se a partir das características que já possui em si. Neste caso não somente a imagem do Iansã é refletida em sua vida bem como, lhe serve de revelação promovendo um processo de constante auto-reflexão.

Meu comportamento com as pessoas. Assim mudou, mas não mudou tudo porque filho de Iansã é complicado, são pessoas realmente elas são agressivas, elas falam o que pensam, não tem um filtro entre o cérebro e a boca. Mas eu aprendi mais a usar o tom de voz, a entonação de voz com as pessoas que eu não sabia o que era isso, também não fazia questão. Hoje eu faço mais questão, me polio mais. E quando eu passo dos meus limites, ela mesma diz “Ó toma cuidado”, “Opa, desculpa!”. Eu não pedia desculpas, eu não sabia o que era isso, eu não sentia a mínima necessidade de pedir desculpas a ninguém. Nunca me achei melhor do que ninguém, mas essa não saía essa palavra de mim. Depois que eu me iniciei mudou completamente, hoje eu reconheço os meus erros. Hoje se eu estiver errada e falarem, eu baixo a cabeça e aceito, se eu não estiver errada o sangue dá na canela e eu mantenho aquilo ali (ANA, 2014).

De modo, que um ano após entrar no terreiro, Ana recebeu o cargo de Iansã para ser Iyaegbé da casa, foi aí que ela começou a perceber “tudo mudou”. Neste processo, ela descobriu que herdou os orixás de seu avô que era do candomblé, “já traz coroa de outra matéria também... Então herdei, e quando eu recebi cargo a responsabilidade ia ser maior, e eu teria sim, que aprender muito melhor as pessoas” (ANA, 2014).

Os temas arquetípicos provem, provavelmente, daquelas criações do espírito humano transmitidas não só por tradição e migração como também por herança. Esta última hipótese é absolutamente necessária, pois imagens arquetípicas complexas podem ser reproduzidas espontaneamente, sem qualquer possibilidade de tradição direta (JUNG, 1983, p. 50).

Ela sentiu que a mudança em sua vida, ocorreu mais em um aspecto emocional:

Não, eu acho que mais no emocional mesmo. Mexeu comigo mais no emocional. Principalmente dentro do barracão. Depois da iniciação eu realmente vi a força que o orixá carrega, porque meio em mesma tantas

dificuldades, em tanto aperreio, em tanta luta, luta, luta, ela mantém de pé, entendeu? E esse foi um fator muito importante para mim emocionalmente falando, porque o povo de Iansã, o povo é guerreiro mas eles tem uma grande tendência a depressão. E eu já sofri síndrome do pânico e tudo, e depois disso nunca mais senti nada que me fizesse levar a querer qualquer outra coisa, eu fiquei mais forte (ANA, 2014).

Ana também sente a presença de Ogum, mesmo não o tendo em sua corrente, ela sente a presença dela marcando a sua vida. Apesar de se identificar com as características de seu segundo orixá que é Xangô, ela não sente a presença dele como a de Ogum. Ao ser questionada o motivo de sentir isto ela remete a uma devoção ao orixá e ao santo sincreticamente associado a ele, São Jorge: “Não sei. Essa devoção já vem desde antes do candomblé como São Jorge, já me identificava muito antes com ele. Já recebi Ogum, e não é um Ogum que eu trago em nenhuma corrente, e a devoção é eterna” (ANA, 2014).

Também sentiu características de dois orixás ao mesmo tempo: “Eu sou muito chorona, e isso é do meu junto que é Oxum. Apesar de eu não me identificar nenhum pouco com ela. Eu tenho essa paixão toda por Oxum, mas isso é coisa de empatia. Eu trago essa parte muito dela, muito dela mesmo” (ANA, 2014).

Em relação às características de Iansã, Ana argumenta que “como mãe ela é falha. Ela deixou os nove filhos dela para ir guerrear. É que é uma coisa meio dividida né: entre guerreira e amante. Mas eu acho assim como guerreira” (ANA, 2014). A entrevistada ficou sabendo dos mitos de seus orixás através de muita pesquisa, e através de sua avó que lhe contava histórias quando pequena.

Pesquisa, eu sempre pesquisei muito, mesmo estando na igreja, sempre li bastante, sempre me interessei. Já por conta da minha avó que me contava as histórias. Desde pequena ela sempre me contou as histórias dela. Apesar de ser de nações diferentes, e a doutrina é diferente, muda de nação para nação. Então, por conta dela eu comecei a pesquisar e fui me encantando, e foi um dos motivos para não ficar na igreja, porque você tem que ficar por completo em uma religião. Então, não adiantava estar metade em uma, metade em outra. Eu deixei que o acaso me levasse, eles né? Eles levaram. E eu agradeço, só tenho a agradecer mesmo, não me arrependo de nada (ANA, 2014).

Se a sua relação com o seu orixá mudou após conhecer as suas histórias, ela relata que se identificou mais com os aspectos de personalidade de Iansã, do que com a própria mítica em si.

É eu sempre gostei dela, mas o que me fez me apegar realmente a ela. Foi justamente o fato de eu me encaixar tão bem nas características dela. Fui entender a minha maneira de agir, o meu temperamento, o meu comportamento é muito dela, então me apaixonei muito por isso. Justamente

pelo que ela é, por tudo, com os defeitos e qualidades que ela carregada, eu sou apaixonada, amo. Acho que o mais pesado mesmo foram os fatores psicológicos, mais que o mito (ANA, 2014).

Ana percebe uma ligação muito forte com as características de Iansã em todos os seus aspectos. As características que acredita que mais possui: “é de brigar com as pessoas”, e a que menos possui “é a de roubar. E a de trair também, nunca trai, mas já pensei” (ANA, 2014).

Não, depois que eu entrei no candomblé. Tudo para mim é ligado a Iansã, tudo porque é incrível a semelhança. De tudo que ela carrega, e eu tenho tudo. Um dos odus de Iansã que eu não tenho até hoje, não sei se pode acontecer é que os filhos de Iansã são infiéis, eles são altamente infiéis. E um dos grandes vícios, que Iansã é a senhora dos vícios, e um dos grandes vícios é roubar, graças a deus nunca roubei e ainda não trai, não sei amanhã. Mas as outras características, todas, todos os defeitos eu carrego. Então eu não consigo me ver separadamente, tudo para mim tem alguma ligação com ela (ANA, 2014).

Sobre as características que possuía enquanto jovem e não é algo mais tão presente. Seu comportamento foi cobrado para uma mudança, não somente pela sua mãe Iansã, mas pelo seu pai Xangô “ou você muda o seu comportamento com as pessoas, ou quem vai lhe cobrar sou eu” (ANA, 2014).

Não, depois que eu entrei no candomblé. Tudo para mim é ligado a Iansã, tudo porque é incrível a semelhança. De tudo que ela carrega, e eu tenho tudo. Um dos odus de Iansã que eu não tenho até hoje, não sei se pode acontecer é que os filhos de Iansã são infiéis, eles são altamente infiéis. E um dos grandes vícios, que Iansã é a senhora dos vícios, e um dos grandes vícios é roubar, graças a deus nunca roubei e ainda não trai, não sei amanhã. Mas as outras características, todas, todos os defeitos eu carrego. Então eu não consigo me ver separadamente, tudo para mim tem alguma ligação com ela (ANA, 2014).

Para analisarmos os traços arquetípicos mais identificados pela entrevistada, destacamos as afirmações.

Sinto-me realizada enquanto mãe	Sim
Sinto que serei realizada com a maternidade- A senhora é mãe biológica?	Sim
Não penso em ser mãe	Não.
Sinto-me realizada cuidando das pessoas	Sim, com toda certeza

Sinto-me realizada me cuidando	Mais ou menos
Preciso estar bem comigo mesma para cuidar dos outros	Sim, isso sim
Sinto-me uma mulher vaidosa	Não
Sinto-me uma mulher sem tantas vaidades	Sim
Sinto-me uma mulher mais discreta	Nenhum pouco
Sinto-me realizada fazendo projetos e lutando pelos meus objetivos	Com certeza
Sinto-me uma mulher batalhadora e guerreira	Muito
Sinto-me sempre cheia de afazeres	Ah! Demais
Sou uma mulher calma	Nenhum pouco
Sou uma mulher dinâmica	Bastante
Sou uma mulher emotiva	Ah... de vez em quando
Sou uma mulher forte	Muito

Das afirmações utilizadas, Ana mãe de 2 filhos, 1 menina e 1 menino, grávida de uma menina durante a entrevista, ela voltava de uma consulta médica, estava diante de uma gravidez de risco. Assim como as outras filhas de Iansã, não se sente uma mulher calma “nenhum pouco”, ou discreta “nenhum pouco” possui o dinamismo e se sente muito batalhadora e guerreira, também se sente muito forte e realizada fazendo projetos e lutando pelos seus objetivos, das características das filhas de Iansã, ela se sente uma mulher sem tantas vaidades, e sobre cuidar de si mesma “mais ou menos”. Ana foi uma das únicas entrevistadas que destaca a importância da mulher, tal como a do homem dentro do terreiro.

Eu vejo que a importância dela é a mesma que o homem. O terreiro sem mulher não anda. Do mesmo jeito que o terreiro sem homem, não anda. Existem os cargos que são exclusivos para as mulheres. E os cargos exclusivos para os homens. Lá não tem essa historinha de um ser melhor que o outro, não. Não tem. Mas tem coisa que só mulher vai fazer, tem coisa que só homem vai fazer. Eu sou a Iyaegbé da casa, eu faço de tudo. Eu faço obrigações de homem e de mulher. Mas isso não me faz me sentir melhor ou

mais importante que os outros filhos, que um abiã. Muito pelo contrário, um terreiro sem abiã não anda. Então a importância para mim é a mesma que a do homem, igual. Tem a hierarquia entre entidades, por exemplo as Pombas giras são submissas aos homens, aos mestres, elas só fazem algo se os mestres permitirem. E no caso, o mestre ele é o pai na jurema, e mesmo assim ele é submisso ao preto-velho. Então essa hierarquia só em relação as entidades, ao ser humano não. Em relação aos orixás todos os filhos devem uma submissão ... não é essa palavra, é que eu não consegui essa palavra agora... mas a Oxalá e a Iemanjá, Que é o pai na religião, e a mãe, mas a igualdade, até nos orixás, são todos iguais, o poder é igual, cada um no seu âmbito lógico, cada um com sua especialidade. Então essa hierarquia, de poder fazer alguma só em relação a entidades, ao ser humano não (ANA, 2014).

Ana tem consciência do processo de mudança antes e depois da feitura no candomblé, ela consegue observar isto principalmente em suas emoções. De temperamento forte e expansivo, ela parece não medir palavras para defender aquilo que acredita. Isto está bem nítido, pois mesmo diante de um processo de adoecimento segundo a iyalorixá que lhe tirou os búzios isto significava a cobrança de seu orixá. Mesmo assim, como ela mesmo relata não havia “vontade”, até que Iansã apareceu para ela e a fez saber que aquele caminho realmente era para ela. Seus orixás estão sempre lhe guiando, por meio de visões. Ao tentarmos analisar os aspectos reforçadores do processo de individuação através da religião, foi possível observar que neste caso não houve a influência do mito em si, ou da história das mulheres na religião, mas o próprio arquétipo do seu orixá, a que se identificou. Ana também teve esta revelação do seu orixá desde pequena, apesar de ter sido de religião evangélica, seus avós que faziam parte da religião, ela teve a vivência de ouvir os mitos enquanto criança, mas se percebe que a sua realização dentro da religião se inicia através da identificação com os aspectos psicológicos do seu orixá, isto lhe inspirou em sua identidade, “com os defeitos e qualidades que ela carregada, eu sou apaixonada, amo. Acho que o mais pesou mesmo foram os fatores psicológicos, mais que o mito” (ANA, 2014). Como também o chamado do seu orixá que caberia ao que Jung (2008) o chamado para “o Deus em nós”, para uma atenção ao seu Si-mesmo. Ana também despertou um sentimento de se auto-avaliar em suas relações sociais, saindo do sentimento individualizante que ocorre no processo de maturação da identidade, existe uma atitude coletiva. Eliade (2007) já dizia que o mito como sustentador da realidade após processo de iniciação, e enquanto formador de uma realidade social. Neste caso, não trata-se somente do mito em si, mas dos arquétipos de sua Deusa, bem como o sentimento de presença do seu orixá enquanto “modelo exemplar” o que lhe é significativo e lhe dá equilíbrio psíquico.

3.5 Trajetória das filhas de Oxum

I. Trajetória de Clara

Dados de identificação

Idade: 30

Estado civil: Casada

Profissão: Estudante de assistência social, assessora técnica na secretaria municipal do orçamento participativo

Possui filhos: Sim

Orixá: Oxum

Qualidade: Apará

Função no terreiro: Iyakekerê

Idade de Iniciação: 25 anos

Tempo de Feitura: 5 anos

Clara vem de uma família mista de católicos e evangélicos, no entanto foi católica por muitos anos, foi batizada, fez primeira eucaristia, fez cruzadinha, crisma, coordenou grupo de jovens e adolescentes, abria e fechava a igreja. Participou de quase todos os sacramentos e rotinas da igreja católica, e foi neste ambiente que teve conhecimento sobre o candomblé. Logo, após entrou na carismática, que segue uma estrutura mais rígida do catolicismo.

Fui toda minha vida, muito seguidora do catolicismo friamente inclusive, passei muitos anos na igreja. Fiz eja, ecc não porque eu não era casada, mas eac, todos esses encontros. Vivi um pouco em uma comunidade de dividir aliança, e foi nesse espaço que eu conheci algumas pessoas que são diocesanos, e hoje não são mais, claro. Que liam sobre o candomblé e aí eu fui me interessando sobre essa leitura do candomblé e a partir disso fui conhecendo este outro espaço, esta outra religião né? Mas sempre fui da igreja católica até acho que os meus dezesseis, dezessete anos. Foi quando eu entrei na religião, comecei a participar e aí até a chegar a ser feita. Vai fazer cinco anos que eu sou iniciada no santo (CLARA, 2014).

O interessante é que mesmo tendo a vivência dentro da igreja, havia um grupo de amigos que segundo ela “eram seminaristas que faziam trabalhos no centro, trabalhavam, estudavam. Um desses meu amigo tinham um contato maior, inclusive eu ia para o seminário junto com essa minha amiga para a gente ficar conversando sobre o candomblé” (CLARA, 2014). Foi com esta amiga que Clara começou a frequentar o terreiro de candomblé, mas tinha suas restrições com a jurema. Aos 18 anos ficou sabendo que era filha de Iansã.

Na verdade você acaba que não tendo aquela característica de Iansã. Eu sou explosiva mas não como o povo de Iansã, de rabujo, que diz na cara, chega e fala alto. Não, eu sou muito de observar, de esperar meu momento, de falar e tal (CLARA, 2014).

Ela se identificou de imediato com Oxum aos 20 quando mudou de terreiro, a qualidade de Apará só lhe foi revelada após o processo de feitura, pois seu pai de santo optou por não lhe dizer antes, “é por isso que eu te digo tem a história da guerra. A pessoa tem que ser muito boa na história do jogo para te dizer realmente, e eu sempre dizia que eu era diferente, e realmente eu sou de Oxum” (CLARA, 2014). Aos 21 anos ela fez um bori para “dar de comida” ao seu orixá, e aí ficou frequentando a casa por 4 anos até ser feita. Ao ser questionada sobre alguma mudança observada após o bori, ela percebe uma centralização de forças:

Para gente é a história da centralização né? Então a partir do bori de todo o meu processo que eu vinha, antes de você entrar no candomblé você não guarda os dias do santo, você não tem essa história de vestir o branco na sexta-feira, de vivenciar tudo isso, na verdade. Você acaba que quando você entra, não só a fazer o bori, mas a participar, a tomar os banhos, a frequentar as rezas, aí tudo isso que você faz, vai lhe dando uma centralização. Na verdade eu me tornei uma pessoa mais centrada. Foi a partir da minha entrada no candomblé, não da minha iniciação, mas da minha entrada. E é claro que a partir do bori você centraliza muito mais. Mas acho que me centralizou mais com relação aos estudos. Eu tenho uma filha, que é evangélica e que não mora comigo e que mora com minha irmã que é evangélica também. Então foi muito difícil, e depois disso tudo eu comecei a me centralizar, e centrar forças para que elas me respeitassem e respeitassem a minha religião (CLARA, 2014).

