

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

ANA LUIZA DA SILVA OLIVEIRA

AS IYABÁS NO CANDOMBLÉ: AS MULHERES DE TERREIRO E UMA
DESCRIÇÃO DOS ITANS DAS ORIXÁS

MACEIÓ – AL
2023

ANA LUIZA DA SILVA OLIVEIRA

AS IYABÁS NO CANDOMBLÉ: AS MULHERES DE TERREIRO E UMA
DESCRIÇÃO DOS ITANS DAS ORIXÁS

Dissertação submetida à avaliação no Exame de Defesa de Mestrado, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Adélia Augusta Souto de Oliveira

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

O48i	Oliveira, Ana Luiza da Silva. As iyabás no Candomble : as mulheres de terreiro e uma descrição dos itans das orixás / Ana Luiza da Silva Oliveira. – 2023. 71 f. : il. Orientadora: Adélia Augusta Souto de Oliveira. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maceió, 2023. Bibliografia: f. 66-71. 1. Mulheres. 2. Iyabás. 3. Candomblé. 4. Psicologia. I. Título. CDU: 159.9:299.6
------	---

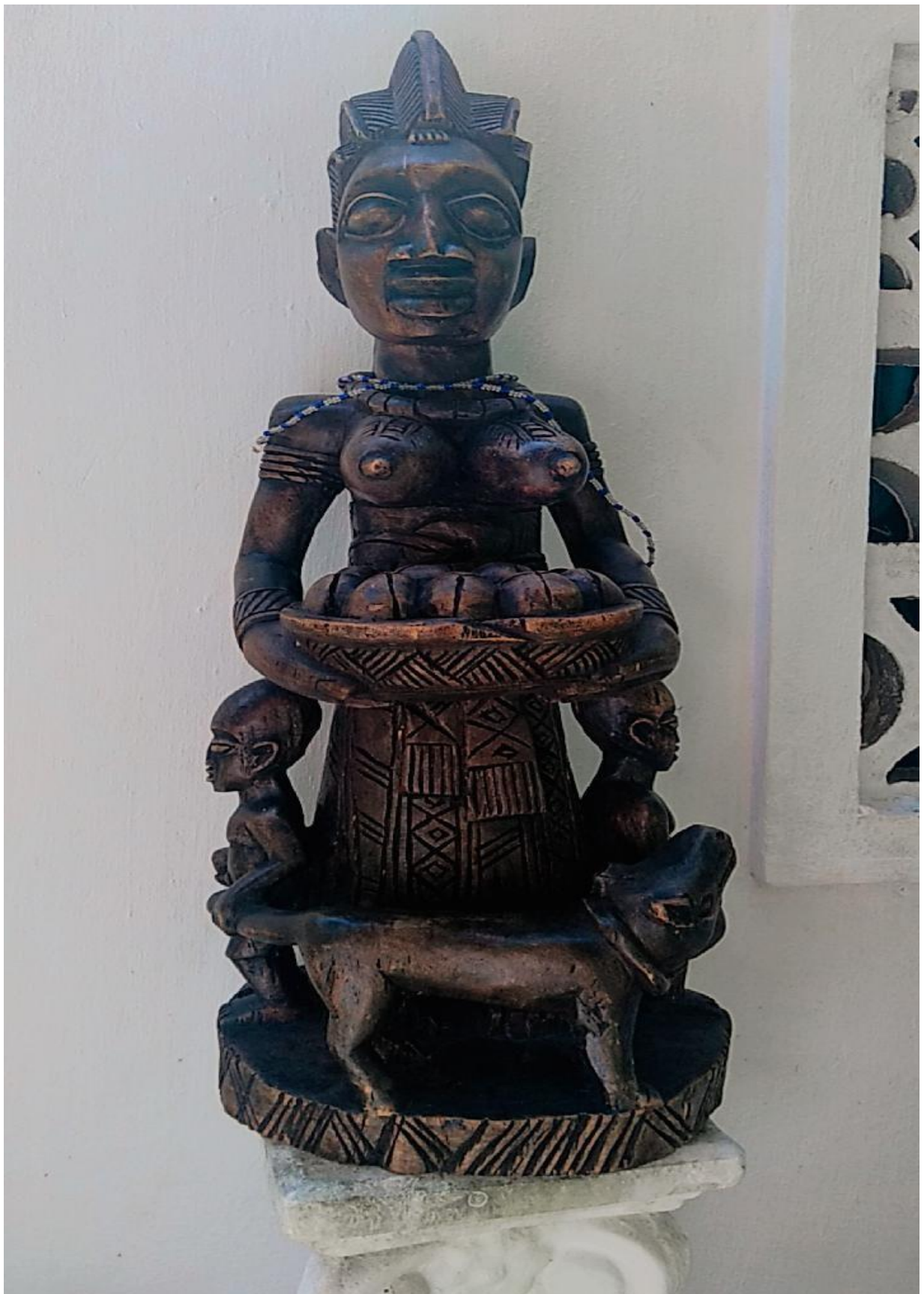


Figura1. Iemanjá, esculpida em madeira, proveniente no Benin, em 2016. Encontra-se no Museu a Céu Aberto Axé Pratagy, em Maceió, Alagoas. Foto do acervo particular da autora.

À mainha (*in memoriam*) e tia Salete (*in memoriam*), por todo amor e cuidado em me fazer
mulher.

AGRADECIMENTOS

Seguindo a minha tradição, agradeço primeiramente a minha Orí, esta cabeça que me escolheu e que com tanto carinho segue com um companheirismo incrível comigo na vida. A Orí agradeço por permitir que Òsògìyán esteja em mim e seja plenamente meu pai, em quem eu me inspiro e desejo ser reflexo. Amo nosso trio;

À Ogum e Osóssi, por me terem sua filha;

Agradeço a todas iyabás, por sempre me colocarem no colo e não me deixar faltar suas potências. É um amor lindo demais;

Agradeço a Oxum, por ter me oferecido seu pano de cabeça quando inquietei meu coração;

Agradeço a Xangô por me escolher para cuidar Dele e a Iemanjá por me escolher para cuidar Dela e de todos(as) que escolherem sua casa como morada e me fazer ekedje;

Agradeço ao professor e meu babalorixá Celio Rodrigues – Omitoloji, por ser presente na minha vida desde menina, por permanecer comigo em todas as minhas fases, por me dar seu afeto, me ensinar tanto e cuidar tão bem de mim e de meu orixá;

Agradeço a minha mãe carnal Mãe Sônia de Aganju (*in memoriam*), por me fazer estar no terreiro nessa história que eu sou e me ensinar tanto ao deitar com ela “nos pés” do orixá e me fazer brilhar os olhos ao ver seu amor por Xangô e pela Casa de Iemanjá;

Agradeço imensamente a minha orientadora Profa Adélia Oliveira, por acreditar em mim, pela sua atenção e empatia, pelo companheirismo sempre visível, pela disponibilidade e orientação. Falar com ela sempre me trazia euforia e possibilidades. Seu compromisso com a pesquisa é essencial para a academia;

Às Profa Paula Miura e Profa Maria Ignez pela contribuição na pesquisa, pela disponibilidade de leitura e avaliação deste trabalho na qualificação e neste momento de defesa;

Ao meu padrinho Amaurício Tafaroni e Celiane Rodrigues pela liberdade com que me acompanham e orientam nas minhas escolhas, pela confiança, diplomacia e carinho nas palavras;

À Família Silva, em nome do meu irmão Adriano e minha prima Fabiana, por me apoiar nas minhas decisões, por ser presença e sempre me perguntarem “você está bem assim?”;

À minha amiga Camila Falcão, essencial para a existência desse mestrado, e com quem desejo continuar compartilhando a vida, a Psicologia e a pesquisa, seja qual for o nosso momento ou o assunto que possa surgir em nossos mais aleatórios diálogos;

À minha sobrinha Thauane Layra – Tomidangí, pela força com que acredita em mim, por ouvir sempre o tanto que tinha para falar do mestrado e da vida;

À Lwdmila Constant pela atemporal amizade e trocas;

Ao João Pedro Laibunilê e Kaique Farias por serem os melhores irmãos que Iemanjá poderia me dar e nunca me faltarem. Agradeço também à Matheus Bernardo pelo companheirismo dedicado a mim;

Ao Cesar Baracho e Dalison Mujadebí, por nas minhas ausências, sempre me perguntarem “é o mestrado?”;

À Lucélia Ominatumbí, pela parceria que encontramos nos amores e intenções em comum na vida de ekedje do Axé Pratagy;

À Rosângela, Aline, Luciana, Domingas, Rosimeire, Carla e Gleice pelos cuidados e por sempre me receberem com afeto e sorrisos. É bom viver com vocês;

À todos meus afilhados e afilhadas, a minha vida religiosa e acadêmica se completa com vocês;

Ao Axé Pratagy e todas as pessoas queridas dessa minha casa, onde vivo terreiro. Eu quero ficar velhinha com vocês;

À profa Debora Massmann de Iemanjá por chegar no caminho do mestrado e por tardes me permitir desafojar a ansiedade desse trajeto;

Às ialodês Isabel Odaraleomi, Nany Gsenan, Claudenir Omidenan e Somaia Nitainan, pela maternagem e companheirismo ao longo da minha história;

À todas comunidades tradicionais de terreiro, escrevo aqui com ética e rigor acadêmico nossa história;

O mestrado se fez presente em mim e em mim tem vocês.

Modupé Ancestralidade! Da sua filha Tobìlakìjá.

Com a bênção de Exu, pelas iyabás eu vou falar.

Ekọ
(em iorubá significa o processo de adquirir conhecimento, seja aprendendo ou ensinando)

RESUMO

Este trabalho descreve as Iyabás no Candomblé por meio dos mitos sobre as orixás; identifica as representatividades femininas nos referidos mitos. Para tanto, realiza-se a revisão sistemática de literatura sobre a temática “Candomblé e mulher”, por meio de pesquisa no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, em todas as áreas de conhecimento e em todos os anos. Os resultados indicam que há uma relação e influência da vivência das mulheres negras africanas, trazidas para o Brasil na condição de escravas, no que diz respeito à autonomia e liderança vivida pelas mulheres de terreiro, pois, a prática matrifocal de organização familiar reproduzida em solo brasileiro, permitiu a consagração da religiosidade denominada Candomblé. A revisão aponta que esta concepção de religião, constitui espaço de preservação, resistência, empoderamento e libertação da mulher, compreendendo assim, as casas de axé como ambiente de promoção da alteridade feminina, que favorece seu poder, onde essas referências identitárias, de prática de valorização do ser feminino nas comunidades de axé, perpassam e são mantidas por meio da oralidade. Essas referências sobre modos de ver e ser no mundo são transmitidas por meio da linguagem mitológica. As pesquisas sinalizam que o povo de axé apreende, através dos mitos, um conhecimento ancestral que comunica conceitos e doutrinas, sendo dessa maneira, um instrumento de ensino que mantém viva a tradição religiosa de matriz africana, e dá acesso às referências de identidades das orixás que diferem de uma lógica de fragilidade e submissão das mulheres em suas compreensões de mundo não hegemônicas. Definiu-se ainda, a realização de uma análise descritiva das iyabás cultuadas no Brasil, que circulam nas comunidades de terreiro: a presença das iyabás na criação do mundo; conhecendo Nanã; encantando-se com Iyewá/Iewá/Yewá/Ewá; movimentando-se com Obá; voando com Iansã/Oyá/Oiá; nadando com Iemanjá/Yemanjá/Yemonja e banhando-se com Oxum/Oxun/Osun. As considerações finais indicam uma produção acadêmica que evidencia a valorização do ser mulher nas comunidades de terreiro, onde vivem sua religiosidade a partir de orixás potentes e fortalecedoras de si. Considera-se ainda que a descrição indica os efeitos individuais e coletivos que a representatividade das orixás permitem incidir sobre o respeito e valorização da mulher de terreiro como sujeito ativo transformador.

Palavras-chave: mulher; iyabás; candomblé; Psicologia.

ABSTRACT

This work describes the Iyabás in Candomblé through the myths about the orishas; identifies the female representations in these myths. To this end, a systematic literature review on the theme "Candomblé and woman" is carried out, through research in the Catalog of Theses and Dissertations of Capes, in all areas of knowledge and in all years. The results indicate that there is a relationship and influence of the experience of black African women, brought to Brazil as slaves, with regard to the autonomy and leadership experienced by the women of terreiro, because the matrifocal practice of family organization reproduced on Brazilian soil, allowed the consecration of the religiosity called Candomblé. The review points out that this conception of religion constitutes a space for the preservation, resistance, empowerment and liberation of women, thus understanding the axé houses as an environment for the promotion of feminine otherness, which favors their power, where these identity references, of practice of valuing the feminine being in the communities of axé, permeate and are maintained through orality. These references to ways of seeing and being in the world are transmitted through mythological language. The researches indicate that the people of axé apprehend, through the myths, an ancestral knowledge that communicates concepts and doctrines, being in this way, a teaching instrument that keeps alive the religious tradition of African matrix, and gives access to the references of identities of the orixás that differ from a logic of fragility and submission of women in their non-hegemonic understandings of the world. It was also defined the realization of a descriptive analysis of the iyabás worshipped in Brazil, which circulate in the communities of terreiro: the presence of the iyabás in the creation of the world; getting to know Nanã; being enchanted by Iyewá/Iewá/Yewá/Ewá; moving with Oba; flying with Iansã/Oyá/Oiá; swimming with Iemanjá/Yemanjá/Yemonja and bathing with Oxum/Oxun/Osun. The final considerations indicate an academic production that evidences the appreciation of being a woman in the communities of terreiro, where their religiosity lives from powerful and self-strengthening orishas. It is also considered that the description indicates the individual and collective effects that the representativeness of the orixás allow to focus on the respect and appreciation of the woman of terreiro as an active transforming subject.

Keywords: woman; iyabás; candomblé; Psychology.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Iemanjá esculpida em madeira.....	02
Figura 2 - Banco de dados (Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES).....	17
Figura 3 – Planilha de organização dos dados no <i>excel</i>	21
Figura 4 – Lago das Iyabás.....	32
Figura 5 – Iyabás.....	35
Figura 6 – Nanã.....	38
Figura 7 – Oxalá e Nanã.....	39
Figura 8 – Iyewá/Iewá/Yewá/Ewá.....	41
Figura 9 – Iyewá/Iewá/Yewá/Ewá e os pássaros da noite.....	43
Figura 10 – Obá/Oba.....	44
Figura 11 – Obá/Oba representando luta.....	47
Figura 12 – Iansã/Oyá/Oiá.....	48
Figura 13 – Iansã/Oyá/Oiá e seus domínios na natureza.....	50
Figura 14 – Iemanjá/Yemanjá/Yemonja.....	52
Figura 15 – Iemanjá/Yemanjá/Yemonja e suas insígnias.....	55
Figura 16 – Oxum/Oxun/Osun.....	56
Figura 17 – Oxum/Oxun/Osun e os pássaros.....	59

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Histórico das publicações na CAPES.....	18
Gráfico 2 – Áreas de conhecimento.....	19
Gráfico 3 – Distribuição por IES.....	19
Gráfico 4 – Distribuição por região brasileira.....	20

LISTA DE ABREVIATURAS

CAPES – Coordenação de Pessoal de Nível Superior

CEFET/RJ – Centro Federal de Educação Tecnológica do Rio de Janeiro

PUC/SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro

UFAL – Universidade Federal de Alagoas

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFES – Universidade Federal do Espírito Santo

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFRN – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

UFS – Universidade Federal de Sergipe

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

UMESP – Universidade Metodista de São Paulo

USP – Universidade de São Paulo

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Indícios de referências acerca da mulher nos mitos de criação do mundo.....	37
Quadro 2 - Indícios de referências acerca da mulher nos mitos de Nanã.....	40
Quadro 3 - Indícios de referências acerca da mulher nos mitos de Iyewá/Iewá/Yewá/Ewá....	43
Quadro 4 - Indícios de referências acerca da mulher nos mitos de Obá.....	47
Quadro 5 - Indícios de referências acerca da mulher nos mitos de Iansã/Oyá/Oiá.....	51
Quadro 6 - Indícios de referências acerca da mulher nos mitos de Iemanjá/Yemanjá/Yemonja.....	55
Quadro 7 - Indícios de referências acerca da mulher nos mitos de Oxum/Oxun/Osun.....	59

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 REVISÃO SISTEMÁTICA DA LITERATURA.....	17
2.1 Das negras africanas ancestrais para o Brasil.....	21
2.2 A organização do Candomblé.....	23
2.3 A mulher e o Candomblé.....	26
3 AS IYABÁS CULTUADAS NO BRASIL: DESCRIÇÃO DE SEUS ITANS.....	32
3.1 A presença das iyabás na criação do mundo.....	33
3.2 Conhecendo Nanã.....	38
3.3 Encantando-se com Iyewá/Iewá/Yewá/Ewá.....	41
3.4 Movimentado-se com Obá.....	44
3.5 Voando com Iansã/Oyá/Oiá.....	48
3.6 Nadando com Iemanjá/Yemanjá/Yemonja.....	52
3.7 Banhando-se com Oxum/Oxun/Osun.....	56
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	60
REFERÊNCIAS.....	61

1 INTRODUÇÃO

A valorização do ser mulher, por meio dos itans¹, presentes nas Religiões de Matriz Africana, se constitui como objeto desta dissertação. Sua intencionalidade reside na compreensão dos modos de a figura feminina, habitada nas casas de axé², se comunicar com as questões de valorização da mulher e relações de empoderamento³. Definiu-se a realização de descrição dos itans, que assim como outras histórias e mitos sobre as iyabás⁴, circulam nas comunidades de terreiro e produzem significados. Esse interesse decorre das minhas experiências e convívios, em espaços de comunidades religiosas de matriz africana, conhecidos religiosamente como Candomblé. Esses ambientes se caracterizam como lugares onde a mulher possui cargos de liderança religiosa, sendo também enaltecida nesses contextos e são detentoras de poder e conhecimento.

No que diz respeito aos pressupostos teóricos e metodológicos, utilizaremos à perspectiva sócio-histórica, especialmente em sua concepção da configuração social de constituição psíquica realizada em contextos culturais, sociais e históricos.

Considerando uma epistemologia iorubá, para a pessoa de tradição de terreiro, como afirma Luz (2000), existir não significa apenas viver, mas ser parte e pertencer a uma totalidade configurada no grupo. Em que cada ser singular constrói sua individuação a partir dessa pluralidade instituída, e onde se assenta as bases de sustentação da vida psíquica individual. O que perpassa e se encontra em Vigostki (1927/1995), quando traz que o sujeito, pela mediação do outro, converte as relações sociais em funções psicológicas que passam a funcionar como sendo próprias de sua personalidade.

Sobre a temática em estudos religiosos de matriz africana, Jesus⁵ (2012) aponta que é historicamente notório de que os espaços das comunidades de terreiro são marcados pela presença da mulher, como membro ou sacerdotisa da religião, sendo a presença da mulher no

¹ Mitos/histórias.

² Espaços físico de culto a Orixás.

³ O termo português empoderamento, vem do inglês *empowerment*, seu significado está relacionado a autonomia, tem raízes na segunda metade do século XX, com as lutas pelos direitos civis do movimento negro e movimento feminista. O termo é atualmente utilizado em diversas áreas do conhecimento, como a psicologia, a antropologia, a ciência política, a sociologia, a educação, a administração e a economia. Em sua dimensão psicológica atua em questões de autoimagem, autoconfiança, autopercepção, autocuidado e de valorização e realização enquanto mulheres. O termo empoderamento empregado neste trabalho não está subjugado a relações de poder, não busca confrontar ou inverter polos de poder de gênero masculino e feminino, mas de uma equalização de existências em sociedade.

⁴ Orixás femininas.

⁵ Os autores citados nessa introdução são resultados de pesquisa realizada via google acadêmico como revisão bibliográfica com os descritores “mulher” e “Candomblé” e que compuseram o projeto de mestrado submetido para seleção.

espaço das casas de axé facilmente percebida, onde nesse ambiente religioso a mulher desenvolve atividades que as colocam em posição de autoridade e valorização. Compreende-se assim, a religião como base que influencia a construção sociohistórica e cultural, como também de identidades pessoais e coletivas.

A religião é, antes de tudo, uma construção sócio-cultural. Portanto, discutir religião é discutir transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia; é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas e jogo de interesse, na dinâmica da oferta e da procura, é deparar-se com um sistema sócio-cultural permanentemente redesenhado que permanentemente redesenha as sociedades. (SOUZA, 2004, p. 122-123 apud SANTOS, 2009, p. 156).

Desse modo, a religião se apresenta como uma construção sociohistórica e cultural em sua organização social, conforme Resende (2009) em sintonia com a proposição de Vigotski em que o indivíduo e seu desenvolvimento estão sob uma perspectiva sociohistórica e cultural, onde este se constitui na interação e interdependência com o meio em que está inserido. Permite assim, a nosso ver, compreender como membros integrantes desses espaços se relacionam com o ser feminino, – com exceção às restrições para homens e mulheres no culto, como é o caso do *balé*⁶, em que as mulheres não acessam diretamente o local - que é “governado” por uma *iyabá* - mas participam do ritual, possuindo espaço de poder e de tomada de decisões. O que permite a mulher empoderar-se, ver-se respeitada e não subjugada ao patriarcalismo, vivenciado na sociedade brasileira, que a coloca numa posição de ausência ou de inferioridade, servindo apenas para reproduzir e cuidar dos filhos (BERNARDO, 2003).

As posições teóricas da concepção histórico-cultural de VYGOTSKY (1896- 1934), dentro da tradição da filosofia marxista, centram-se na afirmação do condicionamento histórico-social do desenvolvimento do psiquismo humano, que se realiza no processo de apropriação da cultura mediante a comunicação entre pessoas. Tais processos de comunicação e as funções psíquicas superiores neles envolvidas se efetivam primeiramente na atividade externa (interpessoal) e, em seguida, na atividade interna (intrapessoal) regulada pela consciência, mediados pela linguagem, em que os signos adquirem significado e sentido. (VYGOTSKY, 1984, p. 59-65 apud LIBÁNEO, 2004, p. 116)

As razões desse estudo residem em face de que a liderança feminina nos terreiros do Brasil tem relação direta com a história da organização do culto as energias da natureza neste país (ROSA, 2008). Nossas experiências indicam que, nas religiões de matriz africana, há uma presença e autoridade marcante da mulher, que é encontrada desde os itans dos(as) orixás, como também na musicalidade que ocorre nos terreiros entoadas em dialeto ou músicas em português que fazem parte da MPB (Música Popular Brasileira) ou dos grupos afro culturais que são originários de terreiros que falam das orixás, e até na própria história da tradição iorubá desde

⁶ Balé, quarto sagrado de culto aos mortos, onde apenas os homens podem entrar, mas é regida por uma orixá, Iansã.

África. A figura da mulher que transita nas casas de axé, revela-se como fonte de empoderamento e valorização da mulher, já que a coloca com relevante importância no funcionamento do sistema de culto aos orixás e no contexto social dos terreiros. Como apresenta Oliveira (2017), muitos trabalhos que narram a história da mulher no Candomblé, em sua maioria retratam a sua ancestralidade africana para construir essa identidade feminina, e é através da cosmologia da religião que são traçados os caminhos para compreender os papéis que cada pessoa possui e as relações de poder construídas, onde através da mitologia dos(as) orixás podemos perceber as transferências dos signos contidos para a vida religiosa e social.

Importante destacar que a comunicação do culto no Candomblé mantém-se e transmite-se por meio da oralidade. Seus mitos têm proveniências em diferentes comunidades e regiões da África Ocidental, razão pela qual ocorre, por vezes, a apresentação de figuras diferentes numa mesma lenda.

Vale ressaltar que a transmissão dos mitos vem de uma tradição oral, que evidentemente foi afetada pelo sistema moderno colonial, em que as palavras e sentidos por vezes foram desconectados, uma vez que, na diáspora, os africanos e seus descendentes não puderam contar com o suporte linguístico e cultural encontrado na Nigéria, principal território de origem do culto aos orixás. Há uma atitude colonialista que permeia muitos dos pesquisadores responsáveis pelos registros da religião dos orixás e que contribuiu para posicionar africanos como objetos de interesse, nunca como sujeitos que podem produzir um saber, inclusive sobre si mesmos (OLIVEIRA E QUEIROZ, 2018, p.5).

Espera-se contribuir academicamente, no campo da Psicologia, com esse estudo, visto que o Candomblé, é um grande reduto de tradições africanas e de valorização da mulher, com a cultura nos terreiros sendo transmitida por meio da oralidade e constituída também na comunicação com os itans. Assim, o feminino se amplia para além de sua função reprodutora, considerada sagrada. As mulheres de axé podem realizar-se e exercerem seu poder.

O Candomblé promove empoderamento feminino ao passo que na religiosidade de matriz africana há a valorização da mulher em diversos âmbitos, espaço em que essa tradição milenar atribui à mulher poder, autonomia e afirmação.

Acredita-se que o empoderamento feminino seja um processo norteado por parâmetros tais como: construção de uma autoimagem e confiança positiva; desenvolvimento da habilidade para pensar criticamente; a construção da coesão de grupo; a promoção da tomada de decisões; e ação. Para tanto, esta construção acontece por meio de níveis de igualdade, quais sejam: bem-estar; acesso aos recursos; conscientização; participação e controle social. Estes aspectos compõem a dimensão psicológica do processo de empoderamento. Referem-se ao desenvolvimento do autorreconhecimento, por meio do qual as pessoas adquirem ou fortalecem seu sentimento de poder, competência, autovalorização e autoestima (LANDERDAHL et al., 2013, p. 310).

Para Leon (2001, p. 97 apud SARDENBERG, 2006, p. 3), “o empoderamento como auto-confiança e auto-estima deve integrar-se em um sentido de processo com a comunidade, a cooperação e a solidariedade”. É importante conhecer como esses processos de valorização da mulher ocorrem nesse contexto da comunidade de terreiro, que ainda que esteja dentro de uma sociedade de afirmações socioculturais da masculinidade, resistem, se perpetuam e podem também atuar na promoção do empoderamento feminino nas outras comunidades a que as mulheres de axé pertencem.

Ruth Landes, antropóloga norte-americana, foi pioneira na realização de pesquisa de campo sobre a presença e participação das mulheres em religiões de matriz africana. Como apresenta Cordovil (2013), esta pesquisa foi realizada na cidade de Salvador no passar dos anos 1937-1939 e Landes não estava interessada em analisar os ritos e as práticas religiosas, como já havia sido feito por outros pesquisadores, a antropóloga se interessou em analisar as pessoas envolvidas no sistema religioso, suas pesquisas envolviam questões de raça, sexualidade e gênero. Contudo, muitas críticas recaíram sob sua pesquisa, pois a norte-americana, apresenta em seus escritos uma sociedade em que não existiam conflitos raciais. “O Brasil me deu uma compreensão totalmente inesperada da facilidade com que diferentes raças poderiam viver juntas de maneira civil e proveitosa [...] Este livro acerca do Brasil não discute problemas raciais ali – porque não havia nenhum” (LANDES, 2002, p.2).

No que diz respeito a constituição das casas de axé, os estudos de Cavas e Neto (2015) pontuam que o Candomblé, religião afro brasileira, nasce no Brasil decorrente da diáspora negra durante a colonização, período em que a Europa expandia suas fronteiras e importava escravos africanos oriundos das mais diversas regiões da África para o Brasil. Nesse movimento forçado, negros e negras foram aqui propositalmente dispersos para evitar organizações destes, além de perder seus nomes, seus pares, suas famílias, foram proibidos de cultuarem suas divindades. Os primeiros terreiros de Candomblé na Bahia foram fundados por mulheres negras. A África “imaginada” foi aqui recriada através desse mundo mítico religioso, possuindo as mulheres negras e aquelas que delas descenderam importante significado nesse processo. Nas figuras das mães de santo elas simbolizavam uma resistência à opressão masculina. Atuando também na transmissão, valorização e preservação da cultura iorubá (CAVAS e NETO, 2015). Esse protagonismo feminino é fruto da vida social das mulheres iorubás, que desde África, lideravam o comércio e eram independentes financeiramente, esse aspecto é considerado uma matrifocalidade, conceito utilizado na antropologia para explicar as formas de organização das famílias negras, em que as mulheres são detentoras de poder.

Desse modo, a matrifocalidade, como forma alternativa de família, parece fazer parte dos fluxos, das trocas constituídas na diáspora. Tanto para a mulher africana quanto para a afro-brasileira, a matrifocalidade, aparentemente, não foi só uma imposição da escravidão e do pós-abolição – com a consequente marginalização do homem negro. A mulher negra parece viver essa opção de forma diferente das mulheres brancas. Em minhas pesquisas anteriores, pude verificar que, para essas mulheres, a matrifocalidade não é encarada como sofrida, pesada; pelo contrário, acentua sua autonomia (BERNARDO, 2003, p.44,45 apud VASCONCELOS, 2014, p. 92).

O sistema matrilinear se reproduz nos terreiros, espaço onde a mulher tem poder de decisão e participação (AHUALLI, 2014). No Brasil, por volta do século XVIII, se organizaram duas importantes associações femininas: a Ialodê e a Geledés, que eram responsáveis pela troca de bens materiais e simbólicos, sendo dessa forma, além de comerciantes, também líderes espirituais (VASCONCELOS, 2014). De acordo com a psicóloga social Maria Salete Joaquim (2001 *apud* VASCONCELOS, 2014), o primeiro terreiro foi fundado no Brasil por volta do século XIX, em Salvador, pelas africanas Iyá⁷ Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô, que marcou uma nova fase de organização do culto aos orixás no país. Outras casas foram sendo fundadas e esse fato deu grande projeção social e prática política às mulheres afrodescendentes, que pela forma como se organiza as sociedades do povo do axé, “colaboraram com a formação de autoestima relacionada ao espírito de combatividade, de não acomodação aos padrões hegemônicos de comportamento feminino, graças também a uma configuração do mítico feminino africano” (VASCONCELOS, 2014, p. 64).

Nesse aspecto, segundo Souza (2015), na comunidade de terreiro, em diversas representações, o feminino assume um papel de destaque, isso perpassa de várias maneiras, como: pela ideologia de organização social da tradição iorubá, pela música, pela dança, ou o poder de reprodução, e até mesmo no universo das divindades, onde o ser feminino é respeitado, valorizado, detentor de conhecimento e participação ativa. Toda essa simbologia permite muitas transformações sociais, no sentido de repensar o poder, as relações de gênero e encorajamento das mulheres perante a sua variante significação de papéis e poderes diante da sociedade. E de acordo com Ahualli (2014) a vivência em uma comunidade de terreiro gera uma identidade tanto individual quanto grupal, estabelecendo valores que tendem a propiciar ao indivíduo uma melhor condição de existência, assim como uma melhor inserção na vida comunal com elementos identificatórios e atributivos que designam o papel a ser desempenhado junto ao grupo.

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 uma nova consciência de si, do

⁷ Mãe

seu papel no mundo e de sua conduta social; sua personalidade (SANTOS, 2012, p. 3 apud SOUZA, 2015, p. 67).

Conforme afirma Bernardo (1999 apud SOUZA, 2015), o Candomblé traz significações através dos itans que permitem enfrentamento diante de opressões, permitindo a mulher a serem donas do 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 representa-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 apud SOUZA, 2015, p. 69).

Cordovil (2013) apresenta que para além do debate acadêmico, o Candomblé é reconhecido como espaços liderados por mulheres pela sociedade em geral. Alguns terreiros permanecem com a tradição da sucessão do sacerdócio ser exclusivamente feminino. Identificações como essa, permitem que não só a mulher da comunidade de terreiro possa reconhecer-se detentora de poder, autonomia, autoconfiança e liderança das próprias vidas, mas que outros espaços repensem posicionamento, como também outras mulheres que não estão inseridas no contexto da religiosidade de matriz africana possam também se sentir empoderadas. Jesus (2012) considera que o poder que é conferido as matriarcas das comunidades de axé, também as transforma em grandes agentes sociocomunitárias, que fomentam a cultura afro brasileira e a autoriza, por consequência, a disseminar também novas referências de pensamento acerca da mulher.

Embora a proposta da pesquisa não seja discutir gênero, mas a existência da mulher de terreiro e a construção de si a partir da representatividade das orixás. Consideramos importante apontar a questão de gênero na cosmoconcepção iorubá pré colonial. Onde a nigeriana e filósofa Oyèwùmí (1997), traz a superfície o desafio de escrever sobre uma epistemologia africana endógena, visto que as teorias empregadas para se discutir sociedade decorrem de ciências sociais ocidentais, que estão profundamente enraizadas em uma cultura eurocentrada. A autora aponta a tensão existente entre uma língua isenta de gênero, o iorubá e outra que se estrutura em torno do gênero, o inglês, e como antes das instalação da noção ocidental na cultura iorubá, o corpo não era base de papéis sociais, inclusão ou exclusão, não sendo o fundamento da identidade social (OYÈWÙMÍ, p 21, 2021).

“O corpo iorubá oferece um cenário bem diferente, e mais do que isso, mostra que o corpo humano não precisa ser constituído como generificado ou ser percebido como evidência para a classificação social em todos os tempos. Na sociedade iorubá pré colonial, o tipo de corpo não era a base da hierarquia social: machos e fêmeas não eram estratificados de acordo com a distinção anatômica. A ordem social exigia um tipo diferente de mapa, e não um mapa de gênero que supõe a biologia como a base para a classificação social” (OYÈWÙMÍ, p. 26, 2021).

No universo sagrado do Candomblé, experiências de transmissão oral, indicam que os itans são um elemento essencial, estão presentes em toda dinâmica do terreiro, fazendo parte do que constituem os ensinamentos que direcionam o funcionamento dos rituais, ações da comunidade e formas de ser no mundo. Influenciam, por sua vez, experiências de vida das pessoas, como elas interagem e constroem os sentidos, em orações e preces, bem como são permeados também das histórias dos(as) orixás. Essas histórias relatam aventuras, características, oferecem informações sobre o mundo, os seres que fazem parte dele, e suas descobertas, tais como a música, o fogo e a construção de artefatos de guerra. Desse modo, os mitos podem ser considerados uma objetivação com importante lugar no cotidiano das práticas religiosas do Candomblé, especialmente no que diz respeito aos processos de significação. Assim, a presente dissertação apresenta a seguinte questão: o que é contado em mitos, no Brasil, sobre as orixás e à valorização da mulher? Objetiva-se descrever e interpretar os conceitos e significações construídos sobre a mulher, a partir dos mitos sobre as orixás; identificar as representatividades femininas nos referidos mitos.

A presente dissertação apresenta os seguintes capítulos:

O primeiro capítulo se configura na Introdução, onde são apresentadas as questões, os objetivos, a justificativa e relevância social e acadêmica da pesquisa.

No segundo capítulo apresenta-se, a seguir, uma revisão sistemática de literatura sobre a temática “Candomblé e mulher”, por meio de pesquisa no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes.

O Capítulo três “As Iyabás cultuadas no Brasil”, descreve seus itans, suas histórias, características e seus domínios na natureza.

Por fim, desenvolvem-se as Considerações Finais do presente estudo.

2 REVISÃO SISTEMÁTICA DA LITERATURA

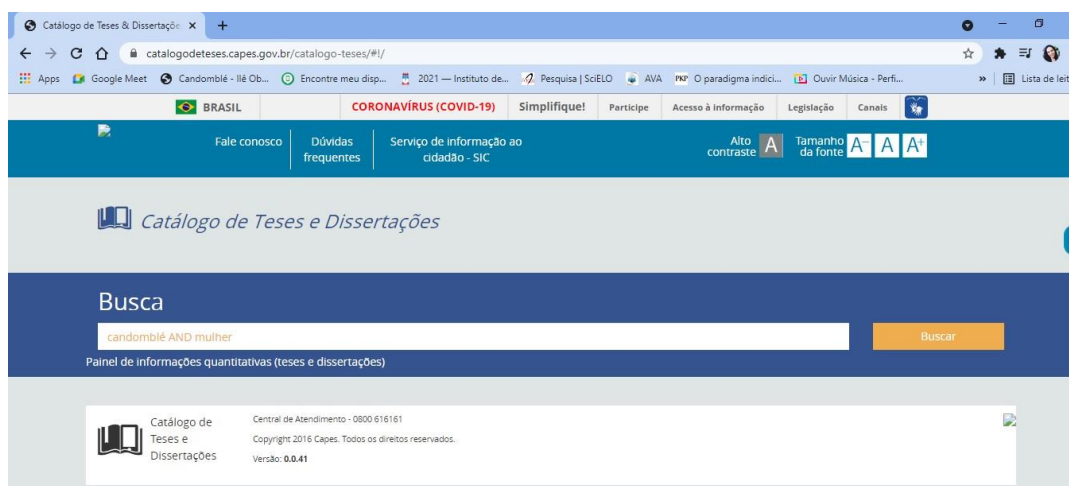
A presente revisão sistemática constitui-se de pesquisa subsidiada pela análise de conteúdo proposta por Bardin, que é definida como:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens (BARDIN, 2016, p. 42)

Assim, utilizam-se técnicas que permitam identificar e compreender o conteúdo encontrado nos trabalhos, selecionados no banco de dados “Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES⁸”, conforme demonstra a figura 2 abaixo. Admitindo-se como pressuposto básico o levantamento de textos que evidenciem os descritores “mulher AND candomblé (sem acento)” presentes nos Programas de Pós Graduação na grande área das Ciências Humanas. Em acordo com Alencar e Almouloud (2017), essas análises são importantes para o pesquisador reinterpretar e produzir novos esclarecimentos e compreensões sobre o tema de investigação proposto pelo estudo.