A reeducação que existe após ser feito o bori, lhe deu uma introdução do que seria o seu estilo de vida dentro do candomblé. Ela percebe que esta mudança ocorre desde o momento em que começa a frequentar o terreiro, mas que se centraliza muito mais, inclusive para lidar com as intolerâncias religiosas dentro de sua família.

A inserção do indivíduo num grupo de candomblé é um fenômeno complexo, em que se realiza uma interpretação significativa dos valores sociais e que envolve, também, a adoção ou transformação de postura, de padrões estéticos, de pauta de consumo, que promove novos padrões de significados, apesar de não rejeitarem o modelo dominante (AMARAL, 2005, p.26).

A entrevistada se encontrou diante do sentimento de proteção por ter sido escolhida por um orixá, e isto a fortaleceu psiquicamente, bem como no próprio amadurecimento.

“Esse ser escolhido pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado de elégun, aquele que tem o privilégio de ser “montado”, por ele. Torna-se o veículo que permite o orixá voltar a terra para saudar e receber provas de respeito de seus descendentes que o evocaram” (VERGER, 2002, p.10).

Na verdade, você se sente mais protegida porque você acaba sendo escolhida né? Por um orixá. Então a partir do momento que você se apegue aquele orixá, você pede a ele muita força, muita energia para aquilo que está lhe rondando que seja negativo saia de perto de você. Então, eu acho que adquiriria mais força, mais maturidade. Dentro da roça você acaba fazendo tudo, e aí nesse fazer tudo, você aprende muita coisa também, então isso também lhe traz uma segurança maior (CLARA, 2014).

Para explorar mais o auto-conhecimento após o bori, é levantada a questão se Clara sentiu que se sentiu menos insegura, pois se sentia uma pessoa muito indecisa, mas após a entrada no candomblé “aprendi mais a tomar algumas decisões na verdade. Porque eu ajo muito com o coração, esqueço de agir com a razão. Mas depois da entrada do candomblé eu me senti sim mais” (CLARA, 2014).

Sobre identificar-se com seu orixá após a iniciação em aspectos da personalidade, e a aceitação delas ou o desviar-se para com o intuito de superá-las, Clara responde:

Na verdade você acaba que trazendo mesmo realmente essa história da característica. A história da vaidade, apesar de eu não ser muito muito vaidosa, mas eu sou vaidosa. E aí, eu acho que eu mudei um pouco, mas não tanto sabe? Eu acho que eu consigo enxergar. Meu marido consegue enxergar um pouco mais, mas eu consigo enxergar sim. Uma característica de Oxum, que eu sempre dizia, porque as pessoas diziam que eu era de Iansã, e eu dizia assim “gente, eu não sou de Iansã, eu sou uma pessoa muito diferente, eu não consigo ser de Iansã”, porque o povo de Iansã é explosivo, e eu sou muito assim eu guardo muito, e isso é uma característica de Oxum não falar na hora. Como a gente fala no candomblé, a história da água mansa, que quando ela vem acaba que matando, que água é isso né? Você não pode confiar nela. Então eu tenho muito isso, se você me machucar, se você disser alguma coisa comigo, eu não vou dar resposta de imediato, vou guardar para mim, e aí depois eu lhe vou dar resposta talvez daquilo que você tenha me dito há dois anos atrás. Eu não tinha prestado atenção nisso. Foi depois que eu entrei no candomblé, que você começa a fazer algumas leituras de alguns livros que falam das características que tem em você, o povo de Oxum é muito emotivo, é muito chorão, mas também quando ele vai, vai embora. Mas eu tenho a explosão de Iansã também porque eu sou de Oxum Apará, então eu tenho muito alguma coisa de Iansã (CLARA, 2014).

Clara ficou sabendo das histórias do seu orixá fazendo leituras, mas iniciou lendo as características de seu orixá, e ainda atualmente mantém estas leituras, trata mais do “modelo exemplar” (Cf. ELIADE, 1992a).

Eu li muito na verdade, antes de começar a frequentar o candomblé eu li muito. Fazia muitas leituras, então começava a ler um pouco da características, até hoje eu faço muitas leituras. Lá no terreiro a gente acaba que tendo um momento só para conversar as histórias, aí ele vai contando uma coisa e outra, a gente brinca: “o povo de Oxum é assim, o povo de Oxum é assado”, mas também me ajuda muito a história das leituras (CLARA, 2014).

Ao questionada se houve alguma após conhecer a história do seu orixá, ela diz que esta paixão sempre se manteve desde que soube de seu orixá, mas não foi só a história isoladamente, veio à personalidade, as vestes das pessoas que incorporavam seu orixá, e assim ela aceita que aquela realmente seria a sua escolha pela religião. “Eu sempre fui apaixonada por Oxum, eu digo que Oxum é a Deusa da minha vida. Eu não consigo ver Oxum na minha vida sem ser o ápice, ela é a deusa da minha vida, eu sou enlouquecida por ela, apaixonada” (CLARA, 2014). Segundo Eliade (1992b) “a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural.” Ou seja, o fenômeno do Sagrado dentro da religião do candomblé, seria o seu orixá que situa uma situação de completude, de totalidade.

Porque na verdade, eu tive muito choque, porque quando eu sai da igreja e comecei a frequentar o candomblé, você acaba tendo muito choque, porque você vem de uma prática cristã e tal, e você vai para aquele outro espaço. E você vê um monte de coisinhas miúdas que são simbólicas, e que você diz assim “e eu vou acreditar naquilo ali?”. Então eu tinha muito questionamento comigo mesma. E aí depois que você passa a conhecer a história do seu orixá, conhecer o orixá, a ver as pessoas que como eu incorporam vestidas do seu orixá, aí você diz assim “pronto, é isso aqui (CLARA, 2014).

Este encontrar-se na religião, é um processo natural na busca pela individualização, ocasionando um conflito entre a sociedade e as crenças anteriores, com a nova cosmogonia que se insere diante de sua realidade. Ou seja, há uma situação de choque para depois haver uma reestruturação psíquica, segundo Eliade (2007) o mito cosmogônico, é recitado como uma situação de morte, e constitui-se uma situação nova, que deve assumir circunspecção, se quiser torna-la enquanto criadora. Assim, neste processo ocorre a perda do equilíbrio psíquico.

Ao ser questionada se sentiu as características de dois orixás ao mesmo tempo, ela confirma a presença de Iansã, o que ocorre nas filhas de Oxum-Apará.

Sim. Eu acho que as vezes essa história da pressa, do avexame. As vezes de você, quando eu já conheço o espaço, que estou bem ambientada naquele lugar, eu falo alto, eu brinco. Que isto é uma característica dos filhos de

Iansã, que diz que chegou. Mas só quando estou bem ambientada dentro do espaço, até então eu não consigo fazer esse tipo de brincadeira de chegar e dizer “oii eu cheguei, não sei e tal”, toda alvoraçada (CLARA, 2014).

Mas ao pensar em si mesma em termos de personalidade ela não se vê totalmente regida sobre os aspectos de Oxum a todo o tempo.

Em algumas ocasiões sim, em outras não. Porque as vezes eu acho que tenho a característica de Iansã. Na verdade, meu segundo santo é Ogum, então eu também tenho muita característica de Ogum. Tem um tempo que eu pareço um homem mesmo, de verdade, o rosto muda (CLARA, 2014).

Esta proximidade a Ogum também se revela nas características que menos possui “a vaidade, acho que por conta de Ogum”, e a que mais possui é “a história da emoção mesmo, de ser emotiva demais, acho que possuo mais essa característica de Oxum”. Clara percebe que a iniciação lhe permitiu em uma mudança em todos os quesitos destacados na questão: emocional, social e profissional, ela se sentiu mais equilibrada e segura.

Emocional, apesar de ser muito emotiva, mas eu dei mais uma tranquilizada nessa história do emocional. Profissional também, acho que a história do equilíbrio. A partir que você é feito, e com relação ao espiritual também você acaba que... eu acho que... meu marido sempre diz que a gente muda quando a gente é feita. E eu nunca acreditava nisto, “Clara a gente muda quando a gente é feita” “eu não vou mudar, porque eu continuo sendo eu mesma” “Para que eu vou mudar, gente? Não tem para quê”. Mas quando a gente é feita a gente realmente muda, mas não é aquela mudança de achar “eu sou feita, vou sentar no banquinho e eu sou melhor que você.” Não, mas é uma mudança interna sua mesma. É a história de você se sentir mais seguro. Na verdade hoje tem um orixá ali, tem a representação do seu orixá realmente na sua vida. Acho que a mudança para mim foi essa: tanto no campo espiritual, como no campo profissional e até no meu campo emocional também (CLARA, 2014).

Para analisarmos os traços arquetípicos mais identificados pela entrevistada, destacamos as afirmações.

Sinto-me realizada enquanto mãe	Sim
Sinto que serei realizada com a maternidade- A senhora é mãe biológica?	Enquanto mãe materna? Sim. Sou mãe de duas meninas. Sim, isso me realiza.
Não penso em ser mãe	Bom, eu já sou mãe. Não tem como.
Sinto-me realizada cuidando das pessoas	Das que eu gosto, sim.
Sinto-me realizada me cuidando	Sim!

Preciso estar bem comigo mesma para cuidar dos outros	Preciso. Eu sou muito, se eu estou chateada, eu estou chateada... se eu gosto, eu gosto. Isso é uma característica de Oxum.
Sinto-me uma mulher vaidosa	Não
Sinto-me uma mulher sem tantas vaidades	Sim
Sinto-me uma mulher mais discreta	Sim. Apesar de algumas pessoas dizerem que não
Sinto-me realizada fazendo projetos e lutando pelos meus objetivos	Sim
Sinto-me uma mulher batalhadora e guerreira	Sim
Sinto-me sempre cheia de afazeres	Sim, também. Gostaria que menos
Sou uma mulher calma	Às vezes
Sou uma mulher dinâmica	Às vezes também
Sou uma mulher emotiva	Sou, demais até. Tenho até raiva de mim mesma
Sou uma mulher forte	Sou, mais ou menos. Tem hora que me acho muito forte, tem hora que me acho “não sou forte, não vou conseguir”, depende muito do dia.

Clara possui a dualidade das características de Iansã e Oxum bem nítidas em suas afirmações. Ela diz não possuir a vaidade, mesmo que o marido a perceba deste modo, como já foi explicitado anteriormente. Se sente realizada na luta e se identifica com a mulher guerreira. Sobre se sentir cheia de afazeres, ela tem o movimento de Iansã, mas gostaria que fosse menos, a água mansa de Oxum. Para as outras afirmações ela destaca uma indecisão, sobre ser calma “Às vezes”, sobre ser dinâmica “Às vezes também”, sobre ser uma mulher emotiva, ela tem os dois aspectos sensibilidade de Oxum e Temperamento colérico de Iansã “Sou, demais até. Tenho até raiva de mim mesma”. Sobre ser forte, também se deixa apresentar a dualidade “Sou, mais ou menos. Tem hora que me acho muito forte, tem hora que me acho “não sou forte, não vou conseguir”, depende muito do dia”. Das qualidades de Oxum, a questão sobre a identificação é levantada “Você se considera uma mulher mais: amante, mãe ou guerreira?": “Acho que menos mãe. Sim, mais amante, e um pouco guerreira” (CLARA, 2014).

Para Clara a importância da mulher de candomblé abrange, homens e mulheres. Mas ela associa a figura das iyabás no espaço de terreiro, assim como o cuidado feminino que ela coloca como um papel da mulher.

Mas que existe também esse lado da mulher que tá ali que cuida, que arruma, que ajeita, enfim. E da mulher que também é emancipada que também está neste espaço mostrando e garantindo, naquele espaço que é bem difícil. Não tem como você não associar o espaço da mulher no terreiro com a história da emancipação da mulher, com o direito dela falar, de receber o cargo, de dar uma postura a essa mulher. Então, eu acho que é isso, a garantia da mulher. E aí a figura da Iabá naquele espaço do terreiro que às vezes se torna tão machista (CLARA, 2015).

Neste caso, houve uma dualidade entre a mulher em sua importância enquanto: divindade, e a história. Clara vem de uma vivência católica, no entanto ela não se identificava com a religião, foi a partir de leituras com a religião do candomblé que ela se viu em uma busca. Para esta entrevistada, a paixão por seu orixá ocorre de uma maneira tão íntima, que ela a considera nenhum aspecto isoladamente, há um conjunto de elementos da própria do candomblé, que a fez se encontrar dentro da religião. “E aí depois que você passa a conhecer a história do seu orixá, conhecer o orixá, a ver as pessoas que como eu incorporam vestidas do seu orixá, aí você diz assim “pronto, é isso aqui” (CLARA, 2014).

II. Trajetória de Bernadete

Dados de identificação

Idade: 56

Estado civil: Viúva

Profissão: Pensionista do ministério da saúde e iyalorixá

Possui filhos: Sim

Orixá: Oxum

Qualidade: Apará

Função no terreiro: Iyalorixá

Idade de Iniciação: 22 anos em

Tempo de Feitura: 33 anos

Tempo de Sacerdócio: 26 anos

A iyalorixá Bernadete, diz ter renascido no santo, e explica o nome³³ que a acompanha significa: “a água bela que está chegando”. Ela nasceu em uma família “pseudo-católico”, pois apesar de possuírem os sacramentos da igreja, eles conciliavam a rotina da igreja, com atividades como mesa branca em sua casa.

Porque era assim a gente era católico para dar satisfação a sociedade, então a minha avó não ia para missa, nem a minha mãe. Mas todos os filhos, netos e sobrinhos eram obrigados a fazer o catecismo, só que era assim a gente ia para a missa no domingo de manhã e no domingo de noite tinha mesa branca lá no fundo do quarto. A mesa era forrada de branca lá no fundo do quintal no quarto, mas vinha todas as cores de entidades, vinha orixá, vinha caboclo, preto velho, mestre, vinha tudo, vinha os antepassados, minha bisavó, uma miscelândia. Então eu tive a honra de ter nascido já dentro dessa mistura, e aí vinha o sincretismo com os santos, eu vim de uma família muito religiosa. Não fui criada em colégio de freira, mas duas primas foram, porque naquele tempo era chique botar os filhos em colégio de freira, então quem podia já botava, já saía pronta para casar. Por causa de ir para missa naquele tempo tinha Frei Damião, quando ele chegava na cidade era um Deus nos acuda, me agarrava nas pernas de Frei Damião, eu queria ser freira, quando eu via freira eu enlouquecia, mas eu era menina eu não sabia discernir (BERNADETE, 2014).

Bernadete quis ser freira, com 8 anos recebeu Oxum e sua primeira entidade “princesa da pedra fina”, trata-se de uma encantada do Maranhão, nesta idade também soube que Oxum era seu orixá de cabeça, segundo ela Pai Manoel Rodrigues jogou, e saiu Oxum Iansã e Ogum e assim permaneceu. A iyalorixá quando menina também recebeu uma Cabocla, Zé Pilintra, por isto ela descreve que tratava-se de uma “miscilândia”, e ela não queria então com 15 anos Oxum aparece para ela, pedindo para ser feita. No entanto, ela não sentia ainda esta vontade, frequentou a umbanda, e quando parava de frequentar adoecia.