Assim, obteve-se:

Figura 2 – Banco de dados (Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES)

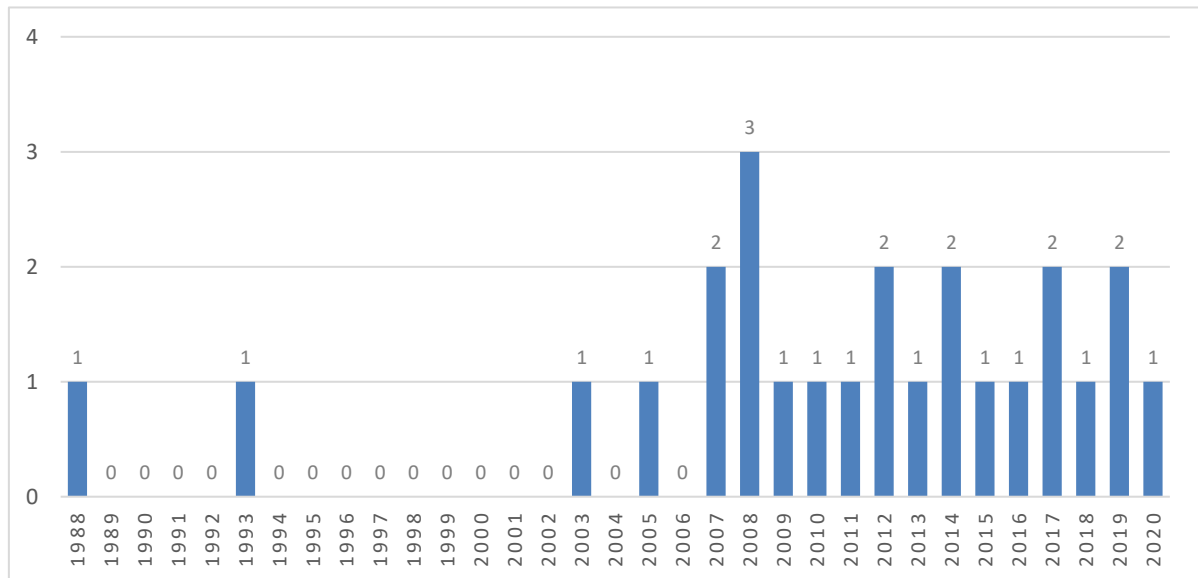


Fonte: Catálogo de teses e dissertações, 2021

⁸ O portal de periódicos da CAPES desenvolve atividade fundamental na expansão e consolidação da pós graduação stricto sensu (mestrado e doutorado), pois quanto política pública atua na promoção da democratização e internacionalização da produção científica brasileira, disponibilizando acesso e divulgação de produções científicas nacionais e estrangeiras através de base de dados que reúne todas as áreas do conhecimento.

Como resultado dos descritores citados, sem filtro, identificou-se 25 publicações, sendo cinco teses de doutorado e 20 dissertações de mestrado. Essas se referem aos anos de 1988 e 2020. Vale ressaltar que as publicações só começaram a ser disponibilizadas na Plataforma Sucupira a partir de 2013. Abaixo, segue uma descrição da quantidade de publicações por ano.

Gráfico 1 – Histórico das publicações na CAPES

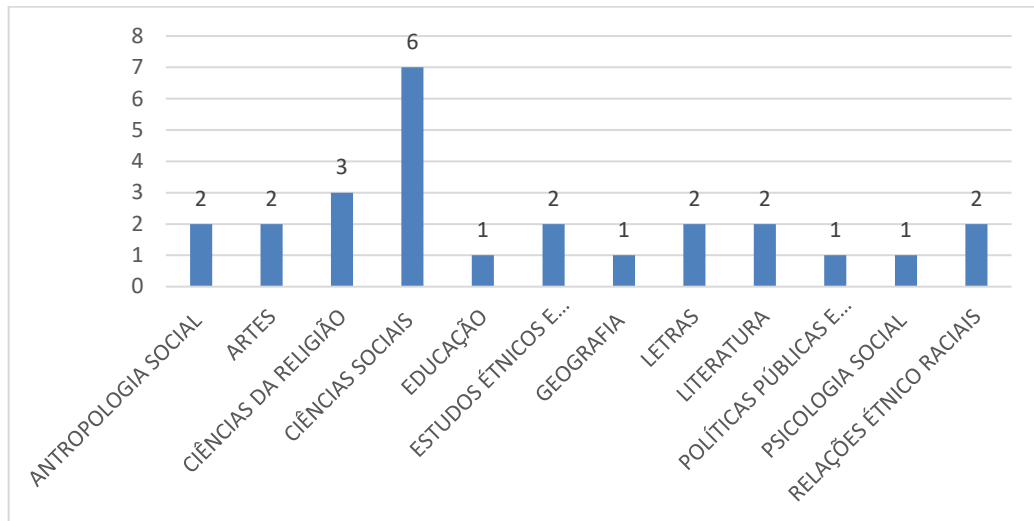


Fonte: Autora, 2021.

Importante destacar que o primeiro trabalho, encontrado na plataforma, trata-se de uma tese de doutorado em Antropologia, intitulada “Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros da baixada fluminense” da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, no ano de 1988.

Em relação ao levantamento das áreas do conhecimento que se apresentaram nas publicações como resultado da busca, identificou-se um quantitativo de trabalhos nas áreas das Ciências Sociais (6), Ciências da Religião (3), Antropologia Social (2), Artes (2), Estudos Étnicos e Africanos (2), Letras (2), Literatura (2), Relações Étnicas Raciais (2), Educação (1), Geografia (1), Políticas Públicas e Formação Humana (1), Psicologia Social (1). Ressalta-se a identificação de um trabalho relacionado ao nosso tema de interesse na Psicologia que consta de título “Ojá em cabeça de mulher: feminilidades e trajetórias em terreiros” da Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ, no ano de 2019. Abaixo segue o gráfico para visualização das áreas.

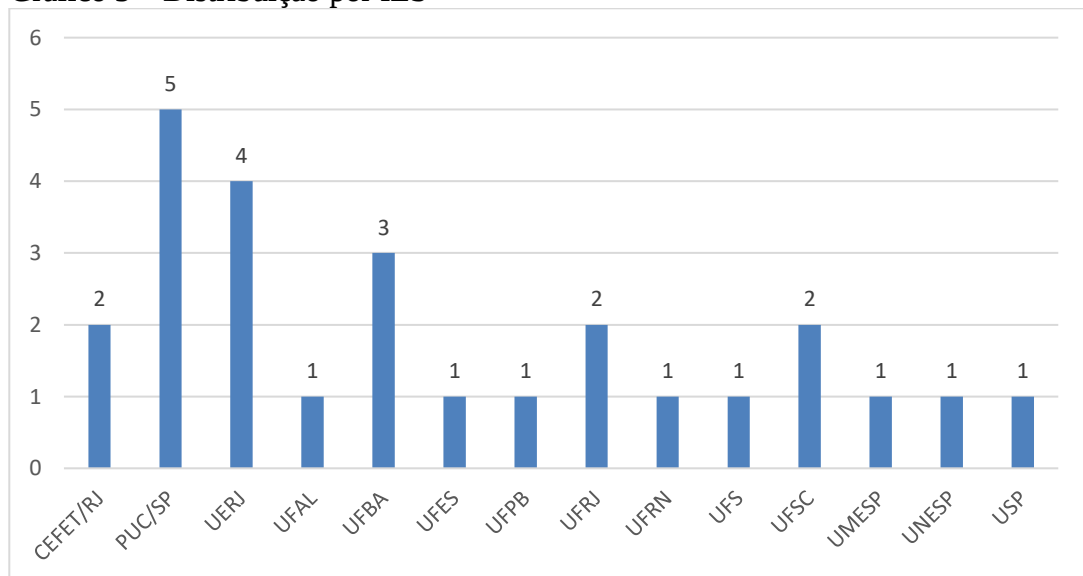
Gráfico 2 – Áreas de conhecimento



Fonte: Autora, 2021.

A metodologia adotada permitiu também verificar as instituições de ensino superior que discutem a temática na pós graduação e o quantitativo produzido por elas, onde pudemos identificar que a instituição que mais produziu foi a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP, o que pode ser visualizado no gráfico abaixo:

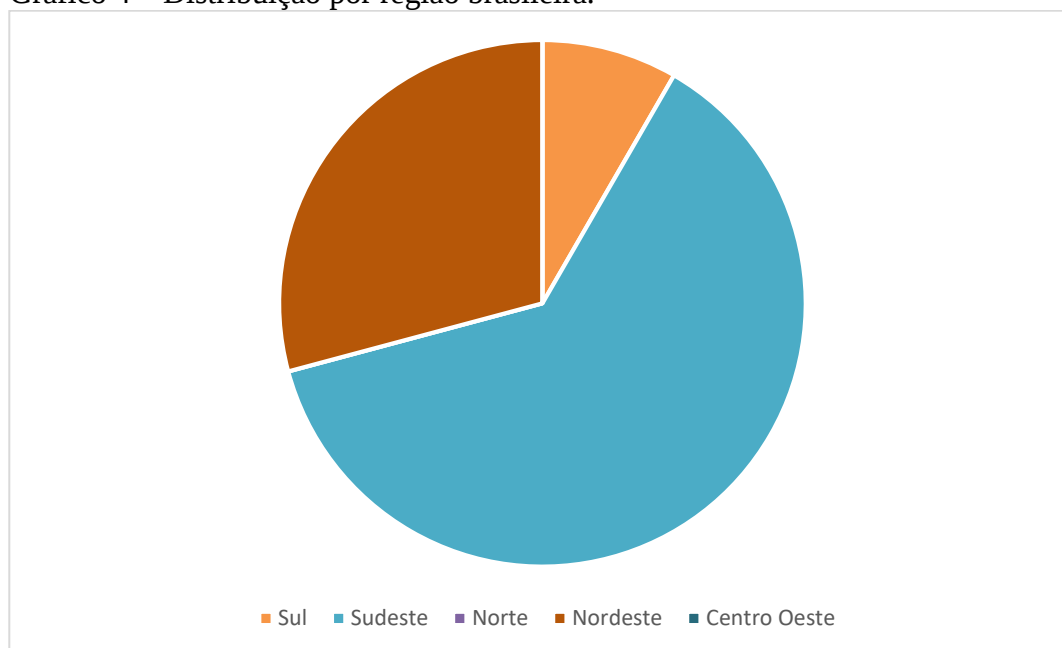
Gráfico 3 – Distribuição por IES



Fonte: Autora, 2021.

A revisão sistemática permite identificar as regiões brasileiras que mais produzem sobre o tema, sendo a região Sudeste a que mais tem produzido na pós graduação, em que apresenta 63%, como vemos no gráfico a seguir.

Gráfico 4 – Distribuição por região brasileira.



Fonte: Autora, 2021.

Dessas 25 publicações, 14 não estavam disponíveis *online* pelo próprio banco de dados, em virtude de indicarem “Trabalho anterior à Plataforma Sucupira”; quatro publicações, ao clicar no *link* “detalhes”, indicavam que “O trabalho não possui divulgação autorizada”. Desse modo, sete trabalhos estavam disponíveis para acesso *online* e *download*. Realizado o acesso, verificou-se que uma publicação consta alterada, ao baixar o documento é apresentado uma publicação que não está relacionada a temática, com título, autoria e orientação diferentes da disponibilizada como resultado da pesquisa, onde o apresentado pelo Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES é o de título “Entre Ventos e Tempestades: os caminhos de uma Gaiaku de Oyá” da Universidade Federal da Bahia – UFBA, do ano de 2013, no entanto o *link* fornece trabalho intitulado “Agnaldo Manoel dos Santos: um escultor brasileiro”, da Universidade Federal da Bahia, do ano de 2013. Dessa maneira, pudemos revisar seis publicações, sendo 1 tese de doutorado e 5 dissertações de mestrado, as quais foram realizadas o *download* e arquivadas em pastas no computador para leitura. Todos os trabalhos foram organizados em planilha no *excel*, dispondo de título, autor, orientador, tipo de documento, ano de publicação, programa, instituição e página de acesso (quando disponível) e foi sendo preenchida a partir das informações disponibilizadas pelo catálogo. Abaixo segue figura da organização da planilha.

Figura 3 - Planilha de organização dos dados no *excel*.

[illegible]

Fonte: Autora, 2021

Em síntese, esse foi o percurso para seleção de material para se construir a revisão sistemática da literatura. Assim, a descrição que segue resulta da leitura dessas publicações. Verificaram-se convergência em três pontos: a influência da vivência da mulher negra africana que foram trazidas para o Brasil na condição de escravas, no que diz respeito à autonomia; a formação do culto Candomblé; e a mulher no Candomblé. Essa linha de convergência será eixo de nossa argumentação, a seguir.

2.1 Das negras africanas ancestrais para o Brasil.

O trabalho de Souza (2014, p.08) apresenta que, nas sociedades negro-africanas, são encontrados valores civilizatórios, que compunham o dia a dia dos grupos étnicos. Destaca que, na diáspora negra, trouxeram na memória as vivências que deram origem aos valores civilizatórios afro-brasileiros, onde essas marcas foram impressas em nosso modo de ser, na literatura, dança, religião, alimentação, ciência, como também em nossa pele, cabelo e até no nosso canto. Na família negro-africana típica das sociedades agrárias, reconhecida pela sua constituição familiar extensa, é possível identificar uma organização matrilinear

(...) o parentesco formula-se pelos laços uterinos de sangue, razão pela qual a mulher é a única fonte de legitimação das descendências. Estas constituem, assim, o núcleo fundamental que define a família, sendo que em suas bases encontram-se as ancestrais-mulheres que lhes deram origem. É devido a essa configuração do parentesco que os direitos e deveres são institucionalmente transmitidos de mãe a filha, de tia a sobrinha, de avó para neta” (LEITE, 1996, p. 9 apud SOUZA 2014, p. 08).

Ainda segundo Souza (2014), a socialização é um princípio importante de interação entre os seres humanos e funciona como uma iniciação. No entanto, para além desse processo social, as sociedades negro-africanas estão articuladas também com suas manifestações do sagrado como proposta de organização do mundo e direcionamento da vida. Esse legado atravessou o atlântico na diáspora negra, junto ao corpo, memória e fé daqueles(as) que foram arrancados(as) de sua terra, num movimento forçado e desumano, que, por séculos, compuseram o comércio e escravidão do(a) africano(a), num período de caçada violenta, brutal e atroz que abrange o século XVI até o século XIX.

Mesmo com tanto sofrimento, como afirma Souza (2014), os(as) negros(as) sempre mantiveram viva a Mãe África. Assim, continuaram com seus costumes, em especial o religioso, ainda que uma cultura europeia tenha sido imposta, pois foi a religiosidade um dos elementos culturais mais combatidos, e o qual não aconteceu por acaso, pois a religião é síntese cultural de um povo (SOUZA, 2014, p.16).

No que diz respeito a questão da mulher, tema que enfatiza esta dissertação, Riva (2017), aponta que em África as mulheres eram grandes negociantes do mercado, sendo maioria nesses espaços, e como escravas, tiveram essa habilidade valorizada no Brasil. “As africanas, oriundas de famílias poligínicas, frutos de um contexto em que eram responsáveis pela alimentação dos seus filhos(as) e de seu próprio sustento, plantavam e levavam sua colheita ao mercado/feira como forma de sobreviver, o que lhe resultou no conhecimento sobre produção agrícola e atuação no comércio” (BERNADO, 2003 apud RIVAS, 2017, p. 108). Compreende-se com isso, que em África as mulheres cuidavam dos(as) filhos(as) e participavam de atividades no espaço público e desfrutavam de autonomia financeira. Vale ressaltar que a intenção aqui não é romantizar e naturalizar essas funções.

Rivas (2017) concilia o papel das mulheres no comércio em África com o surgimento das negras quitandeiras no período escravocrata e pós-abolição no Brasil. A autora observa que uma memória possibilitou o desenvolvimento de atividades semelhantes em terras brasileiras. Apontando a “uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido” (POLLAK, 1989, p. 9 apud RIVAS, 2017, p. 113). Com a Lei do Ventre Livre, ser quitandeira era garantir seu sustento e dos seus filhos(as), bem como assumir a matrifocalidade, como afirma Bernardo (2005). Fazer sobreviver a família se estendeu até os dias atuais, em muitas famílias negras (MOREIRA, 2011). São mulheres que mantêm na memória subterrânea o mister de suas ancestrais, desde a atuação comercial ao sistema de cooperação entre as mulheres

comerciantes e os(as) negros(as) em geral, bem como a responsabilidade da própria manutenção física e de suas crenças religiosas (RIVAS, 2017, p. 114).

Partindo também dessa compreensão é que Rosa (2008) nos apresenta que esse poder religioso da mulher no Candomblé advindos de mulheres negras possui também antecedentes históricos, já que muitas delas possuíam autonomia econômica e social como ganhadeiras à época da escravidão. A autora defende este argumento citando BERNARDO (2005)

Para iluminar ainda melhor este fato – o da chefia feminina – torna-se importante destacar alguns fatores que foram incisivos para que a mulher viesse ocupar o ápice da hierarquia religiosa, além de outros fatores que foram elencados no trajeto feminino da África para o Brasil. As mulheres africanas pertencentes às etnias Fons e Iorubás exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante. É claro que no presente da escravidão esse poder teve que ser ressignificado. Na realidade é totalmente contraditório com a situação de escravo o exercício de qualquer poder no plano real. Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano imaginário através da religião” (BERNARDO, 2005, p. 16).

Quando Rivas (2017) afirma que a mulher negra é uma influência modernizadora, já no início do século XX, onde construiu para si um espaço social, econômico, cultural e religioso, ela apresenta as mulheres que foram capazes de ocupar um lugar que não se podia imaginar numa sociedade ocidental, onde elas possuíam sua autonomia econômica e já eram o poder máximo em um espaço religioso, na qual já se podia visualizar um “ideal” de igualdade entre os sexos no seu modo de viver.

Dessa forma é possível compreender que a mulher de Candomblé, traz em seus posicionamentos os antecedentes históricos das vivências da mulher negra africana, no que diz respeito a alteridade, independência e organização familiar, as quais foram reproduzidas em solo brasileiro à época da escravidão, momento que já praticavam o comércio no exercício de quitadeiras e ganhadeiras. Prática que se estendeu ao período pós abolicionista, juntando-se a isso a organização das casas de angu⁹ e reunião dos cultos tradicionais de matriz africana, que construiu ao que hoje conhecemos como Candomblé, como veremos a seguir.

2.2 A organização do Candomblé

Partindo de um contexto histórico, a prática de cultuar os Orixás em algumas regiões do continente africano, principalmente as que correspondem às etnias que vieram para o Brasil no

⁹ Casas clandestinas (moradia ou estabelecimento de quitandas) de apoio a escravos fugidos e de resistência da cultura africana dentro da cidade, oriundas de mulheres negras.

processo da diáspora negra, possuía uma forma bem individualizada, pois cada cidade adorava uma divindade, a exemplo de Oyó¹⁰, onde é cultuado o Orixá Xangô¹¹, neste caso, todos daquela cidade eram seus filhos (SOUZA, 2014, p. 23). Com a vinda dos(as) negros(as) africanos(as), na condição de escravos, um grupo de mulheres reuniu os deuses e deusas para serem adorados em um mesmo barracão, dando origem a religião chamada de Candomblé.