Eu tinha uma dor de cabeça que não parava, ela era perene. Mas tinha dia, por exemplo na sexta-feira do sábado e domingo ela piorava. Na nossa casa tinha problema de água, e por causa dia meu padrasto fez uma grande cisterna para coletar água da chuva. E quando faltava água lá em pai Manoel, ele pedia para ir buscar água lá em casa, aí mãe dava água entendeu? Só que um dia eu tomei um banho, e desse banho quase que eu enlouqueço com dor de cabeça. E aí, Dona Santana a mãe dele que tava lá em casa pegando água disse assim “ Não deixe essa menina tomar banho na sexta-feira não” “ não deixe ele lavar a cabeça”, foi uma dor de cabeça tão grande que aí quando Dona Santana viu meu estado foi chamar ele, aí ele baixou uma entidade e a entidade disse que eu tinha que me iniciar, e foi aí que eu comecei a dar bori, entendeu? Porque não podia iniciar criança, aí todo ano bori, para amenizar dor de cabeça. É tanto que hoje em dia não tenho mais dor de cabeça (BERNADETE, 2014).

³³ Não é citado para preservar a identidade das entrevistadas

No entanto sua iniciação demorou em acontecer, casou e se separou do marido, se tornou empregada doméstica e só assim se iniciou na umbanda, raspou Jurema, e só depois se iniciou no Jeje na década de 80, mais tarde foi iniciada em Keto no ano de 1999 por Mãe Stella de Oxóssi.

Foi aí com oito anos de idade eu recebi a primeira entidade na mesa da minha avó, foi chamada “princesa da pedra fina”, que inclusive depois de adulta agora eu descobri há uns dez que ela é uma encantada do maranhão. Então, quando eu me casei ela não veio mais, então eu descobri que ela é virgem, tem toda aquela mitologia sabe? Então ela só volta a vir quando é viúva, ou para a vida sexual, ou não menstrua mais. Mas aí comecei com essa manifestação, depois veio a cabocla que também não baixa mais, aí veio a cabocla Jacira, aí com dez anos já veio Zé Pilintra. Aí era essa miscelândia, e eu não queria, aí começou a minha jornada, aí quando eu fiz quinze anos aparece Oxum e quer ser feita. Só que com quinze anos você quer brincar, você quer se divertir, você está descobrindo o mundo, então eu não queria. Eu ia para os terreiros, fui a vários aqui, em Campina Grande inclusive, ocorreu um fato na nossa família que Pai Manoel Rodrigues que até hoje ta vivo graças a Oxum, é de Oxum, foi quem socorreu porque era um caso de saúde de um irmão meu e o orixá sempre se apresentando. Mas quando falava assim “Xangô”, a minha mãe dizia “misericórdia não quero não porque bebem sangue” tinha toda aquela coisa que até hoje tem e hoje ta pior porque depois dessas igrejas neopentecostais demonizaram mesmo a nossa religião. Então, quando eu chego aos quinze anos eu me casei. E aí eu vivi com ele dos quinze aos vinte e cinco. Mas aí na época a mãe dele me levava uma umbandista e aí aparece a preta velha Vovó Catarina veio, mas meu marido era assim, eu ia ficava boa, quando parava de ir eu adoecia. Depois que eu deixei dele, fui ser empregada doméstica, dei a volta por cima, eu me iniciei. Conheci um cidadão que era separado judicialmente, fui viver com ele, criei minha filha e ele me ajudou a me iniciar. Já tinha me iniciada na umbanda com Dona Maria dos Peixes que já morreu, e depois me iniciei com Dona Valdete no jeje em Pernambuco. Então começou a minha trajetória, eu considero a feitura em março em 80... Então quando ele ajeitou meu irmão ficou bom ele disse “olhe sua filha mais velha é médium”, mas naquele tempo a repressão era grande, e também criança não podia estar. Imagine uma religiosidade onde criança não podia estar. Então como a polícia não deixava criança participar, mãe deveria participar no meu lugar até completar a idade, então mãe ia e eu ficava assistindo, mas como eu ficava assistindo o orixá me pegava. E aí subiam e falavam com Oxum que aguardasse, e aí eu virei ebomi de bori, todo ano dava bori até completar o tempo. Só que quando completou o tempo eu não raspei com ele, porque aí o mundo dá volta, mas o meu caboclo, a minha Jurema quem fez foi ele entendeu? Mas aí eu me iniciei com Dona Maria dos Peixes, que ele também dava orientação, e cuidava de Dona Maria dos Peixes. Foi quando eu fui morar em Pernambuco, passei mal, e meu marido me levou para casa de Mãe Deta, e foi lá que eu fui iniciada para orixá, raspada, não era nação mas também era o que tinha na mão. Quando ela faleceu, eu saí do Jeje e entro para o Keto através de mãe Stella de Oxóssi (BERNADETE, 2014).

Questionada se a iniciação lhe trouxe explicações para a sua vida ela diz “Com certeza. As explicações começam a chegar mais a conta gotas”. Mas segundo ela, é um

processo demorado de aprendizado contínuo, os segredos da religião que muitas vezes o iniciado ainda não está pronto para receber determinado conhecimento. Este processo de amadurecimento dentro da religião, ela chama de lapidação.

Tudo isso vem devagar. Não vem rápido não. Porque é muita coisa para você se assimilar. Isso é com dia-a-dia, é um aprendizado isso vem aos poucos. Você não pode ter um conhecimento de uma vez só, porque não tem condições de se assimilar. É tanto que eu me lembro bem de uma frase da minha finada mãe de santo, eu perguntava muito, ela dizia “cuidado para não se engasgar” porque minha filha conhecimento vem aos poucos, é com o tempo, por exemplo, coisa que você não pode saber agora, porque não é segredo, é porque você não tem amadurecimento para saber, porque você não adianta você ter conhecimento e não saber o que fazer com ele.” Então, a partir daí eu comecei a parar de perguntar. Ela dizia assim “Bernadete, você pare para observar mais, e perguntar menos que você vai entender melhor” então quando eu comecei a fazer isso... tinha hora que me dava uma agonia para perguntar porque eu não entendia, mas eu me controlava, e hoje eu entendo que o conhecimento ele vem com o tempo, com o amadurecimento, exatamente como ela dizia. Tem conhecimento hoje que eu tenho hoje, que eu não tinha naquele tempo, se eu tivesse eu não sabia o que fazer com ele, era perdido, ou então ia usar errado. Tenho conhecimento da vida e da morte, de plantas que matam e que curam, que se eu tivesse naquele tempo, como eu não tinha essa lapidação, eu não tinha a compreensão de bem e de mal. Era como entregar o bisturi na mão errada. Eu digo sempre nós somos um diamante, mas antes somos um carvão, tem gente que vai morrer carvão de diamante, tem gente que vai sair vai ter lapidação ou não, tem gente que vai ser lapidado até noventa e nove por cento, porque não existe pedra de diamante cem por cento. Então na minha caminhada eu era uma pedra bruta, eu ainda estou sendo lapidada, eu sofri muito, eu digo “olhe para ser lapidada deve doer muito” Porque imagine o lapidador, que são os percalços da vida, está ali passando A lapidação dói (BERNADETE, 2014).

Este processo de lapidação descrito pela ialorixá Bernadete seria uma representação simbólica para o processo de transformação que ocorre na condição psíquica, o crescimento que ocorre no processo de individuação, que seria um para Jung (1990) um simbolismo alquímico, um processo que ajuda a compreender as camadas mais profundas da psique.

Apesar da multiplicidade infinita das formas individuais da experiência, elas variam em torno de certos tipos centrais, que ocorrem universalmente, conforme o simbolismo alquímico também mostra. São as imagens primordiais, de onde as religiões recebem, cada qual, sua verdade absoluta (JUNG, 1990, p. 503).

Sobre a questão de perceber a mudança nos aspectos sociais, emocionais e profissionais, ela ressalta novamente que foi algo gradativo, através do processo de lapidação que a levou ao encontro consigo mesma, através do arquétipo do seu orixá.

A mudança como eu já disse no começo ela foi gradativa, em todos os sentidos foi gradativa. Não foi você fazer a obrigação hoje e amanhã amanhecer o mundo cor de rosa. Pelo contrário, foram provas atrás de provas, que foi o processo de “lapidação”, mas o mais importante foi o encontro de mim comigo mesma, que foi quando eu descobri realmente a que orixá, porque o meu temperamento não condizia com o temperamento de Oxum, foi a partir de mãe Cantulina isso em 99. Imagina quanto tempo eu não vivi a procura de mim mesma, é como se eu tivesse me acomodada, sabe como é você andar pelo mundo e chegar em casa “ ai estou em casa”, então é como se você se sentisse completa, quando você se sente completa as coisas acontecem. Entendeu como é? Quando você sentir que se encontra com o arquétipo do seu orixá. É o encontro parece que você está encontrando a si mesma, é até indescritível. Em todos os aspectos, aí eu vim saber quem eu era, e até amadureci, eu sou outra pessoa (BERNADETE, 2014).

Segundo Jung (1983) o inconsciente é de matriz espiritual, portanto cabe aqui destacar que “seja qual for a estrutura do inconsciente, uma coisa é inteiramente certa: ele contém um numero determinado de motivos ou formas de caráter arcaico que, no fundo, se identificam com as idéias fundamentais da mitologia e formas análogas de pensamento” (JUNG, 1983, p.496). Sobre a identificação com o seu orixá, Bernadete não se identificava ela dizia “*eu não sou desse orixá, mas fui feita para ela*”. Foi através de Mãe Cantu que ela descobriu que era de Apará, se identificava mais com a característica de guerreira.

Então eu batia palma lá na casa de mãe Cantu e ela dizia “é de candombré” ai eu dizia “é” ai quando é podia entrar, ela já com cem anos muito lúcida, ela começava a falar sobre Apará. Foi com mãe Cantu que eu descobri quem eu era, foi que eu descobri a minha identificação com Apará, isso no Afonjá em Salvador. E toda vez que eu estive lá, ela falava do meu orixá. Eu aprendi quem era Oxum Apará através de mãe Cantu. Então a partir daí eu comecei a me identificar com Apará, realmente eu tenho o perfil de Apará, que Apará é mais guerreira do que Iansã. (BERNADETE, 2014).

A iyalorixá não se identificava com o orixá de Oxum, a partir do momento que conheceu Apará “*Porque até então eu não achava que era de Oxum, e realidade não sou, sou de Apará, mas aqui no Brasil colocaram Oxum Apará porque ela se tornou guerreira junto com Ogum*”. Sobre pensar em si mesmo em termo de personalidade por ter nascido com o seu orixá a iyalorixá tem uma compreensão sobre os arquétipos considerados enquanto negativos, mas no entanto ela não se visualiza nas características conhecidas pelo arquétipo dos filhos de Oxum, o que se visualiza enquanto uma marca da qualidade do seu orixá. Neste sentido ela se vê independente no sentido de se moldar em atender as expectativas alheias em como deveria se comportar para atender estas exigências que existem.

Em alguns momentos, porque? Eu entendo que o lado “negativo” dos arquétipos é para gente trabalhar ele, então a gente tem que trabalhar aquele lado que as pessoas dizem que são as pessoas de Oxum, a minha obrigação é fazer o contrário sabe? Mas por exemplo eu falo alto, eu gesticulo, eu dou gargalhada. Mulher de oxum não faz assim, mulher de Oxum é comedida, se preocupa com o que o povo vai falar, eu não estou nem aí para o que o povo vai falar, eu quero é ser feliz, eu digo “eu não vim aqui para agradar, eu vim aqui para ser feliz.” E eu tenho que ser feliz a partir de mim, agora você não é obrigada a aceitar minhas idéias, ninguém é obrigada a nada. Antigamente eu vivia “Ha meu Deus o que povo vai pensar”, hoje eu estou nem aí para o que o povo vai falar (BERNADETE, 2014).

Baseada em sua última resposta a pesquisadora questiona, “será que não é porque você não tinha o referencial de Apará? Porque quando você tem o referencial fica mais fácil de se conduzir”.

Com certeza. Realmente sou doce, mas posso me tornar azedíssima, muda com muita rapidez. As pessoas de Apará são muito voluntoriosas, sabe? A gente só quer que a coisa seja do nosso jeito, a gente quer impor as coisas e isso eu tenho trabalhado muito, de não fazer imposição. Mesmo depois de feita elas não se apaziguam não, já viu porque a gente recebe em um dia água, no outro dia fogo. Já viu esses dois elementos? Só quem desce em mim é Oxum, Iansã não desce mais... são quatro caminhos para Apará, e cada caminho dá uma qualidade, mas aí já é coisa de fundamento e eu não posso dar, porque é coisa particular. A única Iansã que pode ser assentada para Oxum Apará é Onira, porque foi Onira que ensinou Oxum Apará a guerrear (BERNADETE, 2014).

Segundo Lima (2012) Oxum Apará é a Oxum guerreira, tem estreita ligação com a qualidade de Iansã chamada Oiá Onira. Assenta-se sempre esta Iansã para quem é de Apará. A Iyalorixá se identifica com Apará em todos os aspectos “sou mel e pimenta. Hoje eu estou identificada com ela em todos os níveis”, no entanto a característica que mais acredita possuir é a guerra.

Eu possuo característica da guerra mesmo, eu não tenho medo de nada. Eu não tenho medo de enfrentar nada. Mas uma coisa que eu tenho medo é de perder a cabeça, aí isso eu tenho lutado todos os dias, ninguém me segura, aí quando volto a mim já tenho dito o que não deveria, então hoje estou tentando me lapidar, tentando falar menos, brigar menos, deixar passar muita coisa, porque se eu for levar a fogo e ferro quem vai perder sou eu, então hoje eu deixo passar muita coisa, até com filho de santo. Só tem uma coisa que eu não deixo passar, eu digo “essa casa eu não faço questão de quantidade, é qualidade” qualidade para mim não é ter dinheiro, é ter caráter. Porque é o nome da religião, então as pessoas tem que saber se comportar lá fora e principalmente aqui dentro. A empregada doméstica aqui dentro ela tem valor, o lavador de carro não tem valor para sociedade, mas aqui ele tem valor para o orixá. O orixá não faz distinção de cor, de raça, de sexo, de nada, o orixá não está nem aí, ele quer o ser humano, ele quer o amor daquela pessoa. Ele não dá distinção, “ha porque fulano tem mais dinheiro, então o orixá dele é melhor”, não tem nada haver” (BERNADETE, 2014).

Ela associa a guerra ao seu temperamento de brigar, no entanto ela se vê dentro do processo de lapidação o que a faz brigar menos. Ela transformou o entendimento de que a guerra de Apará poderia ser canalizada para alguma causa social.

Era essa história de brigar por todo no mundo. Brigar sem necessidade. Porque Apará é guerreira, mas ela não faz guerra sem necessidade, ela não faz guerra sem motivo. Ela faz guerra, para que a guerra se torne paz. Ela faz uma guerra de transformação. E eu fazia uma guerra, se você olhasse muito para mim eu já estava brigando. Então era o lado que eu não entendia, e era mais forte do que eu. Hoje eu tento matar, e todos os dias eu mato aquela guerreira sem causa. Porque eu entendo hoje que Apará só faz as coisas para que as coisas melhorem, então é uma guerreira com causa, e a causa social. E a ânsia de Apará é a justiça, então eu tenho um problema sério com injustiça. Deve ser o arquétipo, porque Oxum Apará herdou do pai e da mãe, ela herdou a justiça de Xangô, o senso de justiça, e a guerra de Obá, que Obá é uma grande guerreira. Ai a gente também nasce com esse arquétipo (BERNADETE, 2014).