Embora as formas de cultuar os(as) orixás no que diz respeito a essa junção caminhassem de maneira distinta ao formato em solo africano, Rosário (2008) pontua que a mitologia continuou presente nas explicações da criação, na composição dos atributos dos(as) orixás, como também nas justificativas religiosa dos tabus. E a frente desse processo, a mulheres negras conseguiram cumprir um papel predominante, se organizando e articulando estratégias para manter o culto aos deuses e deusas, mesmo com a eminência de serem perseguidas (SOUZA, 2014, p. 24). Dessa forma o Candomblé tem em sua organização uma hierarquia que deve ser respeitada durante sua prática, e no qual há também a socialização de uma família de santo.

“O candomblé é mais que uma seita mística, é um verdadeiro pedaço da África transplantado. Em meio às bananeiras, às buganvílias, às árvores frutíferas, às figueiras gigantes que trazem em seus ramos os véus esvoaçantes dos Orixás ou a beira das praias de coqueiros, entre a areia dourada, com suas cabanas de deuses, suas habitações, o lugar coberto onde à noite os atabaques com seus toques chamam as divindades ancestrais, com sua confusão de mulheres, de moças, de homens que trabalham, que cozinham, que oferecem às mãos sábias dos velhos em suas cabeceiras encarapinhadas para cortar, com galopadas de crianças seminuas sob o olhar atento das mães enfeitadas com seus colares litúrgicos, o candomblé evoca bem essa África reproduzida no solo brasileiro, de novo florescendo. Comportamento sexual, econômico e religioso formam aqui uma única unidade harmoniosa” (BASTIDE, 1960, p. 312-313).

Como coloca Souza (2014), é possível perceber como o imaginário das mulheres africanas, a forma de pensar o individual e organizar o coletivo, as levaram a novas elaborações dos elementos culturais no novo mundo. Sendo ainda possível compreender a necessidade de reunir valores, visto que no tráfico transatlântico diferentes etnias chegaram ao Brasil, com valores étnicos, sociais, culturais, linguagens e conhecimentos distintos, onde o hibridismo se torna a maneira imaginável para resistir e manter as tradições religiosas e culturais africanas diante à imposição do colonizador europeu, mesmo que para isso fosse preciso perder parte delas na nova terra (SOUZA, 2014, p.34). Provavelmente, a ações das primeiras mulheres na

¹⁰ Oyó foi um reino dos iorubas, povo africano que ainda habita a atual Nigéria.

¹¹ Orixá do fogo, da justiça e trovões.

organização do culto, não fosse criar uma religião, mas garantir o culto aos seus deuses e deusas diante a repressão colonizadora do século XX no Brasil.

Do final do século XIX, até o início do século XX, as mães de santo iniciaram a organização de uma religião brasileira, de matriz africana, o candomblé. Congregando um caráter sincrético fortíssimo, essas representantes religiosas buscaram acima de tudo as alianças necessárias para o resgate, a manutenção e o respeito às práticas religiosas de origem africana (REIS; FREITAS, 2010, p. 12).

No que diz respeito a transmissão dos saberes, Katrib (2013) pontua que através da oralidade e do exercício de contar e recontar suas histórias, praticantes reconstroem os sentidos de pertença identitária, de interlocução com sua ancestralidade e reforçam o exercitar de tantas narrativas que movimentam essa prática religiosa. A oralidade na qual está centrada as manifestações religiosas afro-brasileiras, é baseada na transmissão dos mitos expressos nas danças, cânticos e rituais, nas indumentárias (vestimenta e joalheria), e em outras séries de fatores que perpetuam experiências históricas, religiosas e sociais na consciência e na memória coletiva dos(as) descendentes de africanos(as) no Brasil (SILVA, 2018, p.73).

É na linguagem mitológica, como apresenta Rosa (2017, p.18), que se realiza a concepção de transmissão de conhecimento necessárias para se compreender os modos de ver e ser no mundo das práticas religiosas de matriz africana. É a partir das línguas faladas nas casas de axé que se tem acesso às referências de identidade, história e memória desses espaços, e que permitem atravessar caminhos de transmissão de conhecimentos e de compreensão do mundo não hegemônicos.

Na cultura negra, os mitos são indicadores de caminhos e meios para a aquisição, transformação ou transferência de axé. O axé se transmite numa relação interpessoal e dinâmica, num processo de comunicação direta, onde a oralidade é básica e fundamental. O axé se desenvolve na comunidade-terreiro que funciona como um centro irradiador de todo um sistema cultural, do qual a oralidade é um de seus elementos, mas que deve ser visto em função do todo. (THEODORO, 1996. p. 62).

Assim compreendemos que os membros das casas de axé aprendem através dos mitos, um conhecimento ancestral, que transmite conceitos e doutrinas, sendo, portanto, “instrumentos de comunicação e ensino” (THEODORO, 1996, p. 63). Os mitos, também conhecidos como lendas ou itãs, são ricos na cultura afro-brasileira e transmitidos oralmente dentro dos terreiros, para ensinar, como forma de manter viva a tradição a partir de representações simbólicas que inspirem e auxiliem na resolução de problemas (SILVA, 2018, p. 72).

Conta a lenda Nagô na qual uma sacerdotisa filha de Oxum – “Omo Òsun” encarregada de cuidar dos paramentos de Oxalá, sofreu a inveja das demais que jogaram a coroa de Oxalá no rio, esta apareceu na barriga de um peixe, sendo

resgatada por ela. As rivais ainda enciumadas fizeram um preparado (feitiço) e colocaram na cadeira da Omo Oxum Oxum, que sempre se sentava ao lado de Oxalá a pedido deste. Na hora de saudar o Grande Orixá levantando-se, Omo Òsun ficou colada no assento e no esforço para se desgrudar deste, sangrou, manchando tudo. Oxalá “cujo tabu é o vermelho”, ficou inquieto. A sacerdotisa fugiu e buscou auxílio de Oxum, a única a lhe ajudar. “Òsun que a recebeu afetosamente e transformou o corrimento sanguíneo em penas vermelhas do pássaro odidé chamadas ekódidé”. O mistério da transformação do sangue nas penas de papagaio, espalhou-se e todos os Orixás vieram contemplá-las. Oxalá também veio contemplá-las, ao chegar saudou Oxum, “apanhou um ekódidé e o prendeu em seus cabelos” (SANTOS, 2012, p.93-94).

Segundo Silva (2018), a visita dos(as) Orixás à Oxum e a aquisição das penas de ekódidé representam a aceitação da transformação do sangue feminino em vida e o reconhecimento do poder feminino por todos(as) orixás, e ainda hoje ekódidé é utilizada nos rituais de iniciação, onde há o (re)nascimento da pessoa na comunidade de terreiro.

Dessa maneira, sabemos que a religião Candomblé foi organizada por mulheres africanas, e que essa religião de matriz africana articulada no Brasil tem, desde sua organização, a manutenção transmitida por meio da oralidade e vivência no terreiro, perpassada pela linguagem mitológica de um arcabouço de sentidos, que transmitem diferentes conhecimentos sobre o modo de ser no mundo a partir de outra cosmovisão. Com isso, temos a importância dos mitos na dinâmica da vida das casas de axé, e que envolvem seus membros, dentro e fora do terreiro. De acordo com Silva (2018, p.54), o Candomblé se constitui como modo de vida, considerando que as práticas religiosas do terreiro ultrapassam os muros do ambiente religioso. Reúne, assim, uma visão de mundo e compõe uma filosofia que propõe diversas vivências e concepções de mundo, na qual a figura da mulher possui posicionamento ativo e representatividade.

2.3 A mulher e o Candomblé

De acordo com Vieira (2019, p. 101), pensar o lugar das mulheres do/no terreiro significa abordar de que maneira elas vivenciam as possibilidades de reinvenção ou reestruturação de estratégias para suas vidas que diferem de uma lógica de fragilidade e submissão das mulheres.

Ainda segundo Vieira (2019, p. 30), o pertencimento a determinado segmento religioso, a crença ou não crença em um deus(a) ou deuses(as) são fatores importantes que inserem sujeitos na cultura e produzem interação com grupos, ou seja, produzem modos de subjetivação em nossa sociedade. Sendo assim, é importante considerar a pertença religiosa as comunidades de terreiro como um fator significativo para as maneiras de produzir subjetividade nas mulheres

que fazem parte das casas de axé. Nas entrevistas fornecidas a Vieira (2019, p. 100), em sua dissertação, elas (as mulheres de axé) assumem que são potentes e forjadas numa feminilidade que só se submete ao divino.

A mulher no terreiro nasce em uma rede tecida em conjunto com os homens para manutenção e resistência das comunidades e suas tradições. Ainda assim, elas afirmam que o papel da mulher é o mais importante, tudo passa por suas vistas e por suas mãos. Se por um lado, este é um território onde elas podem experimentar outros tipos de feminilidades, elas o fazem a partir de lugares que são esperados para elas, a maternagem, a organização da casa, a disposição para acolhimento, alimentação e cuidado do outro. A grande virada é que elas ressignificam esses papéis; se fora do terreiro ser mãe e doméstica é lembrado como lugar de menos valia, no terreiro, ser mãe e ocupar funções na cozinha e no cuidado litúrgico é o que investe as mulheres de poder, um nó sutil e curioso que reposiciona as mulheres na estrutura religiosa, ainda que ocupem os mesmos papéis designados a elas em sociedade (VIEIRA, 2019, p.100).

No que diz respeito à pesquisa sobre mulheres de axé, Bernardo (2003, p. 14) aponta que a medida que os estudos sobre o feminino no Brasil se desenvolveram, a temática da mulher na religião, especialmente no Candomblé, cujo papel de grande sacerdotisa é destacado, vai se tornando foco privilegiado de pesquisas. Silva (2018, p. 66) nos apresenta que Ruth Landes, pioneira na temática, observou durante sua pesquisa em Salvador/BA, e que resultou no livro *Cidade das Mulheres*, que havia um protagonismo e independência feminina dentro dos terreiros, o que a levou a repensar seu próprio conceito de feminino.

Foi nas regiões latino-americanas que as mulheres negras encontraram maior reconhecimento do seu próprio povo e dos senhores. Uma distinta sacerdotisa da Bahia chamou a sua cidade a “Roma Negra”, devido à sua autoridade cultural; foi aí que as mulheres negras atingiram o auge de eminência e poder, tanto sob a escravidão, como após a emancipação. Controlando os mercados públicos e as sociedades religiosas, também controlaram as suas famílias e manifestaram pouco interesse no casamento oficial, por causa da consequente sujeição ao poder do marido. As mulheres conquistaram e mantêm a consideração dos seus adeptos masculinos e femininos pela sua simpatia e equilíbrio, bem como pelas suas capacidades. Não somente não há notícia de rejeição por parte dos homens das atividades das mulheres, como indícios surpreendentes da sua estima pelas matriarcas surgem nos esforços de certos homossexuais passivos em penetrar nos sacerdócios (LANDES, 2002, p. 351).

Neste sentido, Vieira (2019, p. 59) fala de uma dimensão de surpresa e próprio estranhamento no campo antropológico em estudar mulheres neste lugar. Contudo, esse tipo de surpresa faz sentido se tivermos como referência a perspectiva judaico-cristã. Se reposicionarmos o olhar para o continente africano, matriz destas religiões, mesmo que lá também tenhamos os homens no lugar de mediadores e tradutores do que é divino, entre os povos nagôs-iorubás, as mulheres ocupavam lugares e funções de destaque. A autora aponta também que os direitos, os corpos e os lugares das mulheres sempre estiveram sendo discutidos ao longo da história no Brasil, e que no que diz respeito ao campo religioso brasileiro, as únicas

tradições em que encontramos mulheres em cargos máximos de liderança é a religião de matriz africana. Souza (2014, p. 19) reforça essa premissa ao afirmar que ao se discutir feminilidade com o Candomblé, o debate se torna complexo, pois o que se vê à frente de grande parte das religiões existentes no mundo e no Brasil é que se encontram líderes religiosos do sexo masculino. Bastos (2009), nos demonstra que:

Nas religiões afro-brasileiras, particularmente, o sexo feminino parece ocupar uma posição maior de destaque em comparação às outras religiões. Podemos perceber que na religião católica, não é permitido às mulheres dirigir a cerimônia de maior destaque, que é a missa. Nos templos evangélicos e pentecostais a situação se repete, pois a grande maioria de bispos é do sexo masculino. Há pouco tempo, começaram a surgir timidamente, algumas mulheres nessa posição (BASTOS, 2009, p. 156).

Souza (2014, p.20), nos traz que essa autonomia do gênero feminino nos rituais de Candomblé, desde o processo de organização, tem uma interatividade entre essas mulheres, que fazem uso de códigos, simbologia e uma linguagem própria dessa religiosidade. E constituem-se de uma força incomparável para garantir a continuação dos conhecimentos passados oralmente sobre a ancestralidade e a luta pelo respeito à sua religiosidade e dignidade. Para Lima (2014, p. 21), esse papel de líder religiosa do Candomblé, tem um significado muito particular, visto que essa é uma religião que pode ser considerada matrifocal, assim como “mulheres das etnias fons e iorubás que exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante” (BERNARDO, 2003, p.51). Assim, de acordo com Theodoro (1996):

Seja na comunidade-terreiro, no mercado, na organização e no planejamento político do grupo ou na produção cultural, revela-se um nexo próprio, onde uma mulher-sujeito, com sua alteridade e coerência, lida com valores e significados simbólicos diferentes dos da sociedade hegemônica (THEODORO, 1996, p. 172).

Do mesmo modo, Silva (2018, p.12) coloca que as religiões afro-brasileiras, constituem espaços de resistência, preservação, empoderamento e libertação da mulher, através do conhecimento, constituído e incorporado, valorizando os saberes de cada uma delas quanto repertório para a formação da comunidade, respeitando os conhecimentos ancestrais, onde essas referências identitárias de práticas comungadas no espaço religioso não se distancia da vida cotidiana. “No terreiro se promove alteridade feminina e reconhece a mulher como sujeito de si mesma, produtora de conhecimento, numa sociedade sexista” (SILVA, 2018, p.12).

Para Lima (2014, p. 26), são mulheres que compartilham a maternidade biológica com a espiritual, desenvolveram e desenvolvem papéis importantes na luta pela igualdade racial, e pela igualdade de gênero, em uma sociedade patriarcal. Silva (2013), nos reforça essa perspectiva:

É assim que as Mães de Santo – por conta das peculiaridades decorrentes do processo simbiótico que experimentam ao longo da vida, qual seja, sacrifício / ofício / benefício – misturam, sem qualquer constrangimento, afeto e autoridade, domicílio e terreiro, comida e força de espírito, dança e oração, festa e reclusão, tudo numa experiência onde a maternidade (fora da biologia) e um que de matriarcado (dentro da sociedade patriarcal), as transforma, a cada dia, em sujeitos míticos de políticos que com habilidades e competências específicas – se articulam com outros seres (espirituais e sociais) com quem compartilham sentimentos de pertença, em termos de raça e de fé, e professam sua crença, preservando sua cultura, gerenciando conflitos e contribuindo para a transformação de vida de filhos e filhas de santo que, através de uma relação profundamente afetiva (e igualmente poderosa), encontraram nestas mulheres uma fonte da qual emanam orientação, bênção, estímulo e disposição para a luta, inclusive a luta social em defesa de suas raízes e herança cultural, que constitui o maior patrimônio do qual emergem os fundamentos e as estratégias de combate à intolerância, ao racismo e à desigualdade social na qual estão inseridos/as e contra as quais lutam apaixonada e permanentemente. (SILVA, 2013, p.34)

Segundo Vieira (2019, p. 34) as mulheres de axé sempre estiveram se organizando dentro e fora dos terreiros. Onde dentro, elas são responsáveis pela manutenção das tradições e funcionamento da casa. E fora do terreiro se reúnem em encontros como os da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde – RENAFRO, desde 2004, e no Encontro Mulheres de Axé, desde 2009, pensando e construindo estratégias a partir dos atravessamentos que incidem circulam sobre suas comunidades. “Estudar o feminino no espaço religioso é promover uma discussão do papel das mulheres, como agentes de mudança, ao mesmo tempo em que também são guardiãs da memória” (SILVA, 2018, p. 65).

A força dessas mulheres vem se estendendo além dos barracões onde acontecem os rituais e cultos aos deuses, pois seu poder político possibilitou articulações importantes para as comunidades localizadas no entorno dos ilês, como criação de escolas dentro dos espaços sagrados com modelos pedagógicos afrocentrados, visibilidade às comunidades religiosas de matriz africana em termos legislativos garantindo o respeito à liberdade de cultos, aos símbolos, representações e signos da cultura afro-brasileira, assim como recursos para manutenção dos ilês como patrimônio cultural em alguns estados brasileiros. Paralelo ao poder político, elas garantem o poder social dando direcionamento a programas contra a violência da mulher, implementando programas de promoção à saúde da comunidade religiosa e à educação de terreiros. Seu poder cultural reside no campo de atuação delas em si mesmo quando administram as casas de axé, orientando os filhos de santo sobre a importância de manutenção das tradições africanas através da oralidade, na preparação dos rituais iniciatórios e cultos aos deuses e no exercício educativo de respeitar os mais velhos no processo hierárquico religioso (SOUZA, 2014, p. 36).

Contudo nas entrevistas cedidas a pesquisa de Vieira (2019), foi possível identificar o reconhecimento de si, enquanto mulher forte e obstinada, como também uma desromantização desse mesmo lugar. Para Vieira (2019, p. 67), uma entrevistada apresenta a necessidade de uma estratégia de sobrevivência das mulheres de terreiro a partir dos laços construídos dentro e fora da comunidade de axé. A autora traz que as outras duas entrevistadas também abordaram o tema, mas que uma foi muito enfática sobre a necessidade de desromantizar o lugar das mulheres no terreiro, a mesma também fez uma crítica direta à antropóloga Ruth Landes,

dizendo que esse lugar de mulher forte e mãe amantíssima pregado no livro *Cidade das Mulheres* (1947) teria deixado um fardo para as ialorixás e engessado as mulheres de terreiro num lugar encastelado, rígido, pois ainda que elas encarnem lugares de fortaleza e acolhimento, isso não é vivido sem tensões.

Exercer a função de ialorixá, segundo o que ouvi em cada porto, não corresponde a sentar em um trono confortável, ser uma mãe amantíssima, curadora de males físicos e espirituais, juíza e advogada de seus filhos e filhas exercendo esta função serenamente. Existem ônus em ocupar essa função e todas elas se mantêm neste lugar em nome de sua fé, por respeito ao sagrado, compromisso com suas obrigações, entre outras coisas. Elas vivem e são cobradas a partir desse lugar de ialorixás que cristaliza nelas uma ideia de mulher ou de uma feminilidade abstrata ou desencarnada dos afetos que produzem seus modos de ser (VIEIRA, 2019, p. 95).

Uma outra questão trazida por Vieira (2019, p.82), é que suas 3 entrevistadas verbalizam ser mulher com cabeça de homem”, em que a cabeça de homem seria por conta dessa posição de liderança que as ialorixás executam. Contudo, a autora coloca que a ideia passada por elas é que a rigidez, firmeza e posição de comando estão associadas ao masculino, ainda que estejam sendo exercidos por mulheres no terreiro. “Uma mulher com cabeça de homem seria aquela que está distante da ideia de submissão e/ou fragilidade que impõem a categoria mulher” (VIEIRA, 2019, p. 92).

Ser mulher com cabeça-de-homem significa ser capaz de lidar com as muitas tensões de ser ialorixá, ocupar o lugar de mãe e saber negociar com as divindades em favor de seus filhos ou do terreiro como Omoaiye, ter estratégias para lidar com as masculinidades no terreiro, como fez Omomeji em diversos momentos de sua trajetória, responder aos movimentos sociais a partir de suas tradições como fez Leke, ou ainda recusar o lugar de faxineira espiritual como Omilayo, mas ainda assim é importante pensar a motivação que leva essas mulheres sinalizarem suas potências relacionando esse valor ao homem o que me faz pensar no que Leke trouxe, em outro momento, que as posições de gênero no terreiro são bastante demarcadas e estas funções e modos de ser de homens e de mulheres atravessam os sentidos que elas produzem de si mesmas (VIEIRA, 2019, p.82).

Em entrevista cedida à Silva (2018, p. 88), para sua pesquisa, a entrevistada, mulher de terreiro, verbaliza que ainda que o terreiro seja predominantemente feminino, machismos ou micro machismos são reproduzidos, no entanto, a mesma não os vê relacionados à hierarquia, ou a privilégios destinados aos homens, mas a partir de um reflexo de uma cultura externa ao Candomblé. Por outro lado, é possível encontrar na vivência de terreiro simbologias que explicam determinadas ações de preferência masculina, como é o caso do mito em que se conta que Oxum enganou Exu para saber o segredo do jogo de búzios.

Oxum engana Exu Oxum queria aprender o segredo dos búzios para assim prever o futuro, como sempre foi muito curiosa, procurou Exu, pois sabia que o segredo estava com ele. Pediu-lhe que a ensinasse dizendo que queria saber como ver o destino. Exu negou dizendo que o segredo havia sido dado a ele por Ifá. Oxum insistiu, mas Exu não cedia, não queria ensiná-la, estava intransigente. Ela percebeu que ele não

mudaria de ideia e resolveu arrumar outra forma. Procurou as IYami Oxorongá, as senhoras grandes feiticeiras da floresta, as feiticeiras eram muito poderosas e muito temidas, mesmo assim Oxum enfrentando o medo entrou na floresta e encontrou as feiticeiras e as pediu que a ensinassem magia. Elas perguntaram porque ela queria aprender a magia, Oxum então respondeu que queria enganar Exu e assim descobrir o segredo do jogo dos búzios. Já fazia tempo que as Yami queriam pegar Exu, ensinaram então todos os tipos de magia, mas avisaram a Oxum que todas as vezes que Oxum usasse um feitiço teria que fazer uma oferenda às feiticeiras, ela concordou e foi procurar Exu. Ao encontrá-lo pediu novamente para que ele a ensinasse e novamente ele negou, ela então pediu que ele adivinhasse o que ela tinha na mão que estava cheia de um pó brilhante, ele se aproximou para ver e ela rapidamente sopra o pó nos olhos de Exu, o que o deixa cego temporariamente. Ele começa a gritar pelos búzios perguntando onde estavam e Oxum fingindo ajudá-lo pergunta quantos búzios formam o jogo, e fingindo preocupação diz que vai procura-los. Ele diz que são 16 búzios, ela pergunta se ele tem certeza do número e por que seriam 16, ele responde que é porque são 16 Odus e que cada um deles fala 16 vezes, formando um total de 256. A cada búzio que pegava Oxum o descrevia e Exu dizia a ela qual era o búzio:

-Oxum: Exu achei um búzio grande!

-Exu: É Okanran!

-Oxum: Olha, achei um menorzinho!

-Exu: Esse é Eli-okô!

-Oxum: E esse comprido?

-Exu: Esse é Etá-Ogundá! E de búzio em búzio Exu reclamava dos olhos ardendo e Oxum ia descobrindo os segredos. Até chegar ao último búzio. Ela entrega todos os búzios a Exu e retorna para seu reino com o segredo que havia sido revelado. Exu fica com os búzios desconfiado que havia sido enganado por aquela mulher. Ao chegar ao reino de Oxalá, Oxum revela que como Exu não quis ensiná-la procurou as Yami e aprendera a fazer magia e que assim tomou os segredos dos búzios. Ifá se admira dando-lhe regência no jogo junto com Exu (Domínio Público) (SILVA, 2018, p.100).

De acordo com Silva (2018), a partir desse itan em que Exu é enganado por Oxum, se tornando desconfiado com as mulheres, é que se reproduz nos terreiros que mulheres não participem diretamente de rituais de Exu, a não ser quando Ele permite. Dessa forma, compreende-se como a mitologia dos orixás, que circula nas casas de axé, constituiu a dinâmica da comunidade e os rituais.

Verificamos, portanto, que o processo de construção e resistência de culto às energias da natureza, oriundas de várias etnias de solo africano trazidas para o Brasil, tiveram participação ativa de mulheres. Sendo assim, o Candomblé, se apresenta como um lugar que apresenta protagonismo e valorização da mulher na sua ideologia, com uma herança ancestral, de destaque das orixás com representatividade e respeito.

3 AS IYABÁS CULTUADAS NO BRASIL: DESCRIÇÃO DE SEUS ITANS

*“Andei lá, andei lá.
Eu já sei o meu caminho.
Andei lá.
Eu nasci e me criei
no colo das iyabás”¹².*

Neste terceiro capítulo, descrevemos itans, histórias, características e seus domínios na natureza. Assim, apresentaremos as orixás que, no processo da diáspora negra no Brasil, e na constituição da religiosidade de matriz africana, permanecem sendo cultuadas em solo brasileiro. Tomaremos como referência o Candomblé de tradição yorubá¹³, que cultua as obìnrin òrìṣà¹⁴ Nanã, Iyewá/Iewá/Ewá, Obá, Oxum/Oxun/Osun, Iansã/Oyá/Oiá e Iemanjá¹⁵. Há também o culto às Iyá Mí Oṣorongá, energia feminina que compõe todas as orixás, sendo o seu culto pouco difundido.

É válido considerar que as experiências e interações nas comunidades tradicionais de terreiro se situam na linguagem, sobretudo numa comunicação oralizada. Sobre isso Santos (2022), apresenta que:

A tradição oral para os negros africanos e em diáspora assume ligação entre história e língua através das narrativas que contam em diversos momentos a relação existencial e histórica dos orixás em terras africanas. Essa visão faz parte dos povos bantu, iorubá e mandiga. É através das narrativas que podemos manter a tradição e a memória existencial em constante fluxo de movimento, com a finalidade de manter a tradição viva. Portanto a linguagem oral nesse contexto assume o lugar do encontro com o passado como forma de memória a ser mantida no presente, seja em reflexão ou elaboração (SANTOS, 2022, p. 34).

Considerando que a vivência de terreiro se dá em torno dessa linguagem africana, assim a linguagem oral no Candomblé “trata-se de uma palavra cantada com uma língua, cuja utilização é especializada, em um contexto que reproduz valores de civilização africanas no Brasil: é a palavra sagrada de origem africana” (NOGUEIRA, 2021 p. 25). Dessa forma a palavra exerce um papel fundamental nas ritualidades e formas de ser, promovendo conexões, construções de si a partir do que é posto. É dessa maneira que as pessoas de terreiro se fundamentam a partir dos aspectos dessa religiosidade. Santos (2022) considera que essa oralidade está presente há milênios no culto tradicional iorubá, transmitindo a história, a ciência,

¹² Canção de Roque Ferreira, Mariene de Castro e José Velloso.

¹³ Tradicional cultura da África Ocidental.

¹⁴ Orixás femininas.

¹⁵ É importante destacar que toda imagem apresentada de orixás, é composta da ideia que o artista tem destes, e elaboradas a partir das simbologias, domínios na natureza e apetrechos que estes carregam.

a tecnologia, desenvolvendo um papel extremamente importante na existência dos modos de vida, morte e tempo do terreiro. É nessa oralidade que ocorre os rituais, onde sem a palavra não há rito. É na participação da oralidade como instrumento que se configura a comunidade de terreiro, ou seja está para além das histórias e mitos. Para os iorubás “a linguagem é, antes de tudo, uma instituição social, e como tal, constitui e é constituída pela cultura. A linguagem carrega valores culturais dentro de si” (OYÉWÚMÍ, 2021, p. 80). É dessa maneira que os mitos para os iorubás apontam para uma longa memória de explicação da vida, da morte, do tempo, dos fatos e das ações desse povo (FERNANDES e MOTA, 2007).

Figura 4: Lago das Iyabás



Fonte: Axé Pratygy¹⁶.

3.1 A presença das iyabás na criação do mundo

Reitera-se a questão norteadora de nosso estudo (o que é contado em mitos no Brasil sobre as orixás e a valorização da mulher) e seus objetivos (descrever e interpretar os conceitos e significações construídos sobre a mulher, a partir dos mitos sobre as orixás e identificar as representatividades femininas nos referidos itans). Compreende-se ainda a importância da mitologia para a comunidade de terreiro, em consonância com a afirmação de Correia (2013, p.

¹⁶ Disponível em <https://www.casadeiemanja.com/ax%C3%A9-pratygy>. Acesso em 26 de nov. 2021. Foto: Amaurício de Jesus.

17), “a vivência no Candomblé se configura a partir de uma construção mitológica que contorna a ética das casas de axé”. Ainda, afirmam Mariosa e Mayorga (2018):

As formas diferenciadas de condutas das mulheres africanas quando aqui chegaram podem ser identificadas nos mitos religiosos de origem iorubá, pelas Orixás femininas conhecidas como yabás. No universo iorubá, a representação das divindades femininas é, em sua maioria, de mulheres guerreiras e muito ativas. Com certeza uma visão muito diferenciada da visão convencional da sociedade patriarcal sobre as mulheres (p. 110).

Dessa maneira, sobre a criação do mundo, por exemplo, Noguera (2018) apresenta que a mitologia iorubá, conta que no início dos tempos, antes de tudo, no universo, havia Orun e Mar. Orun é o ar, de domínio de Olorun, senhor supremo. **E o Mar, é a água, de domínio de Olokun, senhora suprema**¹⁷. Sendo assim, antes de tudo, havia um céu infinito e uma porção ilimitada de água. De um encontro entre o Deus Olorun e a Deusa Olokun, nasceram Obatalá e Odudua, a partir de então foram gestados todos os outros orixás. Orixás são as forças da natureza, potências vivas e divinas que simbolizam a tempestade, a cachoeira, o trovão, o entardecer, o amanhecer, a lua, o sol, a mata, a floresta e todos os inúmeros fenômenos do meio ambiente. Os(as) orixás também simbolizam atributos humanos: a maternidade, a paternidade, a vaidade, a capacidade de fazer guerra, a habilidade de firmar e manter a paz, o desejo de amar, o ciúme, a perspicácia, a inteligência, a inveja, a malícia, a astúcia e a sabedoria, entre outros.

Nesse início de tempos, não existiam humanos, nem bichos. E aos orixás foi dada uma missão: a de criar o mundo.

Conta um itan que:

Olorun convocou os orixás e o anúncio da tarefa foi feito em uma reunião com todos os orixás. Olorun explicou que três missões estavam por vir. Mas, de início, só revelaria a primeira: a criação do mundo, uma terra parecida com o Orun, mas com a energia dos três poderes — existir (iuá), ser (abá) e realizar (axé) — diminuída. Olorun chamou o filho Obatalá para liderar essa tarefa, com uma explícita recomendação: “Não resolva a sua sede com nenhuma bebida fermentada durante o caminho”.

Ao fim da reunião, **Oduduá, filha de Olorun**, perguntou ao pai qual seria o papel dela na criação do mundo. Olorun respondeu que ela nada devia temer porque seu papel já estava

reservado e ela devia seguir o irmão, conferindo suas ações e apoiando Obatalá em tudo o que

fosse preciso. Oduduá aceitou essa “submissão”. Mas foi até Olokun, na profundidade das águas, e ouviu de sua mãe: “Minha filha, o mundo será sua criação, não esqueça que a paciência de esperar evita susto e surpresa”. A mensagem da divindade que não se permite conhecer, por habitar as profundezas das águas mais fundas, deixou Oduduá confusa. O que lhe caberia?

Já Obatalá, para cumprir sua tarefa, deveria ouvir os conselhos de Orunmilá, o mais sábio dos orixás e dono dos mapas. Divindade do dia, solar e luminoso, simbolizando o sol, Obatalá era, porém, no início dos tempos, orgulhoso de seu brilho, apesar de

¹⁷ Ao longo deste terceiro capítulo estão demarcadas, em negrito, as passagens que trazem a presença feminina nos itans. Como também apresentamos quadros com as sínteses dessas marcações e os indícios de presença/respeito/posicionamento de mulher, ao final de cada orixá apresentada.

viver três fases: o amanhecer, o brilhar e o entardecer. Assim, tomado de orgulho — preferia viver brilhando, o que ofuscava o seu pensamento —, esqueceu as recomendações de seu pai: “Antes de qualquer jornada, consulte os mapas dos caminhos”.

Levado pelo próprio brilho e sem a maturidade do entardecer, o Obatalá imediatamente começou a jornada. Ele reuniu sua tropa e seguiu à frente. Em fileira, atrás dele, estavam Oduduá, Ogum, **Iemanjá**, Oxóssi, **Oxum**, Otím, **Oiá**, Aganju, Oluorogbo, Olufan, Eteko, Oguiyan, Olofin, Ejiogbe, Ossãe, Aroni, Xapanã, Orô, Oquê, Ajalá, Oraniã, Onilé, **Ajê Xalugã, as Iami (várias orixás femininas)**, Iku e Exu.

Sem descanso e distante da atmosfera reparadora do Orun, os orixás e as orixás começaram a experimentar a fadiga. Obatalá ainda resistia, mas muitas divindades orixás ficaram para trás.

Oduduá permanecia fiel ao irmão e continuava firme na caminhada. Mas eis que o cansaço visitou mesmo quem mais resistia no grupo e tomou Obatalá também. Então, Exu foi até a dianteira da tropa e ofereceu seiva de palma para Obatalá. Cansado e com sede, ele aceitou a bebida e dormiu - Exu é a divindade responsável pela realização das missões. Seu nome quer dizer “esfera”. A melhor maneira de entender sua identidade é com um verso que explica sua natureza: “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que arremessou hoje”. Ou seja, Exu é aquele que, através do presente, interfere no passado, na capacidade de criar novos caminhos, surpreendendo tudo e todos os seres com um curso desconhecido.

A artimanha de Exu tirou Obatalá da missão. Diante do sono prolongado de Obatalá, Exu foi até o pai, Olorun, comunicar o que estava acontecendo. Olorun mandou chamar sua filha Oduduá e confiou-lhe a missão. A deusa da terra, diferentemente de Obatalá, não brilhava de orgulho e foi consultar Orunmilá antes de prosseguir. O senhor dos segredos e caminhos explicou como ela deveria fazer para triunfar na jornada.

Orunmilá disse: “De início, à frente da tropa de orixás, só o guerreiro Ogum pode abrir os caminhos. A cabaça da existência é o lugar em que ficam guardados os quatro elementos: ar, água, terra e fogo. Eles são fundamentais para criar o mundo. Mas você precisará de ajuda para usá-los. Para o ar, convoque Oiá, senhora dos ventos. Para a água, convoque Iemanjá, senhora das águas salgadas, e Oxum, senhora das águas doces. Para a terra, convoque Xapanã, o senhor da terra e do solo. E, para o elemento fogo, caberá chamar Aganju”.

Oduduá seguiu à risca as instruções de Orunmilá e com muito cuidado guardou a sacola da existência (apo iwa) dada pelo pai a seu irmão. No limite do Orun, ela desceu e retirou quatro recipientes pequenos da cabaça da existência. A primeira cabaça guardava um pó branco; a segunda, um pó azul; a terceira, um pó preto. Na última, havia um pó vermelho. Oduduá começou soprando o pó branco, do qual, ao ir se espalhando, surgiu uma pomba branca. A ave foi espargindo o restante do pó com suas asas e, após uma suave brisa, chegou à ventania. As trevas foram assumindo um tom azulado e o céu surgiu através do elemento ar. Oduduá virou-se e chamou Oiá, que começou a fazer a atmosfera.

Em seguida, Oduduá derramou o pó azul da segunda cabaça. Depois de soprá-lo, um caramujo tomou forma, e dele começou a jorrar água incessantemente em grande volume.

Oduduá chamou Iemanjá e Oxum. As duas orixás assumiram os caminhos das águas, fazendo oceanos, rios, lagos, lagoas e cachoeiras.

Após as águas estarem dispostas em suas mais diversas formas, Xapanã foi chamado para acompanhar o sopro do pó preto por Oduduá. Do pó preto, uma galinha-d’angola surgiu e, ao lado do orixá Xapanã, ela organizou a terra em vales, morros, montanhas e nas mais diversas formas.

Por fim, o pó vermelho soprado pela **orixá criadora** do mundo fez surgir um camaleão que cuspiu fogo e passou a cozinhar o mundo sob as instruções de Aganju. Esta era a divindade do fogo. Eis que o mundo surgia, e Oduduá chamou Oxóssi e Aroni para organizarem as matas, florestas e toda a vida vegetal e animal.

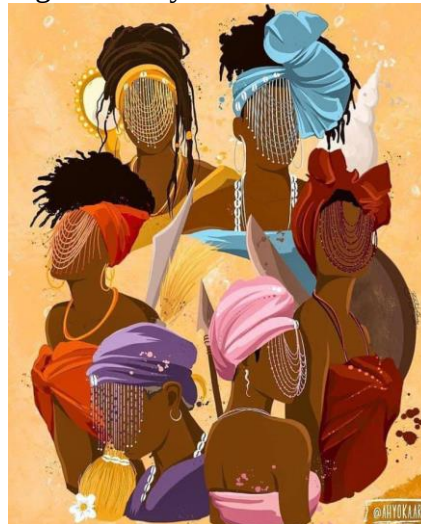
Com o mundo pronto, faltava gente. Então, Olorun trouxe de novo à cena da criação o filho Obatalá, concedendo ao irmão de Oduduá essa missão. Obatalá acabara de acordar e estava confuso: como o mundo tinha sido criado sem sua presença? Olorun

explicou que, para ele, ficou reservada a criação dos seres humanos. Dessa vez, Obatalá estava mais humilde, pois acordara na fase do entardecer e seu brilho solar estava maduro. Ele foi consultar Orunmilá e, depois, com ajuda de Ajalá, oleiro experimentado, fez os primeiros seres humanos.