Neste caso, a psicologia arquetípica de Hillman (1995) permite o entendimento que uma vez acessados os arquétipos, eles também se manifestam nos planos físicos, social, linguístico, estético e espiritual. A esta consideração somente acrescento os aspectos emocionais, como atentos as próprias mulheres que se observam, no entanto não se fecham apenas nos arquétipos identificados por elas.

Para analisarmos os traços arquetípicos mais identificados pela entrevistada, destacamos as afirmações.

Sinto-me realizada enquanto mãe	Eu me sinto. Até por eu só tive uma filha, de barriga
Sinto que serei realizada com a maternidade- A senhora é mãe biológica?	Sim
Não penso em ser mãe	Com certeza, adoro
Sinto-me realizada cuidando das pessoas	Sim, com toda certeza
Sinto-me realizada me cuidando	Com certeza, me cuido mesmo.
Preciso estar bem comigo mesma para cuidar dos outros	É verdade. Eu não saio sem brinco, eu não saio sem batom, e eu não saio sem perfume.
Sinto-me uma mulher vaidosa	Não
Sinto-me uma mulher sem tantas vaidades	Não. Até porque eu sou de Apará

Sinto-me uma mulher mais discreta	Não. Até porque eu sou de Apará
Sinto-me realizada fazendo projetos e lutando pelos meus objetivos	Com certeza, não somente os meus objetivos, os objetivos da comunidade. Melhorar a situação dos afro-religiosos. Eu já fui reconhecida pela comunidade de João Pessoa como a primeira mulher a trazer políticas públicas para dentro do terreiro.
Sinto-me uma mulher batalhadora e guerreira	Totalmente
Sinto-me sempre cheia de afazeres	Sim, se eu ficar sem fazer nada, eu adoço.
Sou uma mulher calma	Eu sou calma, mas dentro de mim eu sou um furacão. As vezes eu estou muito calma, é a pior hora
Sou uma mulher dinâmica	Sim
Sou uma mulher emotiva	Muito emotiva, muito
Sou uma mulher forte	Me sinto, pela minha história de vida, se eu não fosse forte minha filha, eu na tinha saído, eu tava lá ainda.

A iyalorixá Bernadete tem a identificação plena com as características de Apará, a dualidade da mansidão e a tempestuosidade: a emotividade e a força não se identificam com a vaidade, e possui a identificação com a mulher batalhadora e guerreira em sua totalidade, lutando “não somente pelos meus objetivos, mas os objetivos da comunidade”, possui também o dinamismo, a identificação com o movimento “se eu ficar sem nada, eu adoço.”

Bernadete tem por importância a mulher no candomblé desde a mulher que veio da África que vieram dentro dos navios negreiros, as mulheres como ela mesma que está dentro dos movimentos sociais, a iyalorixá encontra-se no conselho de segurança alimentar, no conselho de saúde do município da Paraíba. Por que foi através destes movimentos sociais, que elas conseguiram ser respeitadas, “e para isso a gente tem que se organizar todas as lideranças homens, mulheres para lutar pelos nossos direitos” (BERNADETE, 2014).

III. Trajetória de Mara

Dados de identificação

Idade: 72

Estado civil: Casada

Profissão: Psicóloga

Possui filhos: Sim

Orixá: Oxum

Qualidade: Apará

Função no terreiro: Ekédi

Idade de Iniciação: 66 anos

Tempo de Feitura: 6 anos

Mara é psicóloga e ekédi de Oxaguiã foi iniciada no candomblé na cidade de João Pessoa, mas atualmente é ekédi de Oxaguiã na cidade de São Luís-Ma. Sua trajetória religiosa também se inicia a partir de uma família católica, foi batizada e consagrada na religião.

Olhe eu não praticava nenhuma religião, eu era católica, quer dizer a família né. Eu fui batizada, consagrada tudo na religião católica. E fui também casada na religião. Mas porque a família era católica. Mas porque a família era católica. Eu não vejo católico sendo um bom praticante, acho que é o pior praticante. Mas como todo católico não é muito bem praticante (MARA, 2014).

Ela é paraibana, mas passou trinta anos morando em Pernambuco, foi lá que começou a frequentar o terreiro de pai Edu, era vizinho e ela assistia os rituais que lá eram realizados.

Lá tem muito terreiro, e o pessoal aceita muito essa religião. Então, eu estava em uma faculdade que era vizinho ao terreiro de pai Edu, era praticamente vizinho e eu assistia muito ritual lá em pai Edu, inclusive o casamento de Clara Nunes, eu gostava muito, e lá todo mundo gosta. Eu passeava de carreatas para levar as cestas de Iemanjá para a praia, era uma procissão muito bonita. Lá o pessoal valoriza muito candomblé, não existe muita dificuldade. Lá os católicos frequentam muito candomblé. Então eu me criei nessa situação, gostava muito (MARA, 2014).

Formou-se em psicologia e veio para João Pessoa para trabalhar, se separando de seu marido no meio deste processo. Ela se casou novamente, e um dia foi convidada por um amigo para ir a uma festa em um terreiro em João Pessoa. Em seu discurso percebe-se que ela justifica o motivo de ter entrado na religião, ela dá uma explicação do que seja o sagrado não está em uma forma humana, mas o sentimento de que esta a energia seria mais próxima dos homens, a própria natureza. Eliade (1992b) explica este sentimento de reintegração com o sagrado, que diferencia-se do comportamento humano, no entanto ela se encontra nesta atmosfera presente nos orixás. “Epicuro (341-270) empreendeu uma crítica radical da religião: segundo ele, o “consenso universal” prova que os deuses existem, mas Epicuro *considera-os* seres superiores e longínquos, sem nenhuma relação com os homens” (ELIADE, 1992b, p.6).

Tinha esquecido, eu não praticava nada, eu me considerava praticando um ateísmo meio informal. Ai eu fui para essa festa e até hoje, foi uma festa de Ibeji hoje está fazendo quinze anos, desde setembro em mil novecentos e noventa e nove, estou há quinze anos na religião e eu amei. Porque ele me justificou assim, me deu respostas, porque eu nunca fiquei em uma outra religião para saber se tem outra vida, não acredito nisso, não dá, pela minha lógica eu não aceito. Então a religião do candomblé, ela tem uma explicação, você se organiza fisiologicamente, psiquicamente em torno de energias da vida da própria natureza do fogo, do ar, das plantas, então os orixás são essas energias, não é uma pessoa com forma humana que tá do outro lado e você pedindo a ele as coisas, até as pessoas fazem, mas isso é ignorância né? Então isso me fez acreditar muito na religião, e deu muito certo para mim porque quando eu fazia os rituais necessários, eu me sinto quando eu faço ainda hoje em dia eu me sinto muito bem, ou seja organiza a minha energia, em função da minha energia que está fora também. Então como eu pego essas energias e coloco para mim, eu reforço para mim, e isso me deu uma satisfação incrível. E também sobre a questão da morte, eu não vou renascer numa outra pessoa, eu vou renascer no meu DNA mesmo, a minha família vai continuar através de mim. Por exemplo, quando eu digo que meu avô voltou, ou meu pai voltou, por exemplo quando minha mãe morreu, faz dois anos atrás, nasceu na missa de sétimo dia, nasceu uma tataraneta dela, então eu acredito o seguinte que ali foi o início de uma nova vida dela da minha mãe deixando a prole dela, a minha mãe se faz presente, aquele ancestral se faz presente naquela menina. Mas não é minha mãe que reencarnou como o espiritismo acha, então isso também me dá muito conforto. O marco foi essa festa, a partir daí conversei com pai de santo, e já fiquei lá. No ano de dois mil e quatro eu fiz minha primeira iniciação, fazem dez anos (MARA, 2014).

Sua trajetória dentro da religião encontrou significados físicos, psíquicos o que a fez querer se envolver na religião com profundidade. Foi em uma festa de Exu, que descobriu que era o momento de fazer obrigação.

Ai em uma festa de Exu, eu fui cortar os galos para o meu Exu. E aí segundo a mãe de santo, a forma como ele recebeu o alimento ele tava pedindo obrigação, é tanto que eu tenho muita paixão por Exu, porque eu acho que ele que me conduz para tudo, ele é Ogum. Ogum na realidade é uma extensão de Exu mais aprimorada. Exu é mais desordeiro, ele é mais sem lógica Ogum já é uma lógica. Exu é a encruzilhada, e Ogum é o caminho. Então os dois me acompanham muito (MARA, 2014).

Mara lia muito sobre a religião do candomblé, e assim foi traçando seu caminho dentro da religião, “me atendia mais”. Ela foi convidada para ajudar em uma iniciação, e assim 4 anos depois fez a sua iniciação dentro deste terreiro.

No candomblé, eu fui lendo muito, e eu própria fui me direcionando, achando que o candomblé me atendia mais. A umbanda com o sincretismo religioso, eu não gosto muito do sincretismo, aceito, acho bonito até mas

Santa Bárbara não é Iansã, Xangô não é São Bartolomeu sei lá. Então eu lendo muito, me especializando muito sobre o candomblé eu fui me apaixonando mais pelo candomblé. É tanto que meu marido continua na umbanda, que ele fez obrigação também junto comigo, e a minha filha também continua da umbanda. E eu fui para o candomblé. Como eu entrei no candomblé? Eu fui convidada para ajudar uma pessoa que estava se iniciando no candomblé. Essa pessoa eu não conhecia, mas um amigo dela era meu amigo também, aí ele me levou para essa casa, aí o pai de santo conheci nesse dia, e aí gostei muito dessa casa, desse pai de santo, quatro anos depois eu fiz a iniciação dessa casa, e hoje faz sete anos no candomblé como ekédi (MARA, 2014).

Sobre a mudança percebida pela entrevistada após a sua iniciação, ela diz que percebe mudou sua compreensão da vida, desde o dia em que entrou no terreiro, mas também percebe como um processo, onde mudou sua percepção de pessoa, o respeito, a empatia e o seu sendo ético.

Em tudo desde o dia que eu entrei no primeiro terreiro, acho que foi um processo não é uma coisa de quem fez mais, quem fez menos. Mas a minha compreensão a respeito da espiritualidade, então me ajudou muito coisa que o catolicismo não fez, porque no catolicismo há uma imposição você tem que acreditar naquilo e acabou, os dogmas são de autoridade. A autoridade diz é “é isso” e você tem que fazer. No candomblé é uma coisa mais compreensível, você participa, você não precisa ser psicólogo para poder ser do candomblé, as pessoas nem sabem que a minha profissão é essa. Lá eu sou tratada dentro da hierarquia da casa, então pode ser a mulher que lava roupa ser mais do que eu no sentido hierárquico espiritual, ter feito as obrigações dela, e eu ter que bater cabeça nos pés dela para o santo dela, isso me encantou muito. Não é que exista uma união que a gente não briga, não é que a gente não briga, a gente briga, é uma família de santo, uns tem ciúmes do outro, é uma família, tem todas as idiosincrasias de uma família. Agora a gente se nivela muito, se iguala muito, não tem uma desigualdade social lá dentro, de jeito nenhum, só porque tem mais dinheiro, menos dinheiro, não existe, então isso foi uma coisa muito boa. E isso mudou muito minha percepção de pessoa, de respeito e um aprofundamento maior de alteridade, o que é o outro, de me colocar no lugar no outro, a alteridade tem uma importância mais do que a identidade, do que a empatia, é muito maior, é um respeito ao outro porque ele está em um caminho em que ele tá conseguindo e que eu tenho que respeitar este caminho e venerar este caminho dele também em relação ao sagrado. Que eu considero uma ética, então isso mudou demais em mim. É tanto que meu marido é comunista, ateu e ele consegue ser da umbanda (MARA, 2014).

A ekédi se percebe que o sentimento de alteridade foi algo que teve mais importância do que própria identidade que é algo muito buscado pelos que se encontram dentro da religião. Ela visualiza na religião do candomblé sua individualidade mas também, estende isto para o social, em suas relações. Ou seja, Para Mara, Oxum é como um espelho que a ajuda a ter um sentimento de amor, de humanismo e no estilo de vida adquirido em sua prática diária.

Segundo Eliade (1992b) é pela graça dos deuses, o homem acede à visão fulgurante desses modelos e esforça-se em seguida por reproduzi-los na Terra.

E a relação com o sagrado não é nada mais nada menos do que a relação de respeito ao outro, se ele não tivesse respeito ao outro, ele não tem então o sagrado que é ele. Porque Oxum sou eu na minha parte mais ética e mais sagrada que eu nunca vou chegar a ser, por isto a gente venera né? Mas a gente tende a ser ética, igual ao santo que a gente coloca na frente para gente mirar. É como um espelho, nada melhor do que o espelho de Oxum para você se mirar. é o caminho da espiritualidade que é o caminho com a humanidade, caminho do bem e do amor, muito importante isso. Isso aí eu me fiz, eu não saio nunca dessa religião, porque é uma prática no dia-a-dia, o que vou comer, o que vou usar, minha relação com as pessoas. Eu até sou uma pessoa de perdoar, mas eu faço um respeito para respeitar aquela pessoa que me feriu. Eu sempre digo que só quem perdoa é Deus, ou Olorum porque é o perfeito né? Consegue perdoar totalmente, eu acho que a gente não consegue muito não, a gente guarda, a gente chuta um pouco da vida da gente, o mal. Mas eu consigo respeitar aquela pessoa sem me tornar má (MARA, 2014).

A entrevistada relata que dentro do terreiro foi um dos primeiros contatos com os mitos do seu orixá, mas de uma maneira muito superficial. O que remete ao que já foi comentado no início deste capítulo sobre a referência utilizada por parte dos filhos de santo dentro do terreiro. Mas logo começou a ler Verger, Prandi e outros autores que destacam este entendimento mítico.

Primeiro a gente conhece no terreiro muito vagamente, se a gente faz uma coisa “é porque é filho de Oxum, por isso que é desse jeito” “ha, fulano é teimoso porque é filho de tal orixá” “ha, tá vendo como fulano é saquinho, é porque é filho de tal orixá, tá bom de baixar a bola”. Aí eu comecei a saber primeiro a partir dessas informações de boca a boca no terreiro e aí de vez em quando uma história às vezes deturpada, outra uma irmã de santo mais velha, aí depois eu comecei a ler. Comecei primeiro em Verger, que meu pai de santo tinha aquele livro “Orixás” e me emprestava e depois eu comecei a conhecer, ler muito, a ler outros livros a respeito de mito, Prandi. Comecei a ler outros autores, e aí me aprofundi muito, entendi o enredo, como se faz um santo a partir do mito.

Eu nasci em 1941 e minha mãe e meu pai nasciam em uma cidade chamada Congo aqui na Paraíba. Essa cidade foi construída por um negro que veio da África, e que as pessoas pouco sabiam dele, ninguém sabe contar muita coisa dele, só tem que ele conseguiu um terreno na fazenda de uma pessoa e construiu uma igreja para Nossa Senhora de Santana, que é sincretizada com Nanã Buruquê né? Que aí eu acho que ele quis Nanã né? Mas não podia, aí tinha que colocar um santo católico. E aí dessa igreja, desse localzinho, virou uma vila em torno, e depois um distrito de São João do Cariri, depois se emancipou e virou uma cidadezinha, que ainda hoje existe, e o nome é em homenagem a ele, Congo. Chamavam esse negro de Congo, mas por ele ter vindo, não sei se ele veio do Congo ou chamavam por chamar, então lá ainda hoje os habitantes são negros, muito negros, os negros com as afeições mais diferentes, como no maranhão. E a mãe da minha babá nasceu na lei da

ventre livre na barriga da mãe, a partir dali os filhos que nasciam seriam livres. Eles nasciam moravam na mesma casa, ficavam na mesma fazenda. Então a Mãe Luzia era escrava do ventre livre eu a conheci, com aquelas saias rodadas de chita, as comidas todas que hoje a gente oferece ao orixá. E a minha babá foi para minha casa antes que eu nascesse para me esperar, ficou o tempo todo servindo na minha casa, ela me botava para dormir balançando uma rede cantando para Xangô, acendendo vela, fazendo uma série de coisas que hoje eu vejo é da cultura afro-brasileira. Então, eu cresci nesse ambiente, tanto as comidas, como as bebidas, como a própria devoção (MARA, 2014).