Assim, humanos e orixás permanecem em contato (NOGUERA, 2017, p. 51-53).

De acordo com Carneiro (2019, p. 54), há um equilíbrio de forças entre os sexos muito presente nos mitos iorubás, há um reconhecimento, do ponto de vista do homem, em controlar a mulher, não por questões de inferioridade, ou de ser um subproduto seu, mas devido as características delas que são capazes de submete-los. Em cada atributo masculino é identificado um equivalente feminino, além de homens e mulheres participarem de qualidades inerentes à “natureza humana”, onde homens e mulheres se equivalem física e psicologicamente.

Figura 05 - Iyabás



Fonte: Beatriz Queiroz no Instagram¹⁸.

Ainda segundo Carneiro (2019, p. 55), no universo místico nagô¹⁹, de onde o Candomblé é remanescente, se estrutura como outras mitologias, no que diz respeito ao princípio da sexualidade. Em que é a partir da interação dinâmica conflituosa entre pares de contrários que tudo é gerado, sendo assim, ela não é harmônica e os conflitos relatados nos mitos expressam essa luta, muitas vezes até mesmo para explicar fenômenos da natureza.

Sobre essa interação dinâmica entre pares contrários, neste outro itan, temos que:

“Olodumaré **deu o poder às mulheres**: o homem sozinho não poderia fazer nada com a ausência das mulheres.

Nestes tempos, Odu entra nos lugares mais secretos do culto de Egun, de Oró e de vários orixás.

¹⁸ Disponível em <https://www.instagram.com/p/CMLE8kpnK68/?utm_medium=copy_link> Acesso em 03 dez. 2021. Ilustração de Beatriz Queiroz.

¹⁹ Povos iorubás.

Há! Agba, a velha exagerou, ela se recusa a fazer as oferendas prescritas por Ifá, de escutar os conselhos, de agir com calma e prudência.

Obarixá vem e diz, Hen! **É a ela que Olodumaré tinha confiado o mundo;** Ela chega nos lugares mais secretos de Egun, de Oró e de outros orixás, onde ele, Obarixá, não ousa entrar.

Obarixá vai consultar Orunmilá (Ifá) e faz a oferenda de caracóis e de um chicote que lhe é indicado. Orunmilá lhe diz que o mundo se tornará seu, mas que ele deve ser paciente. ‘A mulher vai exagerar, ela se tornará sua serva, Obarixá, ela virá se submeter a você’.

Odu possuía o poder neste tempo; todas as coisas que ela dizia se realizavam. Ela diz a Obarixá que os dois, ele e ela, deviam morar juntos, no mesmo lugar.

Obarixá faz o culto de sua cabaça com o caracol neste lugar. Ele bebe água (contida na concha) do caracol e oferece a Odu. Eles comem da carne do caracol. O humor de Odu se acalma. Ela declara jamais ter comido algo tão bom.

Obarixá diz a Odu que ele não lhe escondeu nenhum de seus segredos, mas que ela, por sua vez, o de seu poder. Odu mostra a Obarixá o segredo da roupa de Egun. Eles adoram juntos Egun. Odu veste a roupa, mas ela fala com voz normal, ela não sabe falar com a voz rouca dos ará órun, as pessoas do céus, os mortos. Eles voltam para casa. Obarixá volta sozinho ao lugar de adoração, modifica a roupa de Egun, a veste, toma o chicote de sua oferenda na mão. Ele sai na rua com a roupa e fala com voz rouca de Egun. Todos ficam com medo. Odu, ela mesma, apavorada, mas ela reconhece a roupa e sabem assim que Obarixá está dentro. Ela envia seu pássaro a pousar nos braços de Egun. Todas as coisas que Egun diz, expressa o poder do pássaro. Na volta de Obarixá para perto de Odu, ela lhe diz que a roupa lhe convém melhor que a ela. Quando ele sai, todas as pessoas gritam: aí está Egun, ali está Egun! Ele joga o chicote no chão, eles têm medo, a honra é dele. As mulheres não entraram nunca mais na roupa de Egun. Agora é o homem que leva Egun. Mas ninguém deve zombar da mulher porque ela nos pôs no mundo. **Os homens não podem fazer nada sobre a terra, se eles não obtiverem das mãos das mulheres.**

E Obarixá canta:

“Dobrem os joelhos para a mulher.

A mulher é a inteligência da terra.

Dobrem os joelhos para a mulher” (VERGER, p, 151-152).

Embora Odu diga que a roupa convém a Obatalá, ela lançou a ele um feitiço, por ter feito de propósito algo de sua posse, sem sua autorização. Neste itan, é possível compreender, como na mitologia iorubá as divindades femininas e masculinas articulam estreito diálogo por meio de afastamentos e aproximações.

Para Carneiro (2019, p. 55), a mulher no Candomblé, nos remete às figuras míticas femininas, que entende-se compor um perfil da compreensão que o sistema mítico do Candomblé possui da condição feminina. Aqui, vale ressaltar, que sendo orixá (òriṣà), palavra de origem iorubá, de modificação fonética de oriṣè, que vem de ibiti orí ti ṣé - a origem ou fonte da cabeça, ou ainda a energia que emana da nossa cabeça, não determina que por ser mulher, a pessoa será de um orixá feminino, e o mesmo ocorre com os homens, sem que também, por ser mulher e ter um orixá masculino determine a orientação sexual da pessoa e vice-versa. Sendo portanto, de conhecimento de povo de terreiro, que antes de haver o(a) orixá no indivíduo, há o seu orí(cabeça), que possui seu culto próprio. Dessa maneira, e como afirma Santos e Lima (2020, p, 566), o poder da mulher no Candomblé brasileiro tem base numa genealogia ancestral

terrena que remonta modelos africanos, como também é explicado nos mitos, e possui representatividade advinda das orixás.

Quadro 1 – Indícios de referências sobre a mulher nos mitos de criação do mundo.

Palavra/expressão	Indícios de presença/respeito/posicionamento da mulher
E o Mar, é a água, de domínio de Olokun, senhora suprema.	Presença da mulher antes da criação do mundo.
Oduduá, filha de Olorun.	Mulher questionando sua participação na criação do mundo.
Iemanjá, Oxum, Oyá, Ajé Xalugá, Iyami (várias orixás femininas).	Mulher participando ativamente da criação do mundo com seus elemento da natureza.
Orixá criadora.	O mundo foi criado por uma mulher.
Deu o poder às mulheres.	As mulheres são detentoras de poder.
É a ela que Olodumaré tinha confiado o mundo.	O mundo confiado à mulher.
Os homens não podem fazer nada sobre a terra, se eles não obtiverem das mãos das mulheres.	Importância da mulher.
Dobrem os joelhos para a mulher. A mulher é a inteligência da terra. Dobrem os joelhos para a mulher	Respeito à mulher.

Fonte: Autora, 2021.

3.2 Conhecendo Nanã.

Figura 6 - Nanã



Fonte: Ana Moreira no Pinterest²⁰.

²⁰ Disponível em <https://pin.it/2BRb6wr> Acesso em 03 dez. 2021.

“Salubá Nanã”²¹

Nanã é uma orixá de origem daomeana, foi incorporada na tradição iorubá quando os nagôs conquistaram o povo de Daomé, que hoje é a atual República do Benin, região onde é cultuada como ser supremo. Esta orixá tem seus domínios nas lagoas, nas águas paradas, pântanos e terra úmida. Dentro do panteão iorubá é a mais antiga iyabá, e está relacionada com a origem do homem na Terra. À Nanã também é vinculada a figura de Odudua/Odu nos mitos apresentados anteriormente. Por ser a mais antiga iyabá, está relacionada também a sabedoria, sendo **a guardiã do saber ancestral, decorrente disso, quase sempre é retratada como uma senhora idosa**. “Nanã Buruquê, dona da maturidade, da lama e do recomeço, por isso associada também ao estado de morte” (SILVA, 2016, p. 60). Sendo assim, é uma orixá vinculada a vida e a morte.

Conta um itan segundo Prandi (2001, p. 286), sobre a criação dos seres humanos e o vínculo de Nanã com a morte, que, quando Olorun encarregou Oxalá de modelar o ser humano, ele tentou de várias formas. Tentou fazer as pessoas de ar, assim como ele, mas não deu muito certo, pois em segundos se desfez a forma. Tentou de pau, mas a criatura ficou muito dura. Em seguida, tentou de pedra, mas o resultado foi ainda pior. Tentou fazer de fogo, e o ser a ser criado logo foi sucumbido pelas próprias chamas. Tentou azeite, água e até vinho da palma. Oxalá, então já cansado, sai caminhando pela mata e se senta à beira de um lago. Nanã em meio ao seu domínio de águas, fica observando Oxalá a reclamar. Ela então emerge próxima a ele e pergunta “O que estás a reclamar, Oxalá?”. Ele então lhe diz que já havia tentado criar o ser humano de diversas maneiras, e que não queria decepcionar Olorun. **Nanã então mergulha novamente e retorna oferecendo a Oxalá sua lama, em forma de barro úmido**. Oxalá aceita a oferta de Nanã, e vai esculpindo uma criatura, enquanto a Senhora das Lagoas, observa. Ao terminar, satisfeito, Oxalá sopra em sua obra o emí (sopro da vida) e então é dada a vida aos seres humanos. E Nanã, contente com Oxalá, antes de se despedir lhe diz: - Foi da minha matéria que sua criatura foi moldada, ordeno apenas que ao final da vida de cada indivíduo, ele retorne a lama que me pertence.

Assim, é que na cultura iorubá todo corpo ao perder a vida, retorna a lama. É Nanã reavendo o que lhe pertence e transformando o que é dela. Oxalá ficou sendo o senhor da vida ao lado de Nanã, e ela com isso a senhora do princípio e do fim.

²¹ Saudação a Nanã, que significa “Nos refugiamos em você, Nanã”.

Figura 07 – Oxalá e Nanã



Fonte: Saluba_Nanã no Instagram²².

No culto à Nanã, apenas mulheres podem ser suas sacerdotisas e filhas²³. Também no culto à Guardiã do Saber Ancestral, como é conhecida, não pode haver a inserção de material de metal, devido a seu desentendimento com o orixá Ogum, Senhor do Ferro. Abaixo segue o itan que conta a desavença.

Nanã é uma velhíssima **divindade das águas**. Ogum é um poderoso chefe guerreiro que anda sempre à frente dos outros orixás, por isso é considerado também o Senhor das Estradas.

Um dia os orixás estão em uma reunião, discutindo sobre seus poderes, citam Obatalá (Oxalá), aquele que criou os seres humanos. Falam também em Orumilá, o Senhor do Oráculo do Destino. Comentam sobre Exú: “Ah! É o importante mensageiro!” Eles falam muita coisa a respeito de Ogum. Eles dizem: “Seus instrumentos são imprecindíveis. Declaramos que o mais importante dos orixás!”

Nanã contesta dizendo: “Não digam isto. Que importância tem, então, os trabalhos que ele realiza?”

Os demais orixás respondem: “É graças aos seus instrumentos que tantos trabalhos existem. É a partir de sua faca que recebemos os sacrifícios”.

Nanã então reafirma que não renderá homenagem a Ogum.

Ogum diz: “Ah! Ah! Considerando que todos os outros orixás me rendem homenagem, me parece justo, Nanã, que você também o faça”.

Nanã responde que não reconhece sua superioridade. Ambos discutem por muito tempo. Ogum pergunta: “Você pretende que eu não seja indispensável?” Nanã garante que isto ela pode reafirmar dez vezes. Ogum diz então: “Muito bem! Você vai saber que eu sou indispensável.

²² Disponível em https://www.instagram.com/p/B_1LpB6JeQP/?utm_medium=copy_link Acesso em 03 dez. 2021.

²³ Toda pessoa ao ser concebida, possui um orixá, a partir desta compreensão é que se diz nas comunidades de terreiro “fulano é filho de tal orixá”, independentemente de ser pessoas que incorporem ou não.

Nanã, por sua vez declara que a partir daquele dia, **ela não utilizará absolutamente nada fabricado por Ogum** e poderá, ainda assim, tudo realizar (VERGER, 2002, p. 167-169).

Dessa maneira, todos os rituais de Nanã, são realizados com ausência de qualquer tipo de metal. É uma mãe ancestral, reconhecida por reinar sozinha na cidade de Save.

Como apresenta Martins (2008, p. 51), na tradição afro brasileira, Nanã se apresenta como uma senhora idosa, mas muito lúcida, sábia e poderosa, tendo conhecimento do próprio poder, sendo também justa e solitária, forte e corajosa, obstinada e soberana.

Segundo Vigotski (1925) “o pensamento é uma nuvem, da qual a fala se desprende em gotas” (VIGOTSKI, p. 182, 1925/2004a). Através dessa afirmação um tanto quanto poética, Vigotski nos permite compreender a relação da fala como expressão do psiquismo, e dessa maneira identificar através dos mitos apresentados sobre Nanã a expressão da mulher quanto indivíduo que se posiciona ativamente, possui conhecimento, que não aceita imposições, que toma suas próprias decisões e assume as consequências.

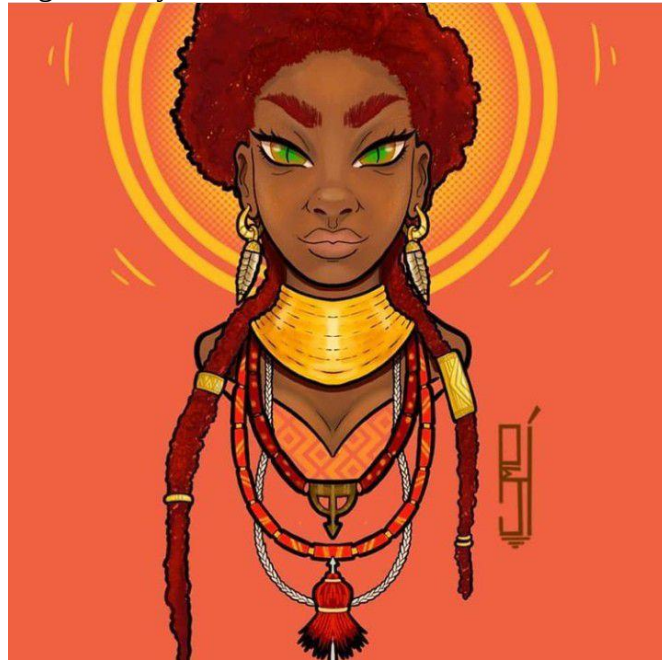
Quadro 2 – Indícios de referências à mulher nos mitos de Nanã.

Palavra/expressão	Indícios de presença/respeito/posicionamento da mulher
A guardiã do saber ancestral	Mulher detentora de conhecimento
Nanã então mergulha novamente e retorna oferecendo a Oxalá sua lama, em forma de barro úmido	A importância de partir do elemento de uma orixá o corpo do ser humano ser moldado
Divindade das águas	Elemento essencial para o corpo
Nanã então reafirma que não renderá homenagem a Ogum	Mulher quanto indivíduo ativo que se posiciona
Nanã responde que não reconhece sua superioridade	Mulher que não aceita imposição
Ela não utilizará absolutamente nada fabricado por Ogum	Mulher que toma decisões

Fonte: Autora, 2021.

3.3 Encantando-se com Iyewá/Iewá/Yewá/Ewá.

Figura 8 - Iyewá



Fonte: Pejigan Eduardo no Instagram²⁴.

“Iyewá Hi Hó”²⁵

Iyewá é uma orixá aclamada como a Senhora das Possibilidades. Traz em si o título de Dona do Encanto, pois tudo o que é belo e encanta os(as) orixás e seres humanos tem a presença de Iyewá, sendo assim é ela o próprio encanto e beleza, devido a isso a ela é atribuída a percepção e todas as emoções sentidas perante toda a forma de arte. Na comunidade de terreiro é reconhecida como uma orixá caçadora e também deusa guerreira, pois possui como símbolos o arco, a flecha e a lança, além destes em uma de suas mãos está o arakolê²⁶.

A profusão de assuntos ligados a Ewa nos informa sobre como, na antiguidade mais remota, o Feminino era entendido como o Poder Primordial que tudo gerava e geria, e como essas atribuições deixaram de ser o todo e foram transformadas em partes no patriarcado (PARIZI, 2020, p. 130).

Na natureza possui domínio sobre a neblina que dependendo da densidade e extensão pode bloquear a visão e decorrente disso é também uma orixá vinculada aos olhos. Iyewá pode ser vista no entardecer de céu rosado. Iyewá é a orixá que possui a cobra como elemento. Vale ressaltar aqui, que os significados de cobra para os iorubás não possuem vínculos com a ideia

²⁴ Disponível em https://www.instagram.com/p/CWJxdLvvpJA/?utm_medium=copy_link. Acesso em 20 nov. 2021. Ilustração de Eduardo Palutino.

²⁵ Saudação a Iewá que significa “Nós brandamos Iewá”.

²⁶ Cabaça com lança espetada em que Iyewá guarda e protege os mistérios do mundo.

transmitida pelos cristãos, através da bíblia desde a origem do homem a partir de Adão e Eva. Esta iyabá também é conhecida como a orixá dos mistérios e da vidência. Conta um mito que **Iyewá foi capaz de enganar** a morte para salvar Orunmilá e ganhou dele a vidência:

Em uma bela tarde, a dona dos horizontes estava às margens de um rio a lavar seus tecidos. De repente, surge de dentro da floresta um jovem que corria muito assustado.

- **Por que está assustado rapaz** - indagou a bela Iyewá.

- Porque Ikú (a morte) persegue-me há vários dias e preciso escapar dela, pois tenho ainda um grande destino a seguir. Peço sua ajuda, Iyewá, peço que me escondas para que Ikú não me pegue!

- Gostei de você e vou ajudá-lo, respondeu a jovem. - Esconda-se nos alás (pano brancos) que eu despistarei Ikú de seu caminho.

E assim foi feito. O jovem rapaz se escondeu debaixo dos panos brancos. Pouco depois eis que aparece Ikú, a morte!

- Como ousas adentrar aos domínios de minha morada, quem és tu? - perguntou Iyewá com ar de indignada.

- Sou Ikú e entro onde as pessoas menos esperam. Entro e carrego comigo dezenas, centenas e até milhares de pessoas! Porém hoje estou a procurar um jovem rapaz, que está a me escapar há dias, você o viu passar por aqui? - perguntou Ikú para Iyewá.

- Eu o vi sim, Ikú, ele foi naquela direção. - **Iyewá apontou para um direção totalmente oposta onde estava escondido o rapaz.**

Ikú agradeceu e seguiu pelo caminho indicado. O rapaz saiu de seu esconderijo, aliviado.

- Iyewá, agradeço sua ajuda, terei tempo agora de prosseguir meu caminho. Sou um grande adivinho, e em sinal de minha gratidão, a partir de hoje presenteio-lhe com o dom da vidência.

Iyewá agradeceu o presente dado pelo rapaz, que já havia se virado para ir embora, mas indagou.

- Qual é seu nome?

E o rapaz respondeu...

- Meu nome é Orunmilá Ifá²⁷ (BENISTE, 2020, p. 119).

A coragem de Iyewá em enfrentar e enganar a morte para proteger um desconhecido revela sua perspicácia, elemento que também lhe é atribuído. De acordo com Almeida (2006), esses elementos que constituem a mitologia que está relacionada à religião de matriz iorubá, exprimem um drama mítico que expressa fatos fundamentais da vida humana.

A mitologia dos Orixás apresenta o nascimento e a morte, o amor e o ódio, a guerra e a paz, além de variantes intermediárias desses sentimentos, “substrato para as representações coletivas, os mitos são rudimentos formadores de um ser no mundo que cria e estabelece relações socioculturais” (DIAS, 2020, p. 03).

Um outro mito sobre Iyewá apresenta que:

Sabendo da beleza de Iyewá, Xangô, o grande orixá conquistador, decide corteja-la, a orixá fugia dele de todas as formas possíveis e ele seguia sem sucesso. Um dia Xangô estava a dançar em um dos territórios de Iyewá, onde a neblina tomava conta de todo o local. Ela então decide caçoar de Xangô, do modo como ele dançava, e o perguntou se ele não notou onde estava a dançar, Xangô todo cheio de si disse que ele agiria como quisesse e onde desejasse. **Iyewá deixou bem claro** que ali ela era quem

²⁷ Senhor do oráculo iorubá, aquele que tudo sabe e que tudo vê sobre os destinos, orixá da sabedoria.

governava e saiu, levando consigo a névoa, então Xangô notou que ele estava em um cemitério, toda sua energia e alegria dissipou-se pois a única coisa que ele teme é a morte, então o orixá saiu dali correndo no mesmo instante MARTINS, 2001, p. 28).

Figura 9 – Iyewá e os pássaros da noite.



Fonte: Negra Ilustre no Instagram²⁸.

Iyewá, é a orixá que os mitos contam que ora fogia de casamentos e ora apresentam vivendo matrimônios sem se queixar, assim sendo, os simbolismos da mitologia iorubá tanto operam uma expressão do sagrado, como um ordenador da vida sociocultural, onde a mulher tem o direito de fazer suas escolhas, sem imposições sociais. “Os mitos contradizem a castidade de Ewa: vários falam de seus casamentos (um deles com Xangô), outros falam de seus filhos” (PARIZI, 2020, p. 129).

Dentro do caráter mítico iorubá e suas influências ligadas ao comportamento humano temos que “a questão do pensamento e fala se transformam em um fato histórico-social (VIGOTSKI, 1934/2021). Sendo assim, as mulheres são consideradas por essas comunidades detentoras das escolhas da sua vida, como se pode encontrar nos mitos e descrições de Iyewá.

Quadro 3 – Indícios de referências acerca da mulher nos mitos de Iyewá/Iewá/Yewá/Ewá.

²⁸ Disponível em https://www.instagram.com/p/CIyivsgB9V2/?utm_medium=copy_link . Acesso 19 dez 2021. Ilustração: Negra Ilustre.

Palavra/expressão	Indícios de presença/respeito/posicionamento da mulher
Por que está assustado rapaz.	A mulher que oferece auxílio a um desconhecido num momento de aflição.
Iyewá apontou para uma direção totalmente oposta onde estava escondido o rapaz.	Coragem da orixá em enganar algo temido por todos.
Iyewá deixou bem claro.	Mulher que se posiciona.

Fonte: Autora, 2021.

3.4 Nos movimentos de Obá

Figura 10 – Obá



Fonte: Confraria das Olobás no Instagram²⁹

“Obà Şiré”³⁰

Segundo Verger (1997, p.71), Obá é uma orixá feminina muito enérgica. Iyabá guerreira, que carrega como indumentárias o escudo, a espada e o ofá³¹, e por isso também é intitulada e reconhecida como uma odé, uma caçadora. De acordo com Rolin (2017), essa deusa

²⁹ Disponível em <https://www.instagram.com/p/B4gD1Y3D4vn/>. Acesso em 23 dez 2021. Ilustração: Salamanda @asalamanda.

³⁰ Saudação a Obá que significa “Rainha Poderosa”.

³¹ Arco e flecha.

que pertence à mitologia africana, mais precisamente iorubana, é considerada rainha das águas revoltas, sendo o lugar de quedas d'água seu domínio, também é uma orixá ligada à justiça e é fundadora e líder da sociedade de Eleko, uma confraria de mulheres guerreiras, que cultua a ancestralidade feminina, no qual nos rituais só participam mulheres.

Na proposição de Oliveira (2017, p.35), nossa sociedade apresenta a mulher estigmatizada pelo mito da fragilidade feminina, enquanto que no Candomblé, o significado de mulher insubmissa é ultrapassado também pela orixá Obá, onde o feminino ativo é evidente, quando considerado por exemplo, uma festa de Candomblé em que apenas mulheres dançam quando se toca para Obá, o que ainda ocorre em roças tradicionais. Para Martins (2011), Obá é a Amazona Belicosa, que adora movimentos bruscos, e como todas as iyabás, também está ligada as águas, fazendo-se presente nas pororocas ou em encontros barulhentos de águas.

Obá é forte, destemida e dotada de um temperamento apaixonado e irascível. Pode-se dizer que seja a aiabá de gênio mais difícil, muito mais difícil que o de Euá e Oiá; todas temperamentais, poderosas e destemidas. Obá tem o dom de se disfarçar e, de acordo com o humor do momento, ou assume a aparência de uma mulher idosa, ranzinza e implicante, ou o aspecto de uma amazona guerreira destemida e belicosa (MARTINS, 2011, p. 44).

Na mesma direção, Martins (2011) pontua que, Obá não é vaidosa, não se importa com aparência, e despreza futilidades e coisas supérfluas. “Se a sociedade patriarcal não comporta a insubordinação feminina, ela é mitificada no candomblé, e Iansã e Obá são sua expressão” (CARNEIRO, 2019, p. 60).

Conta um mito que:

Todos sabiam que existia uma **sociedade secreta feminina**, chamada Elecô, cujos membros eram **amazonas guerreiras** comandadas por Obá, a belicosa, que era a mais poderosa entre todas as mulheres. Mas todos também sabiam que os transgressores dos segredos de Elecô pagavam com a própria vida.

As reuniões dessas mulheres eram feitas em grutas ocultas e eram secretíssimas. Só participavam delas as associadas e candidatas ao ingresso na sociedade. Não era permitido a presença de membros do sexo masculino nos encontros ocasionais, em hipótese alguma.

Xangô era um rei muito poderoso, tirado a valente e vaidoso. Ele era solteiro, bonito, mulherengo e não suportava a ideia de ter uma porta fechada em sua cara. Achava que todos tinham de render homenagem a ele, convencidíssimo da própria importância. Não aceitava aquele negócio de existir uma entidade gerida por mulheres valentes.

Depois de muito pensar, arquitetou um plano. Iria vestir-se de amazona e dar um jeito de se misturar no meio das outras. Assim saberia o que se passava. Só se não se chamasse Xangô, o rei.

Na verdade, as intenções do Senhor do Fogo não eram nada boas. Ele queria participar do encontro das guerreiras para quebrar o tabu da presença dos homens... Elas iriam ver, só!

Xangô tinha muitos informantes. Conseguiu saber o local e a data da próxima reunião de Elecô. Vestiu-se mulher e pôs-se a caminho.

Para que uma amazona pertencesse a Elecô, várias condições eram exigidas, além da **valentia**. Era preciso que a candidata não tivesse os polegares e fosse ambidestras! As

guerreiras **eram muito mais espertas** que Xangô pensava. Elas tinham um passaporte de ingresso para a reunião, que era a exibição das mãos. Não deu outra: quando pediram a Xangô que ele estendesse as suas, o embuste foi descoberto.

O invasor deveria morrer. As mulheres se lançaram sobre Xangô, arrancando-lhe as roupas, deixando-o pelado de fazer dó... Ele se lançou no chão, de joelhos, e pediu clemência a Obá, a chefe das Amazonas... As mulheres gritavam que Xangô deveria morrer, mas não contavam com uma coisa: **Obá era apaixonada** (secretamente) por Xangô e jamais permitiria sua destruição. Ela disse as súditas que ela mesma iria dar cabo de Xangô, o qual não parava de tremer e pedir clemência.

Obá levou Xangô para outro lugar secreto, onde só ela tinha acesso, e fez com que **ele, em troca da sua própria vida, promettesse desposá-la**. Naquela altura dos acontecimentos, Xangô faria qualquer coisa para se livrar... até renunciar a própria liberdade tão decantada.

Assim, Obá ajudou Xangô a fugir correndo, salvando-lhe a vida.

Algum tempo depois eles se casaram (MARTINS, 2002, p. 163-164).

Não se tem conhecimento de que a Sociedade Elekô tenha existido no Brasil, como ocorreu na África Ocidental. No entanto, segundo Augras (1983), as divindades iorubás representam um poder feminino diferenciado, o qual é sintetizado pelo termo Awon Iyá wa³². Essas Grandes Mães Ancestrais, assim como em Elekô, também são homenageadas na celebração do festival Geledés, uma outra sociedade de culto secreto de mulheres em terras iorubás, que é contado nos terreiros. O culto a esta orixá não é tão comum, assim como também o de Nanã e Iyewá. Da mesma forma é incomum ver pessoas pertencentes a uma dessas três orixás, quando comparadas ao demais orixás cultuados no Brasil, principalmente homens.

Para Rolin (2017), Obá também é considerada o arquétipo do feminino ferido, já que foi enganada por Oxum, com a receita de um amalá, cozido de quiabo, utilizando a própria orelha para seduzir seu marido, Xangô, que também era casado com Oxum e Oyá.

Conta o itan que:

Obá e Oxum, **ambas disputavam** a preferência do amor de Xangô.

Obá **sempre procurava surpreender o segredo das receitas** utilizadas por Oxum quando esta preparava as refeições de Xangô.

Oxum irritada, decidiu preparar-lhe uma armadilha.

Convidou Obá a vir, um dia de manhã, assistir à preparação de um prato que, segundo ela, agradava infinitamente a Xangô.

Obá chegou na hora combinada e encontrou Oxum com um lenço amarrado à cabeça, escondendo as orelhas.

Ela preparava uma sopa para Xangô onde dois cogumelos flutuavam na superfície do caldo.

Oxum convenceu Obá que se tratava de suas orelhas, que ela cozinhava, desta forma, para preparar o prato favorito de Xangô.

Este logo chegou, vaidoso e altivo.

Engoliu, ruidosamente e com deleite, a sopa de cogumelos e galante e apressado, retirou-se com Oxum para o quarto.

Na semana seguinte, foi a vez de Obá cuidar de Xangô.

Ela decidiu pôr em prática a receita maravilhosa.

Xangô não sentiu nenhum prazer ao ver que Obá cortara uma das orelhas.

Ele achou repugnante o prato que ela lhe preparara.

³² “Nossas mães”

Neste momento, Oxum chegou e retirou o lenço, mostrando à sua rival que suas orelhas não haviam sido cortadas, nem comidas. **Furiosa, Obá precipitou-se sobre Oxum com impetuosidade.**

Uma verdadeira luta se seguiu.

Enraivecida, Xangô trovejou sua fúria.

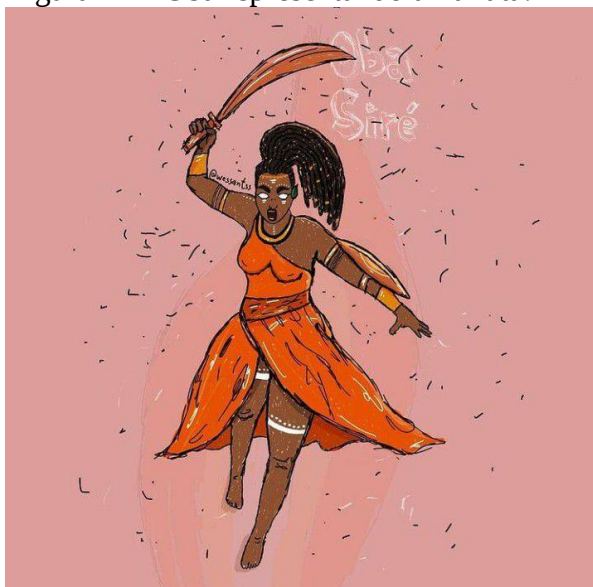
Oxum e Obá, para continuar sua luta, fugiram e transformaram-se em rios.

Até hoje, as águas destes rios são tumultuadas e agitadas no lugar de sua confluência, em lembrança da briga entre Oxum e Obá para chamar a atenção de Xangô (VERGER, 1997, p. 51).

De acordo com Rolin (2017), Obá está ligada às cheias dos rios, às enchentes, regendo assim, as revoltas e os transbordamentos causados pelas frustrações, da mesma maneira que um rio enche por não conter mais a água. E embora o mito proporcionado coloque uma rivalidade existente entre duas orixás femininas, outro mitos apresentam união entre elas.

Considerando a Psicologia Histórico Social, por meio de Vigotski, que defende a premissa de que é pela aquisição da fala que nos relacionamos socialmente e ao mesmo tempo interferimos na construção do meio, podemos encontrar nos itans de Obá, a independência da mulher e a liberdade de se organizar social e politicamente desde tempos remotos, levando em conta a milenaridade da tradição de culto iorubá. Representando e potencializando o que o sujeito pensa, interpreta e expressa dentro do que ele apreende de seu entorno (VIGOTSKI, 1931/2007).

Figura 11 – Obá representando uma luta.



Fonte: Confraria das Olobás no Instagram³³.

Quadro 4 - Indícios de referências acerca da mulher nos mitos de Obá.

³³ Disponível em <<https://www.instagram.com/p/CB09k5WnNyb/>>. Acesso em 23 dez. 2021. Ilustração de @wesillustra.

Palavra/expressão	Indícios de presença/respeito/posicionamento da mulher
Sociedade secreta feminina.	Uma organização de mulheres.
Amazonas.	Mulheres guerreiras.
Valentia.	Comportamento também de mulher.
Eram muito mais espertas.	Astúcia da mulher.
Obá era apaixonada.	Sentimento que também coabita uma mulher guerreira.
Ele, em troca da sua própria vida, promettesse desposá-la.	Manipulação em prol dos próprios interesses.
Ambas disputavam.	Confronto entre mulheres.
Sempre procurava surpreender o segredo das receitas.	Busca de conhecimento para inovar.
Furiosa, Obá precipitou-se sobre Oxum com impetuosidade.	Confronto entre mulheres.

Fonte: Autora, 2022.

3.5 Voando com Iansã/Oyá/Oiá.

Figura 12 – Iansã/Oyá/Oiá



Fonte: Filhas de Iansã no Instagram³⁴.

³⁴ Disponível em https://www.instagram.com/p/CT8MXj0g4SI/?utm_medium=copy_link Acesso 23 dez. 2021.
Ilustração: Leandro Lenzzi.

“Hèpa Hèyi! Oya”³⁵

Iansã é conhecida também por Oyá, e assim como Iyewá, Obá e Oxum, também é um rio que possui seu nome no solo africano. No caso de Oyá é o nome iorubá do rio Níger, onde é cultuada em África (VERGER, 2002, p. 168). Iansã é a orixá que é a dona e é o próprio vento, que pode ser agradável e confortante como uma brisa, ou um vento violento, como um vendaval ou furacão. Essa Senhora dos Ventos é vibrante e impetuosa, possui a indumentária da espada e do iruexim³⁶. É uma orixá de afetos intensos e de acordo com Silva (2018, p. 64) “é por natureza uma mulher de liderança e empoderamento feminino”.

É no dia-a-dia das mulheres negras e pobres que a força de Iansã e das demais Iabás se revela. No mercado sua presença se evidencia, porque troca é movimento, e o movimento caracteriza Iansã e Exu. Exu é chamado Olóojà, o dono do mercado, mas Iansã, o vento, representa a mulher guerreira, que diz o que pensa, faz o que tem vontade e lidera os movimentos libertadores. Iansã é a dona do mercado! Iansã é uma representação social de luta e independência. (THEODORO, 2013 p. 150).

Podemos identificar que Passos (2008, p. 26), personifica Oyá como uma “mulher, de sexualidade desenfreada, longe de repressões e de tabus que impeçam o seu prazer”. Para o autor, esta orixá é pura paixão e corporifica uma transgressão feminina social e eurocentrada. No que diz respeito a esta questão de transgressão Gleason (2011) apresenta que:

Nos lugares em que o conceito de feminino permanece primário na imaginação, a feminilidade além dos limites da maternidade - sempre venerada em profundidade - é vista com suspeitas. O que é especialmente interessante em Oya, no contexto iorubá, é a sua recusa em permanecer fora dos enclaves de ideologia e controle social pelo homem (GLEASON, 2011, p. 12).

Os mitos contam que Oyá construiu muitas relações com vários orixás, e com eles trocava conhecimento. No entanto, grande parte dos mitos relata sempre uma disputa entre Ogum e Xangô, por essa orixá destemida, que leal sempre participou ativamente das guerras ao lado dos seus companheiros. Para Parizi (2020, p. 124), o ar se conecta a tudo, e o fogo existe porque o ar lhe fornece o oxigênio preciso para a combustão, dessa maneira, Oyá tem ligação com o fogo, e os mitos apresentam esses relacionamentos produtivos com Ogum e Xangô, como será apresentado abaixo:

Antes de tornar-se a esposa de Xangô, Oiá vivia com Ogum.
Ela vivia com o ferreiro e **comungava com ele em seu ofício**, principalmente manejando o fole para ativar o fogo na forja.
Certa vez Ogum presenteou Oiá com uma varinha de ferro, que deveria ser usada num momento de guerra.

³⁵ Saudação a Oyá que significa “Êpa! Senhora Oyá”.

³⁶ Abanador feito de rabo de cavalo, onde ela detém o poder de afastar energias negativas, ainda trazer ou afastar os espíritos dos mortos.

A varinha tinha o poder de dividir em sete partes os homens e em nove partes as mulheres.

O poder havia sido dividido entre os dois.

Na mesma aldeia morava Xangô.

Xangô sempre ia à oficina de Ogum apreciar seu trabalho e em várias oportunidades arriscava olhar para sua bela mulher.

Xangô impressionava Oiá por sua majestade e elegância.

Um dia os dois fugiram para longe de Ogum,

que saiu enciumado e furioso em busca dos fugitivos.

Quando Ogum os encontrou, houve uma luta de gigantes.

Depois de lutar com Xangô, Ogum aproximou-se de Oiá e a tocou com a sua varinha.