Questionada se houve uma mudança após conhecer a história do seu orixá, Mara acredita que há o processo de identificação com as qualidades boas que ele possui:

É, muda, muda um pouco. Porque há um processo de identificação, muda bastante. Você vai se tornando uma pessoa eu diria aprimorada, você vai se identificando e vai tendendo a ser, a adquirir, aprofundar aqueles hábitos ou aquelas qualidades que você tem. As qualidades boas, positivas você vai tentando chegar perto delas, então muda muito (MARA, 2014).

Assim como as outras entrevistadas de Oxum Apará, a ekédi Mara sentiu características de dois orixás: Oxum e Iansã.

Senti no começo porque eu não sabia se era Iansã, ou se era Oxum, mas depois que eu conheci Oxum Opará e que era a qualidade da minha Oxum, eu vi que eu tenho as duas qualidades, aí isso sanou, eu venero a uma e a outra, ou seja eu venero qualidades (MARA, 2014).

A ekédi tem uma visão que concilia os conhecimentos da psicologia, no entendimento das suas próprias emoções, percebendo as qualidades, e os arquétipos do seu orixá inerentes a sua personalidade.

Eu acho que ser filha de Oxum ou ter as qualidades desse orixá é um dos itens, é um dos fatores que faz com que eu pense sobre a minha personalidade, mas eu acho que minha personalidade não é só isso, isso é um dado muito forte, um elemento muito forte. O que é bom para mim, o que vou comer, como vou me comportar, meu temperamento eu entendo a minha personalidade através disso, isso ajuda na psicologia porque eu entendo a minha personalidade através disso. Mas eu acho que tem outros fatores também, tem a minha ancestralidade, tem o mundo que estou vivendo com os outros, o momento histórico do país em que eu nasci, o que estou vivendo agora também, o que eu vivi, mas como tudo isso está ligado a uma ética. Eu acho que muitas coisas estão ligadas a gente pensar sobre nós mesmo, sobre posição de vida, mas já que como essa posição de vida vai depender em como eu sou, em relação ao meu santo, tem uma influência muito grande, mas não é só. Até porque eu penso assim em uma pessoa que não atinge essa situação que estou com meu santo, este momento né? Uma pessoa que não entende o santo, que nunca ouviu falar nisso, que nunca ouviu falar em nenhuma religião, em nenhuma espiritualidade, como ele vive? Então eu acho que isso já existe dentro de cada um até inconscientemente (MARA, 2014).

Das características que acredita que mais possui ela diz:

Olhe, dizem que eu sou vaidosa, eu não me acho muito, eu não me acho muito. Mas dizem que eu sou. Talvez seja uma das características que eu mais possua, é a vaidade de Oxum, não no sentido negativo, mas de cuidar, comigo com os outros, eu tenho orgulho disso. E no sentido mais superficial, de me vestir, de me enfeitar, a isso eu tenho muito, eu tenho muito. Mas também não sou daquelas não tiver eu não passo, tanto faz tiver de sandália havaiana como toda bordada de ouro, se eu achar bonito, a questão é, tem que ficar bonito. Mas a que eu mais possuo, Oxum é amor, eu preciso ser mais amorosa, eu sou, mas eu não sou no nível de tocar muito, de beijar, eu preciso ser mais nisso, talvez isso seja um pouco egoísta, aí já vem outras histórias né? (MARA, 2014).

Questionada sobre qual característica que acredita que teve quando mais jovem, e atualmente já não mais tão presente:

Talvez a própria vaidade. E o que tá mais presente no sentido positivo, é eu pensar mais no outro, penso muito no outro sabe? Tenho muita obrigação com todo mundo, eu acho isso positivo, mesmo que eu não conheça a pessoa (MARA, 2014).

Sobre a mudança percebida nos aspectos emocionais, sociais e profissionais de sua vida. As qualidades se tornam espelhos, nas suas relações sociais, em sua profissão, no processo de transferências que ocorre dentro do atendimento clínico da psicologia.

Muda muito porque a partir do momento que você se identifica com qualidades e que você quer ser mais eficiente nessas qualidades quer chegar mais perto delas. Isso diz respeito aos outros, e a minha própria profissão que é uma relação profunda com o outro, de ajuda, de auto- conhecimento, e de conhecimento do outro, então isso permite que eu me conheça mais para conhecer mais o outro, eu acho que aí é onde é a ajuda maior, eu tenho essa compreensão. Isso ajuda que eu me conheça, isso ajuda no sentido que eu me conheço, isso favorece até no sentido das próprias transferências, porque eu não preciso me identificar com a transferência do outro, que eu sei quem sou mais profundamente. E se eu for sentindo, tiver algum movimento, sentimento alguma sensação estranha aquela situação, eu sei que é da minha espiritualidade não é da relação com aquele outro, então não preciso deixar que interfira, mas então é bom para que eu possa me conhecer mais e possa conhecer mais outro (MARA, 2014).

Para analisarmos os traços arquetípicos mais identificados pela entrevistada, destacamos as afirmações.

Sinto-me realizada enquanto mãe	Sim
Sinto que serei realizada com a maternidade	Sim
Não penso em ser mãe	Não, nunca pensei. Eu queria ter seis filhos, mas não tive, tive quatro, eu adoro.
Sinto-me realizada cuidando das pessoas	Sim.
Sinto-me realizada me cuidando	Sim
Preciso estar bem comigo mesma para cuidar dos outros	Preciso, isso aí preciso demais senão eu não consigo.
Sinto-me uma mulher vaidosa	Sim
Sinto-me uma mulher sem tantas vaidades	Eu tenho vaidades, bastante
Sinto-me uma mulher mais discreta	Sim.
Sinto-me realizada fazendo projetos e lutando pelos meus objetivos	Sim
Sinto-me uma mulher batalhadora e guerreira	Acho que sim, me sinto. Eu tenho um objetivo mas se eu perceber que esse objetivo não vai render nada, não vai ser uma grandeza na vida de ninguém nem na minha, se não serve aí eu deixo. Não tenho medo de deixar nada pelo meio se não serve para nada.
Sinto-me sempre cheia de afazeres	Me sinto muito cobrada
Sou uma mulher calma	Não, absolutamente, profundamente agressiva nesse sentido. Sou calma nada.
Sou uma mulher dinâmica	Sou, eu diria que dinâmica, não calma.
Sou uma mulher emotiva	Emotiva, sou demais
Sou uma mulher forte	Sou, mesmo que algo me emocione muito eu ultrapasso, eu não perco a força.

Sobre a questão das características que a entrevistada mais se identifica ela diz:
 “Como amante. Eu sou mais mulher amante. Eu gosto de ser mãe, sou muito mãe, mas

amante eu sou mais, é mais no sentido o amor erótico, do que o amor materno, o amor materno eu acho que é muito Iemanjá” (MARA, 2014).

Para Mara a importância da mulher de terreiro está no dinamismo, na luta, de seguir a sua vontade, de saber se impor para sair da sombra da história em que a mulher ficava calada. Ela associa a mulher de terreiro as afirmações anteriores utilizadas em entrevista, e finaliza falando de seu dinamismo, que foi através dele que o candomblé sobreviveu enquanto religião.

Eu acho que a mulher do candomblé, é tudo isso que você falou aí, é uma mulher dinâmica, ‘é uma mulher que é mais verdadeira. Como ela é mais discriminada ela vai mais a luta, ela se impõe, com a força do orixá, ela não fica negando, ela pode até negar mas ela faz o que ela quer, então ela não nega a religião dela, ela pode até ficar calada, mas ela impõe, então eu acho que isso tem uma importância muito grande na mulher de hoje, para sair desse espaço que construíram historicamente para a mulher de ser uma pessoa de segundo plano. É uma mulher dinâmica sobretudo. As que iniciaram o candomblé aqui no Brasil, foram por causa delas, por esse dinamismo que o candomblé sobreviveu aqui mais que na África. Foram as mulheres que sobreviveram que tornaram o candomblé vivo. Não o candomblé mais a religião africana, então isso tem uma importância muito grande para a mulher se identificar com a força (MARA, 2014).

A ekédi Mara tem a sua realização na religião do candomblé, na perspectiva de integração entre o Si-mesmo, o arquétipo de seu orixá que lhe guia, a composição da religião enquanto estilo de vida, no modo de proceder, ela escolhe a religião segundo ao seu interesse de vivenciar plenamente a sacralidade diariamente. Assim descreve uma construção simbólica da realidade e alia-se sua visão psicológica no próprio conhecimento das teorias Junguianas, existe a compreensão de que o arquétipo seria o Si-Mesmo, assim como a própria natureza, não existindo assim esta distanciação entre ela e o Sagrado que reside em sua essência, em seu ori.

3.6 Trajetória das filhas de Iemanjá

I. Trajetória de Alessandra

Dados de identificação

Idade: 63

Estado civil: Solteira

Profissão: Trabalhos artesanais, decoração

Possui filhos: Não

Orixá: Iemanjá

Qualidade: Sessu

Função no terreiro: Yaquequerê

Idade de Iniciação: 15 anos

Tempo de Feitura: 50 anos

Alessandra é irmã da iyalorixá Cida, tiveram participação no mesmo terreiro, pois seu pai de santo faleceu. Foi com 15 anos que se iniciou na religião do candomblé. No entanto, sua jornada antes de chegar na religião, começa quando começaram a aparecer problemas de doenças em que os médicos não conseguiam identificar as causas.

Antes de chegar ao candomblé eu era como sou hoje, uma pessoa totalmente normal. Ai começou a aparecer problemas de doença. Eu ia a médicos e eles e nenhum resolvia, dizia que eu não tinha nada, que eu não tinha nada. E chegou a um ponto de eu passar mal, de os meus pais precisarem chamar pessoas do espírito para me aliviar, para aliviar a minha situação. Foi ai quando eu resolvi, porque eu preferia a minha saúde, então ingressei no espiritismo. Hoje em dia, a gente vive um pré-candomblé, porque a nossa nação era Moçambique ai nosso pai subiu e hoje a gente vive a procura de uma pessoa que a gente confie totalmente e tenha a oportunidade da gente renovar tudo. E a tendência de Mãe Graça é que seja candomblé. Aí por isso que eu digo um Pré-candomblé, e antigamente não existia candomblé, difundido.era umbanda e tudo denominava espiritismo, hoje em dia que o candomblé ta muito difundido (ALESSANDRA, 2014).

Alessandra antes de chegar ao candomblé, frequentava o espiritismo e missas em igrejas católicas, além de manter alguns rituais da tradição católica.

Não, não. Porque eu vivo no espírito mas sempre tenho aquela fé pura em Deus que eu sei que ele existe e tudo pode. Ai tirando o espiritismo, eu frequento missa, eu gosto de missa, eu faço caminhada para penha, eu já fui em aparecida também, tudo isso eu faço (ALESSANDRA, 2014).

Ela percebeu que a sua iniciação melhorou sua saúde física, e sua rotina que a tornou mais disciplinada com as obrigações a se cumprirem dentro do terreiro. “Eu melhorei muito e depois... é muda assim, porque chega em um final de semana a gente não vai procurar mais outra diversão. Tira aqueles dias que tem as obrigações a cumprir, o que mudou foi simplesmente isso, nada mais” (ALESSANDRA, 2014).

No entanto, houveram mudanças percebidas também no aspecto emocional e social. “Emocional, eu comecei mais a me integrar onde eu estava. E social, que eu tive que me afastar mais das minhas amigas para seguir já outra turma” (ALESSANDRA, 2014).

Eu sinto. Eu não sou aquela... Porque eu sigo, mas não pratico, porque tem o meu trabalho que me ocupa se for possível vinte e quatro horas por dia e não dá tempo eu praticar, mas quando chega as horas que se precisa lá, isso aí não falho, pode ter o que tiver, eu abro mão de tudo, mas não falho (ALESSANDRA, 2014).

Em relação os mitos de Iemanjá ela se sentiu receosa em destacar um pela delicadeza das histórias de seu orixá “...nenhuma é favorável”. Tem lembranças de uma história que o seu pai-de-santo dizia no entanto não gosta muito, pois “...define Iemanjá como invejosa, namoradeira, tomava o marido dos outros.” Para Alessandra, nenhuma mudança é percebida após conhecer os mitos do seu orixá, pois sempre se sentiu próximo a ela, mesmo quando era devota de Nossa Senhora da Conceição o sincretismo de Iemanjá.

Mesmo com os estereótipos negativos aos filhos de Iemanjá, Alessandra acredita fugir toda a regra dos filhos de Iemanjá. “Ta aí ela, eu não gosto de mentir, eu não gosto de falsidade, eu sou trabalhadora, muita coisa muita coisa, não tem nada haver com meu orixá”. Sobre as características que mais possui, e a que menos possui:

Olha, muita gente define a que eu menos tenho, são os odus, a maioria são definidos como falsos. E isso aí é uma coisa que mais tenho raiva na minha vida, eu fujo a regra. E a que mais me aproxima, é a falta de vaidade, porque eu não tenho vaidade (ALESSANDRA, 2014).

Para analisarmos os traços arquetípicos mais identificados pela entrevistada, destacamos as afirmações.

Sinto-me realizada enquanto mãe	Apesar de não ser mãe biológica, me sinto
Sinto que serei realizada com a maternidade	Não, não tenho filhos biológicos. Não teve oportunidade, não casei.
Não penso em ser mãe	Agora ta fora de cogitação
Sinto-me realizada cuidando das pessoas	Eu não cuido de ninguém
Sinto-me realizada me cuidando	Eu me cuido? Também não me cuido.
Preciso estar bem comigo mesma para cuidar dos outros	Isso aí é. Cuidar assim, no modo de dar uma palavra de conforto, uma coisa assim. Porque a gente não ta bem, não pode estar bem com ninguém.
Sinto-me uma mulher vaidosa	Não

Sinto-me uma mulher sem tantas vaidades	Sim
Sinto-me uma mulher mais discreta	Sou
Sinto-me realizada fazendo projetos e lutando pelos meus objetivos	Sim
Sinto-me uma mulher batalhadora e guerreira	Cem por cento
Sinto-me sempre cheia de afazeres	Também. Cem Por cento.
Sou uma mulher calma	Desde que não mexam comigo
Sou uma mulher dinâmica	Sou
Sou uma mulher emotiva	Sou
Sou uma mulher forte	Sou

Sua identificação com o aspecto materno e principalmente guerreiro são observadas em suas afirmações, é percebida uma obstinação em relação aos seus afazeres e a sua realização enquanto mulher batalhadora e guerreira. Um aspecto relevante a se destacar é que a qualidade Sessu de sua Iemanjá “é uma mulher guerreira e objetiva, extremamente metódica... Espera anos a fio até atingir um objetivo, conquistado sempre com obstinação; contemplativa a contar as penas do pato sacrificado” (VALLADO, 2008, p.44).

Para Alessandra, a importância da mulher da religião na contemporaneidade está na luta contra o preconceito “... essa aí é uma guerreira. Eu conheço algumas, e que são guerreiras, são elas que sustentam hoje, que abrem caminho a ferro e a fogo para a religião continuar, porque o preconceito hoje é grande” (ALESSANDRA, 2014). Neste caso, não houve a busca da religião, como uma realização, não se tratava de uma busca consciente por uma experiência religiosa. Foi em decorrência do seu adoecimento, que houve o entendimento de que o seu orixá gostaria que ela fosse feita “... Agora eu nem entrei com aquele amor, porque eu entrei leiga muito nova, mas hoje eu amo” (ALESSANDRA, 2014). Um aspecto desta afirmação é que possível deixar a reflexão que mesmo o processo de feitura, é uma aprendizagem e que até mesmo a realização dentro da religião, vem com a maturidade, com os conhecimentos e a aprendizagem adquiridos neste trajeto.

II. Trajetória de Cida

Dados de identificação

Idade: 46 anos

Estado civil: Casada

Profissão: Estudante da área de serviço social

Possui filhos: Sim

Orixá: Iemanjá

Qualidade: Sobá

Função no terreiro: Iyalorixá

Idade de Iniciação: 14 anos

Tempo de Feitura: 46 anos

Tempo de Sacerdício: 29 anos

Cida vem de uma família católica, quando criança tinha sonho de ser freira, apesar de ainda não conhecer profundamente nenhuma religião. Enquanto a sua irmã tomava a iniciativa de entrar em uma casa “nagô espírita umbanda”. Foi assim que mais tarde, conheceu a casa religiosa de sua irmã “... e eu senti que eu estava na minha casa que eu tinha me encontrado”.

Eu vim de um segmento religioso católico. Até porque esse segmento que eu fui eu era muito criança, meus pais me levavam, meus irmãos não eram do candomblé... participavam. E aí tem aquele costume de toda família ir a missa nos levar, e eu cheguei até a participar de grupos católicos, em peças teatrais da igreja, só que aí eu não me encontrava. Eu não sabia quem era eu naquele momento, eu sabia que tinha alguma coisa me atraindo, e eu tentava descobrir. Até chegar entre os meus doze, catorze anos, eu comecei na minha vida de escola a passar mal, chegava até a desmaiar. Meus pais, minha mãe me levava nos médicos dizia que não tem nada “volta para casa, deve ser porque não se alimenta direito”, e isso aí foi tendo continuidade direto na minha vida. Um dia um médico espírita me levou para um certo lugar que eu não lembro mais, eu tinha entre treze e catorze anos, olhou para minha mãe, e eu lembro claramente, ele disse que eu tinha não se resolvia em hospital que ela procurasse uma casa espírita, que naquela época o povo chamava casa espírita, não chamava casa de candomblé, de nagô espírita umbanda. E aí tinha já minha irmã que meus pais questionavam que não queriam que as outras filhas entrassem, aquela coisa arcaica, começou muito mais nova do que eu, com sete anos. E aí fui certo dia na casa religiosa da minha irmã, e eu senti que eu estava na minha casa que eu tinha me encontrado. Então aconteceu de participar com meu pai em olhar, porque eu não entendia nada, muito criança, e aí eu recebi meu primeiro orixá que não era Iemanjá, recebi Xangô pela primeira vez, incrível né, eu sou filha de Iemanjá, mas o orixá que me abraçou naquele momento foi Xangô. E aí minha irmã foi conversar com os meus pais, contar que eu tinha que ter esse desenvolvimento, que não

adiantava eles não deixar, porque isto iria me seguir para sempre, que era um dom que eu tinha, era um dom que eu já tinha herdado dos meus antepassados, meus bisavós e aí trazer toda essa história... (CIDA, 2014).

Foi iniciada aos catorze anos, também se iniciou na jurema. Ela acredita que cresceu enquanto pessoa, sua maneira de ver o mundo e os seres humanos. E sua identificação maior no sentido de mudança foi no âmbito intelectual:

Minha vida tem mais sentido, me levou mais para o lado dos estudos. E aí eu busquei justamente esse caminho que encaixa no meu lado religioso, que a gente já faz e me deu mais vontade de estar dentro da religião, de poder fazer o melhor, de poder me entregar mesmo as pessoas... Cresci muito. Ao longo do tempo eu fui crescendo como pessoa, como sacerdote, aprendi muita coisa positiva com o ser humano né? Cresci de pensamento, eu vejo o mundo com outros olhos, o ser humano com outros olhos. A religião me fez crescer em vários sentidos, eu acho que eu era uma pessoa cheia de preconceitos e cheias de tabus, e a religião fez com que esses tabus desaparecessem, eu busquei o conhecimento de outras coisas na religião. Eu me acho uma pessoa mais humana, fiquei uma pessoa mais humana... E foi com o passar de todo esse histórico religioso, eu acho que essa energia forte que eu tenho dos meus ancestrais, aflorou mais, me abriu, eu tenho a facilidade hoje de estar aqui a sua frente que antes eu não tinha, que era como se fosse um portão, uma grade que botava ali eu não tinha esse espaço de estar perto de você entendeu? A gente busca muito isto assim. Falava muito de quem você é, a sua fisionomia, era cobrado muito isto. Com o passar do tempo eu vi que não haveria esta necessidade, eu teria que estar aqui nesse universo como eu sou, e aí eu fui me soltando nessa ancestralidade. E aí comecei a ler muito, comecei a ver quais pontos positivos dentro dessa leitura, o que mais eu poderia buscar e completar e aí dei encaminhamento a essa história toda que eu passo para você. Eu ainda vou me descobrir até com você, tudo na nossa vida é um caminho de busca, eu acho que nada na nossa vida vem por acaso, tudo é uma coisa preparada para você, e tudo que é seu ninguém tira, tudo chega (CIDA, 2014).

A iyalorixá também acredita que a iniciação a deixou mais emotiva, mas também existe referência aos signos como variáveis que podem influenciar nesse aspecto emocional.

Eu sou muito emotiva, muito chorona. Até se eu passar por uma coisa ruim ou boa eu choro, aflorou mais ainda, eu ainda sou, muito mais, me emocionou muito fácil, com tudo. Eu faço tudo para as pessoas não perceberem, mas percebem, não sei se é do ariano, que eu sou ariana. Quando eu amo, amo, quando eu não amo, não amo, mas é mais fácil eu amar viu (CIDA, 2014).

Sobre se identificar com seu orixá de imediato, ela destaca o seu orgulho, o seu amor por Iemanjá:

De imediato. Eu vim de uma barriga de uma mulher que era filha de Iemanjá, eu nasci de uma filha de Iemanjá, dentro do ventre da minha mãe

eu já sabia que eu era filha de Iemanjá. Então eu não tinha nenhuma dúvida. E para começar Iemanjá é tão mãe que eu venho trazendo outra irmã, porque eu sou gêmea, eu sou de Iemanjá, minha irmã de Iansã. Então Iemanjá vem trazendo a água e o fogo dentro de seu ventre. Então qual a dúvida que eu teria, se eu vim de uma barriga que era de Iemanjá, de um pai que era filho de Xangô, qual mais a história que eu poderia duvidar. Dentro do ventre da minha eu já sabia que eu era dela. E eu tenho muito orgulho, eu tenho muito orgulho de ser filha de Iemanjá, muito muito muito mesmo. Eu que me ajoelho e bato cabeça “obrigado por a senhora ter escolhido a minha cabeça, o meu erê”, eu tenho orgulho, eu me orgulho. Minha mãe é amada universal né? Porque todo mundo ama Iemanjá, todos os orixás são lindos, são maravilhosos, todo mundo ama também. Mas Iemanjá é muito falada, mesmo quem não gosta da religião, mesmo quem não crê, mas está ali em dezembro colocando uma flor, pulando as suas sete ondas (CIDA, 2014).

Cida ficou sabendo das histórias de seu orixá através de sua irmã que também é iyalorixá e também pela universalidade de seu orixá que segundo ela “*todo mundo fala um pouco*”. Sobre haver uma mudança após conhecer as histórias de Iemanjá ela destaca a sua identificação: “O fato de mudar é que eu tenho muito haver com ela. Os gestos, o fato de ser mãezona, amiga, companheira, quando eu iniciei eu vi que já era filha mesmo e se encaixava” (CIDA, 2014).

Identifica-se com o seu orixá, mas compreende as dificuldades e as cobranças que existem. Mas se identifica mais com a característica de ser mãe, “...me dedicar” e a que menos possui “a paciência”.

Associo. Até me pergunto a mim mesma “porque filho de Iemanjá tem certas dificuldades?” “porque filho de Iemanjá sofre as vezes com as coisas?” “porque filho de Iemanjá tem uma cobrança das pessoas?” pelas pessoas quererem que seja dessa forma, e a gente tem outra forma de pensar, e eu não mudo. Eu acho que é certo. Eu até paro para ver se o que tão me cobrando vale a pena, mas aí é querer me mudar como pessoa, aí eu não aceito, eu vejo que o caminho não é por ali (CIDA, 2014).

Assim como a iyakekerê Alessandra, a iyalorixá Cida também acredita que a característica que mais possuía enquanto jovem era a vivacidade pelas experiências da vida.

Vontade de viver, de ser feliz. A busca, buscar esse caminho, vivenciar qualquer momento para ser feliz. Eu amadureci, toda aquela busca que quando eu vinha quando eu era mais jovem, eu encontrei, amadureci. (CIDA, 2014).

Para analisarmos os traços arquetípicos mais identificados pela entrevistada, destacamos as afirmações.

Sinto-me realizada enquanto mãe	Sim
Sinto que serei realizada com a maternidade	Sim
Não penso em ser mãe	Não tem como, eu tenho três
Sinto-me realizada cuidando das pessoas	Sim
Sinto-me realizada me cuidando	Sim.
Preciso estar bem comigo mesma para cuidar dos outros	Primeiro penso nos outros, depois em mim
Sinto-me uma mulher vaidosa	Sim, estou agoniada que quero ajeitar meus cabelos
Sinto-me uma mulher sem tantas vaidades	Não
Sinto-me uma mulher mais discreta	Sim
Sinto-me realizada fazendo projetos e lutando pelos meus objetivos	Sim
Sinto-me uma mulher batalhadora e guerreira	Sim, meu maior sonho estou realizando, minha faculdade em serviço social, batalhei muito
Sinto-me sempre cheia de afazeres	Sim, eu gosto de movimento
Sou uma mulher calma	Sim
Sou uma mulher dinâmica	Sim
Sou uma mulher emotiva	Sim
Sou uma mulher forte	Sim, eu me acho. Mas sendo emotiva, chorona, mas eu sou forte. Suporto muita coisa ainda.

A iyalorixá Cida tem como referência o profundo amor pelo arquétipo materno de seu orixá, também tem o aspecto guerreiro da Iemanjá Sobá. É muito latente em seu discurso o cuidado com o outro, ela se sente realizada no sentimento de cuidar do outro. Se sente vaidosa e discreta ao mesmo tempo, que é bem característico das filhas de Iemanjá em um aspecto geral do arquétipo.

Sobre a importância da mulher de terreiro na contemporaneidade, ela destaca a visibilidade das mulheres, a hierarquia de força, respeito como realidade destas mães de santo,

tem por atenção que não se perdeu na história no sentido apenas das limitações para esta mulher, mas também acredita que a verdadeira história da mulher da religião não pode ser mudada com as mudanças tecnológicas.

Segundo Jung (2006) trata-se de três aspectos essenciais da mãe, isto é, sua bondade nutritiva e dispensadora de cuidados, sua emocionalidade orgiástica e a sua obscuridade subterrânea. Analisando acredita-se que a entrevistada tem por realização essencial dentro da religião o arquétipo materno, em seu discurso ela não destaca apenas a sua doação e amor no ato de cuidar, mas também o sentimento que isto a traz desde o ventre de sua mãe. É interessante também quando ela destaca a sua realização pelo ingresso em serviço social, um curso que é essencialmente voltado para a assistência e cuidado com o outro.

III. Trajetória de Marisa

Dados de identificação

Idade: 18

Estado civil: Solteira

Profissão: Estudante do curso de engenharia de minas da UFCG

Possui filhos: Não

Orixá: Iemanjá

Qualidade: Ogunté

Função no terreiro: Dofona de Iemanjá

Idade de Iniciação: 18 anos

Tempo de Feitura: 8 meses

Marisa ficou sabendo de seu orixá com dezessete anos e que tinha que ser iniciada, com dezoito anos foi feita no candomblé. É recém iniciada, sua função é de limpar o barracão, ajudar nos procedimentos da casa, seu processo de aprendizagem está desde ajudar a fazer as comidas, como diferenciar quais são as comidas adequadas a cada orixá. Antes de entrar no candomblé sua vivência religiosa inicia-se como era católica não-praticante, ela vem de uma família de católicos e alguns evangélicos. Dofona começa sua busca pela experiência religiosa com 8 anos de idade quando começou a acompanhar sua irmã e seu cunhado em um culto a Jurema.

Eu era católica não-praticante. Venho de uma família de católicos não assíduos e alguns poucos evangélicos. Mas há uns dez anos mais ou menos eu comecei a acompanhar minha irmã que frequentava o culto a Jurema em

Campina e o marido dela também frequenta. E a partir de trezes, catorze anos eu fui conhecendo melhor a jurema, a umbanda, e outras religiões, outros segmentos como a wicca, como o xamanismo essas outras vertentes que tem. Aos dezessete anos mais ou menos eu estudava no IF em Campina Grande e eu tinha uma professora que gostava de umbanda, de jurema também. E durante um processo de formação para a data vinte e um de novembro, para o dia da consciência negra, a gente articulou para dar uma entrevista para gente, e a escolhida foi mãe Renilda porque era mais próximo assim. Então, a partir desse momento que mãe Renilda foi dar a palestra os laços aumentaram entre essa minha professora e ela, Adeilma passou a frequentar o terreiro era muito próxima dela, e me convidou um determinado dia para ir em uma festa de Xangô, desde aquele dia eu comecei a frequentar acho que faz um ano e meio, dois anos mais ou menos. E há um ano atrás, comecei a receber as entidades. Ai teve esse processo de adaptação, uns três meses mais ou menos, e aí teve o processo de bolar no orixá, porque são duas coisas diferentes lá na casa a gente trata a jurema por um caminho por outro, ai teve o processo de bolar no santo, de jogar os búzios, de me dizerem que sou filha de Iemanjá, Obá e Exu. E eu boleei uma segunda vez, e a partir dessa segunda vez foi me dito que poderia acontecer, ai no mês de janeiro eu fiz a feitura, dia três eu fui recolhida, e dia vinte e seis desse ano foi minha saída (MARISA, 2014).

Sobre a questão de encontrar alguma similaridade entre a wicca e o candomblé ela destaca a proximidade no âmbito do culto a diversos deuses, e a semelhança existente entre os deuses das duas religiões, também destaca o aspecto da natureza, que é uma característica simbolicamente representada nas religiões pagãs, onde os deuses assumem responsabilidades sobre as forças da natureza, sendo associados aos elementos: ar, água, terra e fogo. Marisa identifica como exemplo a proximidade de Afrodite a Oxum, “Afrodite a Oxum, o arquétipo da Afrodite se assemelha bastante com o arquétipo de Oxum para gente, aquela doçura, a sensualidade, todos estes traços que são comuns as duas.”.

As questões que são semelhantes são o cultos aos vários deuses, a natureza, essas questões. Mas algumas semelhanças entre algumas divindades são bem próximas as do candomblé... (MARISA, 2014).

Apesar do pouco tempo, Dofona percebe muitas diferenças após a sua iniciação, ela destaca o seu renascimento após a feitura, apesar de no início esta percepção ainda aparecer meio enevoada, ela passa a refletir sobre o ser pertencimento dentro da sociedade:

Muitas diferenças. Eu costumo dizer que existe uma Marisa antes, e uma Marisa depois. Uma Marisa depois carrega muito mais uma carga histórica muito maior, um aprendizado muito maior, uma vivência muito maior. O mundo é completamente diferente, a primeira coisa que a gente sente a partir do momento que você sai, a partir da feitura você não consegue compreender o mundo tão bem, só com o passar de algumas semanas é que isso melhora. Você consegue ver a luz do dia, ver a luz do sol, mas tem algo estranho, parece que você não pertence aquele lugar. Eu lembro a sensação ao de andar de ônibus a primeira vez, foi totalmente estranho é inexplicável. Eu

estava ali trancada, reclusa por vinte e três dias, e depois desses vinte e três dias minha vida mudou completamente (MARISA, 2014).

É interessante a comparação entre Marisa e as outras entrevistadas, pois após a feitura sua percepção se diferencia no sentido em que ela ainda encontra-se no processo de se sentir alheia ao mundo em que ela vivia, e começa a fazer novas conexões com o novo mundo, com o mundo vivenciado no rito. Como Eliade (1992a) os rituais de iniciação consistem em um processo em que se desaparece o ano passado, para dar lugar a outro ano, outra era: a reatualização da criação, quando de fato o mundo recomeça. Pressupõe-se que ela inicia o seu processo de individuação e após a sua iniciação ocorre um misto de forças a nova identidade, a integração com o seu Si-Mesmo, porém ainda não havia esta ponte com o mundo externo, pois todo o mundo se reorganizava dentro dela. Jung (2008) destacou que a individuação é uma exigência psicológica, como uma força superior do coletivo, “que permite-os compreender a atenção especialíssima que devemos prestar à delicada planta da "individualidade", se quisermos evitar que seja totalmente sufocada pelo coletivo” (JUNG, 2008,p.40).

Em relação aos aspectos que mais se sentiu alguma diferença em sua vida, ela destaca o social.

Porque você passa a ter um vínculo com outras pessoas que anteriormente você não tinha, ou que esse vínculo não era tão estreito como é atualmente. Por exemplo, atualmente faço parte de um grupo de jovens de terreiro em Campina, isso antes não acontecia. Apesar de não ser adepta das religiões de matriz afro, só que eu não tinha uma relação tão estreita com pessoas de outras cidades de outras regiões. Teve um período antes de entrar de fato para o candomblé que eu estava desacredita de certas coisas né? Depois de tudo que eu passei, depois de tudo que eu senti eu hoje sei que tenho alguém no momento difícil a quem clamar, mas não só isso alguém a quem eu posso compartilhar, alguém só meu que eu posso compartilhar das emoções, das felicidades, atribuir feitos. Porque eu sinto que o ser humano querendo ou não ele recorre sempre a algo superior, nesse caso esse algo superior está tão próximo de mim que eu posso senti-la, pode tomar conta do meu corpo. Essas é uma das principais diferenças que eu acho para o catolicismo, não é uma visão distanciada de Deus, é uma visão bem mais intimista, bem mais próxima de Deus (MARISA, 2014).

Dofona sempre ouvia do povo de santo que ela era de Oxum Apará, diante disto começou a nutrir de uma curiosidade em pesquisar pelo orixá. No entanto, quando soube dos búzios que era de Iemanjá houve o impacto pelos traços negativos dos filhos deste orixá.

Surpreendente porque eu sempre ouvi histórias ruins dos filhos de Iemanjá, a vaidade, o fato de serem mentirosos, arquétipos negativos, poucas vezes tinham parado para me falar alguma coisa boa de fato, mas eu sabia que aquilo era meu, que tinha um fundo de verdade naquilo, eu sabia que era de Iemanjá só que eu fiquei meio assim por causa das histórias que eu já tinha

ouvido, mas eu fiquei extremamente feliz quando eu soube dos três (MARISA, 2014).

Conhece alguns dos mitos do seu orixá, através de pesquisas, e a carga de história contada pela sua avó sobre Janaína, a sereia do mar. Para Marisa houve uma mudança após conhecer as histórias de seu orixá, ela passou a aprofundar além dos aspectos negativos que são mais popularmente conhecidos.

Mudou. Como eu disse eu tinha a visão dos arquétipos negativos de Iemanjá, do que ela passava de negativo né? Tinha assim a noção de mãe protetora, que amava todos os seus filhos, mas essa visão negativa era muito forte, ela mudou depois que eu soube que era filha dela. Exu também é um orixá muito tachado nesse sentido (MARISA, 2014).

Das características que mais acredita possuir ela destaca os aspectos físicos, e a simbologia da água de Iemanjá, enquanto aspecto fluído:

É uma pergunta difícil. As características físicas, geralmente me atribuem bastante, mulher baixinha. Físico é um dos pontos. Não sei. Sair bem das situações, o poder da água de fluir pelos locais, e isso acaba não sendo bom as vezes. Porque elas exigem algo mais energético para mim coisa que eu não consigo, não faz diferença eu posso passar bem sem aquilo (MARISA, 2014).

E para a que menos possui: “Ai eu não sei, eu vou dizer que é a mentira. Dizem que os filhos de Iemanjá são muito mentirosos, eu não acredito nesse tipo de coisa.” (MARISA, 2014).

Apesar do pouco tempo de iniciada, Marisa destaca que consegue identificar a característica que mais tinha quando ela não tinha quando mais nova, a concentração.

O ori calmo, relaxado. Antigamente eu não conseguia ser assim totalmente, hoje em dia não, as coisas são totalmente desprendidas de mim sabe? É o que geralmente chama de paz de ori, ai ori me concedeu tranquilidade a minha cabeça. Acontece depois do bori geralmente, porque Iemanjá é a mãe de todos os oris, é um dos orixás que sempre vai ser atribuído valor seja em qualquer feitura, seja de uma equele, seja de um ogam, e como eu sou filha de Iemanjá isso ficou muito mais presente, ela acalmou mais, tranquilizou mais (MARISA, 2014).

Para analisarmos os traços arquetípicos mais identificados pela entrevistada, destacamos as afirmações.

Sinto-me realizada enquanto mãe	Não sou mãe
Sinto que serei realizada com a maternidade	Sim

Não penso em ser mãe	Eu penso em ser mã
Sinto-me realizada cuidando das pessoas	Sim
Sinto-me realizada me cuidando	Sim.
Preciso estar bem comigo mesma para cuidar dos outros	Preciso, fundamental.
Sinto-me uma mulher vaidosa	Não, não sou. Não me acho vaidosa não.
Sinto-me uma mulher sem tantas vaidades	É
Sinto-me uma mulher mais discreta	Não, não me sinto uma mulher discreta
Sinto-me realizada fazendo projetos e lutando pelos meus objetivos	Sim, me sinto.
Sinto-me uma mulher batalhadora e guerreira	Sim, apesar de não ter passado por muito sofrimento de vida, mas interiormente eu batalhei muito.
Sinto-me sempre cheia de afazeres	Não
Sou uma mulher calma	Não
Sou uma mulher dinâmica	Sou demais
Sou uma mulher emotiva	Não muito
Sou uma mulher forte	Sim

É possível observar muito presente o arquétipo de guerreira na entrevistada, o que também condiz com o espírito guerreiro de Iemanjá Ogunté, ela tem o discurso de luta e busca na sua própria vivência dentro da religião. Marisa encontra-se na religião por toda a beleza da religião, e a própria maneira como ela podia sentir a presença dos orixás.

Foi realmente a indumentária, os orixás em si e a forma como eles vinham. Como aquilo me fugia totalmente aos parâmetros do que era me passado pelos meus familiares, aquelas pessoas que tinham uma idéia errada, distorcida de como realmente acontece aquilo (MARISA, 2014).

Sobre a questão da importância da mulher no candomblé, Marisa destaca a história do matriarcado e a sensibilidade maternal das mulheres dentro do terreiro, no ato de acolher os indivíduos.

Ela desempenha um papel fundamental para mim né? Foi quem contribuiu para principalmente para a afirmação do candomblé enquanto religião. É tanto que existe a história do matriarcado das mulheres da Bahia. E atualmente, elas contribuem para difundir realmente a religião, para tirar os preconceitos, os paradigmas. E aquela questão do acolhimento, instinto maternal, trazer para dentro do terreiro pessoas que são geralmente excluídas da sociedade, esse tipo de coisa (MARISA, 2014).

Um aspecto a destacar sobre esta entrevistada, é que após 6 meses da entrevista com Dofona, a pesquisadora deste trabalho buscou novamente a entrevistada de modo a confirmar uma nova hipótese surgida diante da análise de seu campo. A pesquisadora percebeu que o discurso de luta e projeção das mulheres de terreiro pesquisadas encontravam um modo de se realizar na sociedade. Então, a hipótese era de saber em que consistia a luta de Marisa após a sua iniciação no candomblé, e ela destacou o seguinte:

Desde que a entrevista foi feita houve uma “reviravolta na minha vida, sabe? Naquele momento eu cursava Engenharia de Minas na UFCG, hoje eu sou bacharelada em Ciências Jurídicas pela UEPB. Atualmente eu coordeno o Juventude de Terreiro de Campina Grande, coletivo responsável por difundir a história e cultura afro-ameríndia, alimentar, as necessidades do povo com a comunidade de santo direcionado a nível local. Assim como políticas públicas que lhes são pertinentes, voltadas a saúde, assistência jurídica e afins. Além de promover o debate inter-religioso, inter-cultura, enfim. Esse sentimento de luta pelo povo, de aspirações quanto a liberdade religiosa, enfim, já existia antes mesmo da mudança de curso propriamente dito. Eu já era engajada nos movimentos antes de ir para o Direito. Mas tenho notado que minha ida pra área serviu muito mais para legitimação da minha fala, para que eu me aproprie do discurso não somente enquanto parte de um povo (O que já não considero como pouco), mas ainda como integrante da academia, e pautada em dados teoricamente "mais eficientes" para a nossa sociedade atual. Que não compreende a legitimidade de uma cultura, por exemplo, simplesmente pela suas expressões. Mas consegue compreendê-la de fato e direito quando há normas que regulamentam o estudo dentro da escola, ou que demonstrem números, indicativos e afins (MARISA, 2014).

É notável a extensão de seu processo de individuação e integração com o coletivo, sua realização dentro da religião foi ampliada de modo a difundir o sentimento havia experienciado. A mudança de curso é outro aspecto muito observado, ao fazer a mudança de curso para o setor de humanas, ela também volta os seus conhecimentos dentro da área em benefício de sua causa, esta ampliação de horizontes reflete não somente a identidade, um encontro com o seu Si-mesmo, mas a própria segurança que esta realização lhe trouxe exteriorizando isto na sociedade.

Considerações finais

A história das mulheres no Brasil e no âmbito religioso tem adquirido grandes premissas dentro das Ciências Sociais e Ciências das Religiões, mas ao tratar das significações e símbolos neste estudo investigativo, acredita-se que a Antropologia e a Psicologia perpassaram e contribuíram consistentemente para essas ciências no estudo dos mitos e arquétipos femininos na religião do candomblé.

Ao tratarmos da importância dos mitos na religião do candomblé, estamos considerando que a memória se retém de dados significativos ao ego, ou seja, a dimensão da psique retém maior atenção não somente a ligação pela narrativa mítica em si, mas aos traços arquetípicos da personalidade dos orixás enquanto aspecto formador da identidade religiosa e de integralidade pessoal na noção de sujeito das entrevistadas. Os dados observados são que das nove entrevistadas, apenas duas não tem o hábito de pesquisar a respeito dos mitos. O conhecimento pelas sagas míticas dos seus orixás ainda é um conhecimento em formação por parte de algumas entrevistadas, no entanto foi muito observado o domínio de representações sobre os arquétipos de personalidade que compõem os seus orixás, e também das pessoas com as quais convivem.

No que se refere à identificação das entrevistadas com os seus orixás: As 3 filhas de Iansã se identificam com o arquétipo da guerreira; 2 filhas de Oxum se identificam com o arquétipo da amante, 1 filha de Oxum com o arquétipo da guerreira; 2 filha de Iemanjá se identificam ao arquétipo da guerreira, 1 filha de Iemanjá se identifica com o arquétipo da mãe. Dos dados analisados percebeu-se que as entrevistadas se apegam as características do seu orixá pessoal, ou aspectos da qualidade do mesmo, fator que justifica o arquétipo mais presente em cada uma delas.

Ao serem questionadas sobre a importância da mulher de terreiro na contemporaneidade, as entrevistadas destacam a luta de suas “antepassadas” sob um ponto de vista histórico, e consideram que este aspecto exerce uma continuidade nelas mesmas. Tomam esta memória enquanto referência de força, de visibilidade e possibilidade para abrir ainda mais novas lutas de direitos e igualdade enquanto religião. A historicidade do candomblé das mulheres na Bahia é percebida como traço de identidade para as novas adeptas

e também auxilia no processo de identidade e empoderamento por se sentirem inspiradas pelas lutas das antepassadas da religião.

O arquétipo da mulher guerreira foi observado enquanto referência integrada na história da mulher do candomblé e traz um modelo que auxilia no empoderamento das novas adeptas da religião, de modo a se fortalecerem com as novas imagens arquetípicas que se estruturam em sua vivência religiosa. São os gestos exemplares, “a cosmogonia é a suprema manifestação divina, o gesto exemplar de força, superabundância e criatividade” (ELIADE, 1992b, p.43).

Foi observado que o processo de ingresso na religião e o ritual de iniciação auxiliam no processo de individuação, a partir do momento em que permite um profundo auto-conhecimento para as adeptas, porém isto não se esgota neste processo, mas se expandem através de uma exteriorização destas descobertas no âmbito da sociedade, ou seja, a integralidade da religião lhes deu a consciência do movimento e luta pelas causas sociais.

Segundo Jung (1990), é impossível “esgotar” um fenômeno através de uma avaliação racional e na vida religiosa lida-se com fenômenos e fatos, e não com hipóteses a serem discutidas. “Elas não tem apenas seus próprios problemas, mas tem, por necessidade histórica, o problema coletivo da individuação nela depositado. Ela carrega o fardo da história em suas costas e dela espera-se que preencha as expectativas de velha cultura.” (HILLMAN, 1998, p.23).

Neste sentido, os arquétipos destacados para este estudo (guerreiras, amantes e mães) são também analisados na história enquanto referenciais que se agregam as imagens de seus orixás enquanto Deusas e heroínas que inspiram seus posicionamentos de luta, bem como inspiração a também serem mulheres fortes.

Eliade e Jung foram complementares neste estudo. Jung (2008) nos permitiu uma análise para a compreensão do processo de individuação enquanto um aspecto pessoal, individual das adeptas entrevistadas. Este teórico foca seu estudo somente no indivíduo, não analisa como a pessoa utiliza a individuação na sociedade. Enquanto Eliade (1992) nos auxiliou na análise do sujeito quando sua experiência religiosa perpassa para a experiência social. É aí que observamos como o sujeito que está no processo de individuação, deixa de se interessar somente pelo seu aspecto pessoal (ego-identidade), para se sentir novamente parte da sociedade. No candomblé, desde o processo de recolhimento até a iniciação e os meses que se seguem, será um tempo de descoberta e integralidade do indivíduo com a sua parte sagrada, seu orixá. Essa reorganização psíquica modificou a forma como as entrevistadas lidavam

com seus pensamentos, suas emoções e as suas ações em seus respectivos trabalhos, estudos e relações sociais.

Portanto, em relação às características analisadas podemos indicar que a hipótese de nosso estudo se confirma, pois de fato a experiência religiosa no candomblé influencia no processo de individuação das analisadas e, posteriormente, lhes auxiliam numa percepção de alteridade no social. As filhas e mães de santo entendem deste modo uma contribuição por continuidade de dinâmicas pela igualdade de direitos dos adeptos na religião, acompanhando a criação de novas perspectivas dentro da sociedade, e a integração a grupos e movimentos sociais que retomem as causas de fortalecimento da religião.

REFERÊNCIAS

- ALVARENGA, Maria Zélia & Colab. *Mitologia simbólica Estruturas da psique e regências simbólicas*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2007.
- AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1983.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BARBARA, Rosamaria. *A dança das Aiabás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres do candomblé*. 201f.Tese(Doutorado em Sociologia), Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da universidade de São Paulo, 2002.
- _____. *A teoria musical no candomblé*. São Paulo: VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 2005.
- BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- _____. *O candomblé e o poder do feminino*. Revista de estudos da religião. nº2, p. 1-21, 2005.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazendo estilo Criando gêneros: Estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EDUERJ, 1995.
- _____. *Sexo, gênero e homossexualidade. O que diz o povo-de-santo paulista?*. Seminário Internacional Fazendo Gênero 8: Corpo, Violência e Poder. Florianópolis, 2008.
- BOLEN, Jean Shinoda. *As deusas e a mulher*. São Paulo: Paulus, 1990.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxóssi: Perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- COLLIER, Blythe Alden. *Where Have all The Warrior Women gone? Reclaim a powerful feminine archetype*. Institute of Transpersonal Psychology. Palo Alto, CA, 2010.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia* (5ªed). Civilização Brasileira: Brasília, INL, 1977.
- CIDADE DAS MULHERES. Direção e produção de Lázaro Farias. Roteiro Cléo Martins, 2005. DVD.
- DANTAS, Taísa Caldas; SILVA, Jackeline Susann Souza; CARVALHO, Maria Eulina Pessoa de. Entrelace entre gênero, sexualidade e deficiência: uma história feminina de rupturas e empoderamento. Rev. bras. educ. espec., Marília, v. 20, n. 4, p. 555-568, 2014.
- DIAS, Maria Odila. Escravas- Resistir e Sobreviver. In: PEDRO, Joanna M.; PINSKY, Carla B.(orgs.) *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012, p.382-409.
- DOWNING, Christine. (Orgs). *Espelhos do Self: As imagens arquetípicas que moldam a sua vida*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte: Asésé e o Culto Égum na Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

ELIADE, Mircea. *El vuelo magico*: y otros ensayos. Madrid: Siruela, 2005.

_____. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992a.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.

_____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

EDINGER, Edward F. Edinger. *Ego e Arquétipo*: Individuação e Função religiosa da psique. São Paulo: Cultrix, 1972.

FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012.

FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio. “*Àròyé*”: Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II. São Paulo/João Pessoa: Fortune Editora/Ed. Universitária UFPB 2012, VOL II 236p.

FRANZ, Marie-Louise Von. *A interpretação dos contos de fadas* (7ª ed). São Paulo: Paulus, 1990.

FREITAS, Ricardo de Oliveira. *Candomblé e Mídia Breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação*. Rev. Acervo, Rio de Janeiro, vol. 16, nº 2, 2003.

FREITAS, Rita de Cássia Santos; REIS, Joselia Ferreira. *De matriz africana: O papel das mulheres negras na construção da identidade feminina*. In: Simpósio Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, Santa Catarina: 2010.

GALVÃO, Walnice Nogueira. A propósito da donzela guerreira. In: AZEVEDO, Carlito. ; DIAS, Maria. ; SÜSSEKIND, Flora (Orgs.) *Vozes femininas: gênero, mediações e práticas da escrita*. Rio de Janeiro: 7letras Fundação Casa Rui Barbosa, 2003, p. 141.-145

_____. *Metamorfoses da Donzela-Guerreira*. Rev. Dialogia. vol. 1; p.21-26, 2003.

GONÇALVES, Antonio Giovanni Boaes; Cecília, Hermana. *Catimbó, Umbanda e candomblé: O campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa*. Simpósios da ABHR, Vol. 13, 2012.

HILLMAN, James. *O livro do Puer: ensaios sobre o arquétipo de Puer aeternus*. São Paulo: Paulus, 2008.

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001; São Paulo: Educ, 2001.

JUNG, Carl Gustav. *AION. Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo* (2ª ed.). Petrópolis: Rio de Janeiro, 1986.

_____. *A natureza da psiquê* (8ª ed.). Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2011a.

_____. *Estudos Alquímicos* (4ª ed.). Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2011b.

_____. *O eu e o inconsciente*. (21ª ed.) Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (4ª ed.). Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

- _____. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *O homem e seus símbolos* (6ª ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- KURY, Mario da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- KRIPPNER, Stanley; FEINSTEIN, David. *Mitologia pessoal: A psicologia do self*. São Paulo: Editora Cultrix, p.1997.
- LANGER, Johnni; CAMPOS, Luciana. *The wicker man: Reflexões sobre a wicca e o neopaganismo*. São Paulo: Revista de história e estudos culturais. vol. 4, n.2, 2007.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- LEMOES, Maria Teresa Toribio Brittes.(org.). *Religião, violência e exclusão*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006
- LIMA, Luís Filipe de Lima. *Oxum: A mãe da água doce*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- LÓPEZ-PEDRAZA, Rafael. *Ártemis e Hipólito: mito e tragédia*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- MACIEL, Corintha. *Mitodrama*. São Paulo: Editora Ágora, 2000.
- MENEZES, Nilza. *A violência de gênero nas religiões afro-brasileiras em Porto Velho, RO*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB; São Paulo: Fortune Editora, 2012.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente* (org.). São Paulo: 2008.
- NEPOMUCENO, Bebel. Mulheres negras- Protagonismo Ignorado. In : PEDRO, Joanna M.; PINSKY, Carla B.(orgs.) *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012, p.382-409.
- NEUMANN, Erich. *A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- _____. *The Great Mother*. New York: Princeton University Press, 1963.
- OLDMEADOW, Harry; AZEVEDO, Matheus Soares. *Ocultismo e religião em Freud, Jung e Mircea Eliade*. São Paulo: IBRASA, 2010.
- OLIVEIRA, Valdeci Batista de Melo. *Figurações da donzela-guerreira: Luzia-Homem e Dona Guidinha do poço*. São Paulo: Annablume, 2005.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa metodista, 1985.
- PEARSON, Carol S. ; MARK, Margaret. *O Herói e o Fora- da- lei: Como construir marcas extraordinárias usando o poder dos arquétipos*. São Paulo: Cultrix, 2011.
- PEDRO, Joana Maria; PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *A História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-português e português-grego*. Livraria Apostolado da Imprensa – Braga, 1998.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres* (2ªed). São Paulo: Contexto, 2012.

PINN, Anthony B. *African American religious cultures*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2009.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *A memória do feminino no candomblé: tecelagem e padronização do tecido social do povo terreiro*. Ilhéus: Editus, 2010.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. São Paulo, Hucitec, 1997.

_____. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Religião e sincretismo em Jorge Amado*. In Goldstein, Norma S. (org) *Caderno de leitura: O universo de Jorge Amado*. São Paulo, Companhia das letras, 2009.

RIBEIRO, Maria Goretti. *O Arquétipo da prostituta sagrada na poesia brasileira moderna*. Campina grande: XIII Encontro da ABRALIC Internacionalização do Regional, 2012.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil: Os iorubás*. Editora Oduduwa, 1996.

RIOS, Luís Filipe. *O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense*. *Etnográfica*, vol. 16, n. 1, p. 53-74, 2012.

SCOTT, Parry. “*O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico*”. In: *Cadernos de pesquisa*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1990.

SANTOS, Juana Elbien dos. *Os Nagô e a Morte: Asésé e o Culto Égum na Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

SANTOS, Valdinéia Oliveira. *Mulher de casa e de candomblé*. *Revista África e Africaneidades*.vol. 4, p. 01-09, 2012.

SEGATO, Rita Laura. *Os percursos do gênero na antropologia e para além dela*. Brasília: Edunb, 1998.

_____. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal* (2ªed). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SELJAN, Zora A. O. *Iemanjá Mãe dos orixás*. São Paulo: Ed. Afro-Brasileira, 1973.

SESBOUÉ, Bernard. *História dos dogmas: A palavra da salvação* (tomo 4). São Paulo: Loyola, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

SINGER, June. *A mulher moderna em busca de alma: guia junguiano do mundo visível e do mundo invisível*. São Paulo: Paulus, 2002.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Iyámi, Iyá Agbás dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. *Revista Estudos Femininos*. Rio de Janeiro, vol. 3, n.2 , 1995.

_____. *Agô Agô Lonan*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

THEODORO, Helena. *Iansã: rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

_____. *Mito e espiritualidade: mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

VALLADO, Armando. *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro*. In: AZEVEDO, Carlito; DIAS, Maria. ; SÜSSEKIND, Flora. (Orgs.). *Vozes femininas: gênero, mediações e práticas da escrita*. Rio de Janeiro: 7letras: Fundação Casa Rui Barbosa, 2003, p.92-120.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo mundo* (6ª ed). Salvador: Corrupio, 2002.

XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (orgs). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós emancipação*. São Paulo: Selo negro, 2012.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *Ori Axé: A dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.

ZENICOLA, Denise Mancebo. *Performance e Ritual: A dança das Iabás no Xirê*. Rio de Janeiro: Mauad X: Fauperj, 2014

APÊNDICE A

Roteiro de questionário

- 1- Se apresente (Nome, nome de iniciação, idade, profissão)
- 2- Fale um pouco sobre sua jornada individual antes da feitura.
- 3- Qual a sua função dentro do terreiro?
- 4- Com que idade se iniciou no candomblé? Tem quantos anos de assentamento e feitura.
- 5- O que você acha que mudou após a sua iniciação?
- 6- (No caso de ser mãe-de-santo/ iyalorixá) Quantos filhos de santo possui em sua casa hoje em dia.
- 7- Com que idade ficou sabendo seu orixá regente de cabeça.
- 8- Se identificou com ele de imediato? Se identifica com ele atualmente?
- 9- Em algum momento achou que tratava-se de um orixá diferente?
- 10- Conhece as histórias do seu orixá? Qual você mais gosta? Explique a sua identificação com a mesma.
- 11- Como ficou sabendo das histórias de seu orixá?
- 12- Sua relação com o orixá mudou após conhecer a história do mesmo?
- 13- Em algum momento se sentiu com as características de dois orixás ao mesmo tempo? Quais?
- 14- Em que aspectos você acha que a iniciação lhe permitiu a algum tipo de mudança em sua vida emocional, social e profissional?
- 15- Você costuma pensar em si mesma em termos de personalidade por ter nascido com o seu orixá?
- 16- Que característica do seu orixá que você acredita que mais possui? E a que menos possui?
- 17- Que característica você acredita que teve mais quando era mais jovem, e atualmente já não é algo tão mais presente?

Das afirmações abaixo responda as que você se identifica:

Sinto-me realizada enquanto mãe.

Sinto que serei realizada com a maternidade.

Não penso em ser mãe.

Sinto-me realizada cuidando das pessoas.

Sinto-me realizada me cuidando.

Nenhuma das duas acima. Preciso estar bem comigo mesma para cuidar dos outros. Sinto-me uma mulher vaidosa

Sinto-me uma mulher sem tantas vaidades

Sinto-me uma mulher mais discreta

Sinto-me realizada fazendo projetos e lutando pelos meus objetivos.

Sinto-me uma mulher batalhadora e guerreira.

Sinto-me sempre cheia de afazeres.

Sou uma mulher calma.

Sou uma mulher dinâmica.

Sou uma mulher emotiva.

Sou uma mulher forte.

18- Como mulher adepta da religião do candomblé, você já sofreu algum tipo de preconceito?

19- Qual a importância da mulher no terreiro, em sua opinião pessoal?

APÊNDICE B

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) senhor (a):

Esta pesquisa apresenta uma análise dos mitos e arquétipos no candomblé e o processo de individuação das mulheres de terreiro. Está sendo desenvolvida pela pesquisadora Larissa Fernandes Caldas Souza, aluna do Mestrado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Dilaine Soares Sampaio.

Solicitamos a sua colaboração e participação neste estudo, no qual você irá responder algumas perguntas referentes à sua forma de interagir diante das situações apresentadas. Gostaríamos também de sua autorização para gravação das suas respostas e apresentação dos resultados deste estudo em eventos da área de ciências das religiões e publicar em revista científica. Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome, será mantido em sigilo, a não ser que prefira diferente.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, você não é obrigada a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pela pesquisadora. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido (a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia deste documento.

Assinatura do Participante da pesquisa

Assinatura do Pesquisador Responsável

Contato com o Pesquisador (a) Responsável: Larissa Fernandes Caldas Souza

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para a pesquisadora: Larissa Fernandes Caldas Souza. **Telefones:** Telefone: (083) 32167444 Fax: (083) 32167460.

Endereço (Setor de Trabalho): Universidade Federal da Paraíba, Centro de Educação - Campus I, Departamento de Ciências das Religiões.

Cidade Universitária - Campos I
Castelo Branco
58051-900 - João Pessoa, PB - Brasil
Obrigado (a) pela colaboração!

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: OS ORIXÁS E OS ARQUÉTIPOS FEMININOS DA GUERREIRA, AMANTE E A MÃE:
Um Estudo à luz de Jung

Pesquisador: Larissa Fernandes Caldas Souza

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 32481714.3.0000.5188

Instituição Proponente: Programa de Pós-graduação em Educação

Patrocinador Principal: Programa de Pós-graduação em Educação

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 767.100

Data da Relatoria: 21/08/2014

Apresentação do Projeto:

A apresentação do Projeto é clara e bem desenvolvida pela pesquisadora proponente. Trata-se de um trabalho em que a pesquisadora, conforme ela mesma afirma "se dirigirá até alguns terreiros de candomblé de João Pessoa em busca de adeptas dos cultos aos orixás. Os dados serão coletados e analisados a partir de estudos de casos identificados a partir das respostas que serão explicitadas em mulheres deste estudo, conforme as importâncias mais focalizadas do culto aos orixás em suas vidas, levando em consideração os orixás femininos importantes para cada uma delas, o motivo e a relação com suas próprias jornadas individuais".

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Verificar a relação entre os arquétipos dos orixás afro-brasileiros e os arquétipos da guerreira, amante e

Endereço: UNIVERSITARIO S/N

Bairro: CASTELO BRANCO

CEP: 58.051-900

UF: PB

Município: JOAO PESSOA

Telefone: (83)3216-7791

Fax: (83)3216-7791

E-mail: eticaccs@ccs.ufpb.br

Continuação do Parecer: 767.100

mãe

Objetivo Secundário:

Investigar a importância destes arquétipos femininos no cotidiano de adeptas do Candomblé em João Pessoa.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Os benefícios estão bem evidenciados e são claramente superiores aos possíveis riscos que essa pesquisa pode trazer, o que justifica sua realização.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa é de qualidade e de relevância para nosso contexto atual.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Todas as pendências indicadas no último parecer foram sanadas nessa ocasião.

Recomendações:

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Sem pendências.

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Considerações Finais a critério do CEP:

JOAO PESSOA, 27 de Agosto de 2014

Assinado por:
Eliane Marques Duarte de Sousa
(Coordenador)

Endereço: UNIVERSITARIO S/N

Bairro: CASTELO BRANCO

CEP: 58.051-900

UF: PB

Município: JOAO PESSOA

Telefone: (83)3216-7791

Fax: (83)3216-7791

E-mail: eticaccs@ccs.ufpb.br