E nesse mesmo tempo **Oiá tocou Ogum também.**

Foi quando o encanto aconteceu: Ogum dividiu-se em sete partes, recebendo o nome de Ogum Mejê, e Oiá foi dividida em nove partes, sendo conhecida por Iansã, “Iyámesan”, a mãe transformou-se em nove (PRANDI, 2001, p. 471).

Dessa maneira, a disputa de Ogum e Xangô, apresenta a necessidade da presença de Oyá, pois, como essa orixá indica o ar atmosférico, é com o vento que a forja flameja e é do ar que o fogo precisa pra permanecer.

Ainda sobre sua relação com o fogo um outro mito apresenta que:

Oya (Oiá) é a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Níger que, em iorubá, chama-se Odò Oya. Foi a primeira mulher de Xangô e tinha **temperamento ardente e impetuoso**. Conta uma lenda que Xangô enviou-a em missão na terra dos baribas, a fim de buscar um preparado que, uma vez ingerido, lhe permitiria lançar fogo e chamas pela boca e pelo nariz. **Oiá, desobedecendo** às instruções do esposo, experimentou esse preparado, tornando-se também capaz de cuspir fogo, para grande desgosto de Xangô, que desejava guardar só para si esse terrível poder (VERGER, 1981, p.168).

O mito conta como Oyá pegou para si o fogo e também o seu domínio, como resultado de sua audácia e ousadia. Dessa forma, Xangô teve então que compartilhar com ela. Oyá é “um feminismo deslocado de temporalidade histórica, que imprime a luta entre os sexos pela disputa do poder em suas manifestações mais complexas ou mais simples” (PASSOS, 2008, p. 27). Os mitos sobre esta orixá, a fazem transitar nos extremos da euforia e serenidade, ora sendo vendaval, ora brisa, ora búfalo, ora borboleta, animais que segundo a mitologia iorubá a ela pertencem e neles ela se transforma.

Figura 13 – Oyá e seus domínios na natureza.



Fonte: Akueran no Instagram³⁷.

Conta um mito, segundo Verger (1981, p. 53-54), que Ossain, havia recebido de Olodumaré, o Deus Supremo, o domínio sobre as folhas e de tudo o que pode advir delas. No entanto, Ossain não quis compartilhar seu conhecimento com nenhum outro orixá, dominando-as. Oyá **insatisfeita com o monopólio**, soprou um vento forte sobre Ossain, e suas folhas se espalharam. Essa ação permite que todos os outros orixás possam ter para si algumas folhas. Dessa forma, Ossain permitiu que os demais orixás realizassem algumas proezas com as folhas, no entanto, guardou para si os segredos mais profundos sobre elas.

Iansã é a Orixá que representa a mulher que, vai à luta, e não concorda em que o homem monopolize o poder sozinho. Não aceita os desígnios de uma sociedade patriarcal na qual as mulheres, passivamente, devem aceitar o homem como uma figura superior e com mais poder, assim como fez com orixá Ossaim e dividiu com todos os outros o seu poder sobre as folhas e ervas, com Xangô também divide o poder do fogo (MARIOSIA, 2018, p. 48).

Dessa maneira, Jesus (2012, p. 64), salienta a importância de compreender o processo de identificação que ocorre entre os membros e as divindades, que nesse campo de signos e práticas culturais indicam o modo de operar no cotidiano da instituição. Para Vigotski (1934/2003) a palavra é o signo que dá sentido como um predicado do pensamento, sendo nesse processo que o sujeito amplia suas trocas com o mundo e então expande as representações do

³⁷ Disponível em https://www.instagram.com/p/CGlaacEDjVA/?utm_medium=copy_link . Acesso em 23 dez. 2021. Ilustração: Akueran.

meio ao seu redor. Dessa forma, compreender a existência da mulher a partir das histórias das orixás permite reconhecer a diversidade de existência em ser mulher.

Quadro 5 - Índícios de referências acerca da mulher nos mitos de Iansã/Oyá/Oiá.

Palavra/expressão	Índícios de presença/respeito/posicionamento da mulher
Comungava com ele em seu ofício.	Trabalho em conjunto com o homem.
O poder havia sido dividido entre os dois.	Divisão do poder entre homem e mulher.
Um dia os dois fugiram para longe.	A mulher que segue seus sentimentos.
Oiá tocou Ogum também.	Mulher que revida o ataque e defende suas paixões.
Temperamento ardente e impetuoso.	Multiplicidade de ser mulher.
Oiá, desobedecendo.	Mulher insubmissa.
Insatisfeita com o monopólio.	Divisão de poder e conhecimento.

Fonte: Autora, 2022.

3.6 Nadando com Iemanjá/Yemanjá/Yemonja.

Figura 14 – Iemanjá/Yemanjá/Yemonja



Fonte: Breno Loeser no Instagram³⁸.

³⁸ Disponível em https://www.instagram.com/p/CHvRwpujacx/?utm_medium=copy_link . Acesso em 23 dez. 2021. Ilustração: Breno Loeser.

“Odô Iyá”³⁹

Iemanjá é a orixá mais popular do panteão iorubá. “A Rainha do Mar, protetora e provedora de fertilidade e prosperidade” (DAMASCENO, 2015, p.07). Tem festas a beira mar espalhadas por todo o solo brasileiro durante o ano inteiro, que conta com a presença de povo de terreiro, simpatizantes e até membros de outras religiões. Essa grande mãe do Candomblé é conhecida como afetuosa e protetora dos filhos.

Iemanjá é considerada a orixá mais famosa em todo o Brasil, sendo que até mesmo muitas das pessoas que não são de santo sabem que seus domínios estão nas águas salgadas, pois “o culto de Iemanjá é muito intenso durante a última noite do ano, quando centenas de milhares de adeptos vão, cerca de meia-noite, acender velas ao longo das praias e jogar flores e presentes no mar (VERGER, s/d, p. 71).

De acordo com Bernardo (2010), Iemanjá em África representa um rio, sendo este também o local de seu culto, mais precisamente o Rio Ogum. No entanto, na diáspora africana foi vinculado ao mar, o que pode ser decorrente da unificação entre os diferentes povos que viveram o deslocamento forçado, atravessando o Atlântico. Dessa maneira, sendo o mar, a mãe cósmica, análoga à mãe real, protetora e quem era clamada nos navios, pedindo proteção ou se jogando ao mar no percurso cruel feito para chegar ao Brasil. Assim, Iemanjá, a representação da água, é reconhecida como a grande mãe.

No que diz respeito à figura de grande mãe, Verger (2002, p. 190), caracteriza o imaginário dos traços físicos de Iemanjá como de “uma matrona, de seios volumosos, símbolo de maternidade fecunda e nutritiva”, visto que é a grande mãe de todos, que pariu e amamentou muitos. Bachelard (1998) aponta que, para além de lembrar seios fartos e a nutrição dos filhos, as ondas representam também abraços aconchegantes, bocas ardentes, que atraem e aguardam chegadas, sendo a sensualidade também característica dessa orixá. Dessa maneira, Iemanjá tanto é a mulher nutridora, quanto a mulher ativa; que tanto afaga, quanto afoga, representada nas ondas, que podem ser calmas ou agitadas. Com isso, a água de Iemanjá está presente em todo ser, que “pode ser entendida como um signo feminino que revela que bem e mal não são substâncias distintas, o mar tanto pode afogar quem pesca como é a base de sua honra” (NOGUEIRA, 2018, p. 60).

Iemanjá é a grande geratriz, responsável pela maternidade e pelo poder criador e gerador feminino. Protetora das cabeças, também zela pelo equilíbrio mental dos humanos. Em um mito, Iemanjá enlouquece o marido, o orixá Oxalá, depois, com seu poder sobre a cabeça, traz de volta a sua sanidade mental. Deusa poderosa, feminina sensual, maternal, mas também feroz. Domina os mares e, por meios dele, expressa

³⁹ Saudação à Iemanjá que significa “Oh Mãe do Rio”.

sua ferocidade. Apesar de maternal, é também sensual e sedutora, qualidades que não eram antagônicas às mulheres negras africanas (MARIOS A E MAYORGA, 2018, p. 110).

A esta orixá está vinculado os oceanos e a vida marinha em geral, e seu nome Iemanjá é uma contração de “Yeye Omo Eja”, mãe cujos filhos são peixes, ou mãe e filha dos peixes, visto que Iemanjá é filha de Olokun, os oceanos. “O culto aos orixás femininos não se completa sem Iemanjá, a senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura, talvez o orixá mais conhecido no Brasil” (PRANDI, 2001, p. 22). Sobre equilíbrio emocional e a loucura, instâncias vinculadas a cabeça, abaixo segue uma lenda em que Iemanjá é nomeada protetora de todas as cabeças:

Dia houve em que todos os deuses deveriam atender ao chamado de Olodumare para uma reunião. Iemanjá estava em casa matando um carneiro, quando Legba chegou para avisá-la do encontro. Apressada e com medo de atrasar-se **e sem ter nada para levar de presente** a Olodumare, Iemanjá **carregou consigo a cabeça do carneiro como oferenda para o grande pai**. Ao ver que somente Iemanjá trazia-lhe um presente, Olodumare declarou: “Awoyó orí dori re” “Cabeça trazes, cabeça serás.” Desde então **Iemanjá é a senhora de todas as cabeças** (PRANDI, 2001, p.388).

“Assim, todo ser humano é considerado filho de Oxalá, que fabrica o corpo, e de Iemanjá, que cuida da cabeça, (...)” (VALLADO, 2012, p.36). Dessa forma, Iemanjá é a água indispensável a toda forma de vida humana, como também a senhora que protege orí⁴⁰, importante para a vida, ou seja, está presente em todos. Sendo assim, para o povo de terreiro a água é considerada sagrada, e “é representada como uma mulher grande, de seios fartos, cheia de emoções e sexualmente ativa, que não abre mão do papel de amante com a maternidade, sentimentos desvalorizados no mundo patriarcal” (OLIVEIRA E QUEIROZ, 2019, p. 11).

Iemanjá é uma mulher. Daí, bondade e maldade são categorias relativas. Elas dizem respeito muito mais às circunstâncias do que a uma realidade. O mar pode estar calmo, revolto, ser palco de maremoto ou uma piscina suave e rasa. Assim são as mulheres: plácidas, revoltas, maremotos de humores e sentimentos ou, simplesmente, suaves tais qual um mar que parece uma lagoa (OLIVEIRA E QUEIROZ, 2019, p. 11).

No diz que respeito à liberdade de se permitir contida no fluxo das águas, conta um mito apresentado por Verger (1997) que:

Iemanjá era filha de Olokun, **a deusa do mar**. Em Ifé tornou-se a esposa de Olofin-Odudua [...]. **Cansada de sua estadia** em Ifé, **Iemanjá fugiu** [...] chegando a Abeokutá. Ao norte de Abeokutá vivia Okere, rei de Xati. [...] Okere desejou-a e propôs-lhe casamento. Iemanjá aceitou, mas impondo uma condição, disse-lhe: “jamais você ridicularizará a imensidão dos meus seios”. [...] mas um dia ele bebeu vinho de palma em excesso [...] Okere, vexado, gritou: “você, com seus seios compridos e balançantes!” [...] Iemanjá, ofendida, fugiu em disparada. [...] Iemanjá antes do seu primeiro casamento, receberá de sua mãe, Olokun, uma garrafa contendo

⁴⁰ Cabeça.

uma porção mágica. Olokun instruiu a filha a quebrar a garrafa, em caso de necessidade, jogando-a no chão. Em sua fuga Iemanjá tropeçou e caiu. A garrafa quebrou-se e dela nasceu um rio. As águas tumultuadas deste rio levaram Iemanjá em direção ao oceano [...] Iemanjá foi-se para o mar de sua mãe Olokun. Aí ficou e **recusa-se**, desde então, a voltar em terra (VERGER, 1997, p.50-52).

Iemanjá é a orixá que acolhe como conta o mito em que adota Omolu (PRANDI, 2001). Representa também a importância de não conter o que não lhe pertence, como diz o mito em que devolve “à terra o que não é do mar” (PRANDI, 2001, p. 392), como também figura uma mulher que se desfaz de um relacionamento, por não sentir que é mais bem tratada (PRANDI, 2001, p. 388-389). “Iemanjá nos provoca a pensar que capacidade de acolher não significa ingenuidade ou submissão. Iemanjá exerce, assim, uma receptividade que é ativa, pois age conforme sente desejo, não naturalizando o cuidado a todo custo que vemos ser esperado das mães contemporâneas” (OLIVEIRA E QUEIROZ, 2019, p. 11).

A partir do mitos e descrições sobre a orixá Iemanjá, podemos identificar signos que circulam em torno da mulher, que apresenta suas próprias vontades e as defende, como também possuidora do direito de se permitir a não fazer o que ela não quer.

Figura 15 – Iemanjá e seus símbolos.



Fonte: Breno Loeser no Instagram⁴¹.

⁴¹ Disponível em https://www.instagram.com/p/CHvRwpujacx/?utm_medium=copy_link . Acesso em 23 dez. 2021. Ilustração: Breno Loeser.

Quadro 6 - Indícios de referências acerca da mulher nos mitos de Iemanjá/Yemanjá/Yemonja.

Palavra/expressão	Indícios de presença/respeito/posicionamento da mulher
E sem ter nada para levar de presente.	A preocupação em agradar àqueles a quem se tem afeto.
Carregou consigo a cabeça do carneiro como oferenda para o grande pai.	O oferecimento do simples e singelo.
Iemanjá é a senhora de todas as cabeças.	Mulher que detém poder.
A deusa do mar.	Mulher como divindade.
Cansada de sua estadia em Ifé, Iemanjá fugiu.	Mulher que se segue suas próprias vontades.
Recusa-se.	Mulher que se nega a fazer o que não quer.

Fonte: Autora, 2022.

3.7 Banhando-se com Oxum/Oxun/Osun.

Figura 16 – Oxum/Oxun/Osun.



Fonte: Filhos de Yeyeo no Instagram⁴².

⁴² Disponível em https://www.instagram.com/filhosdeyeyeo/p/CWbtgbuv3XE/?utm_medium=copy_link. Acesso em 23 dez. 2021. Ilustração: Breno Loeser.

“Ora Yeye o!”⁴³

Oxum é a orixá dos rios, águas doces, chuvas, cachoeiras e cascatas. Junto a Iemanjá, Oxum é a orixá mais conhecida em solo brasileiro, sendo representada nas mais várias artes e eternizada em canções de Dorival Caymmi, Gal Costa, Maria Bethânia, Gilberto Gil, Gerônimo Santana e outros(as) artistas que passam a cantar estas iyabás. Está sob seu domínio também o ventre materno, sendo ela, a água que envolve o feto durante o seu desenvolvimento, como também quem permite a fertilidade, é a orixá “pássaro e peixe, símbolo da fertilidade, fecundidade e da procriação” (LIMA, 2007, p. 12). Ainda, segundo este autor, o entendimento da natureza profunda das orixás femininas e da tradição iorubá é de grande relevância, já que temos uma educação eurocentrada.

Seguindo essa linha eurocêntrica, Neto (2020), ressalta que:

O ideário colonial eurocêntrico tentou aprisionar Oxum na figura da mulher sensual, hipersexualizada, infiel, manhosa, chorona ou da mãe imaculada, frágil, submissa, recatada. Essa leitura etnocêntrica e patriarcal não cabe em Oxum. Em realidade, todo o complexo cultural, mítico e religioso dos africanos, nesse caso iorubá, não cabe na visão cristã, binária, patriarcal e etnocêntrica do ocidente. Oxum, como dona da abundância, transborda esses sentidos reducionistas da lente judaico-cristã (p. 118).

Por ser uma orixá ligada à fertilidade e fecundidade, a ela também são atribuídas questões de maternidade e amor, além de vaidade, devido ao fato de carregar em sua mão direita um abebé⁴⁴. No entanto, como afirmam Oliveira e Queiroz (2019), é importante compreender como as percepções de Oxum apresentam como a mulher existe para si mesma, que a maternidade não é uma obrigação, devendo ser um desejo que parta da mulher, e não como algo natural, já dado, ainda que esta orixá esteja vinculada à procriação. Para (OYẸWÙMÍ, 2016, p. 7), “Oxum é uma instituição sócio-espiritual que, mesmo ligada com a procriação que passa pelo corpo de uma fêmea anatômica, é uma experiência coletiva e um ethos de gestão social”. No que diz respeito à vaidade, “Oxum tem sido apresentada pela colonialidade como feminilidade ocidentalizada, e retumbantemente narcisística” (SANTOS E SILVA, 2020, p. 93). No entanto, o autor adverte que esta orixá não pode ser representada como narcisística, visto que ele próprio é uma representação da colonialidade “da cultura grego-romana e europeia, insígnias de mesquinharia e infertilidade. Enquanto Oxum, ao contrário, é uma representação de pelejas antirracistas e anti-machistas, da cultura afro-brasileira, insígnia de generosidade e de fertilidade” (SANTOS E SILVA, 2020, p. 93). Para Lima (2007), “a mãe da água doce, do ouro e do dengo, símbolo do poder feminino da procriação é também uma orixá

⁴³ Saudação à Oxum que significa “Mãe generosa”.

⁴⁴ Espécie de espelho que Iemanjá e Oxum carregam.

guerreira” que embora carregue uma espada, contorna as adversidades, reconhecendo-se e utilizando do poder que possui, como ocorre no mito abaixo em que deixa a Terra estéril.

Quando todos os orixás chegaram à terra, organizaram reuniões sobre a terra do humanos, onde as mulheres não eram admitidas. **Oxum ficou aborrecida por ser posta de lado e não poder participar de todas as deliberações. Para se vingar, tornou as mulheres estéreis e impediu que as atividades desenvolvidas pelos deuses chegassem a resultados favoráveis.** Desesperados, os orixás dirigiram-se a Olodumaré e explicaram-lhe que as coisas iam mal sobre a terra, apesar das decisões que tomavam em suas assembléias. Olodumaré perguntou se Oxum participava das reuniões e os orixás responderam que não. Olodumaré explicou-lhes então que, **sem a presença de Oxum e do seu poder de fecundidade**, nenhum de seus empreendimentos poderia dar certo. De volta a terra, os orixás convidaram Oxum para participar dos trabalhos, o que ela acabou por aceitar **depois de muito lhe rogarem.** Em seguida as mulheres tornaram-se fecundas e todos os projetos obtiveram felizes resultados. (LUCENA, 1987, p. 27).

Este mito apresenta característica de mulher provocadora, que desarticula uma organização que exclui a mulher de participação, fazendo relembrar a importância da orixá, para a promoção da vida.

Sobre o abebé, Santos e Silva (2020), traz uma compreensão do objeto que reflete imagem, como perspectiva de ser possível mirar alternativas decoloniais, onde com o espelho é possível olhar para trás e para a frente ao mesmo tempo. Como também é a partir deste instrumento bélico, que consegue ver tudo o que a cerca, podendo assim se proteger de inimigos.

O arquétipo emprestado por Oxum àquelas pessoas que a cultuam, por meio de uma narrativa mítica, pode ser entendido como muito coerente com uma proposta de insubmissão aos padrões binários. Como por exemplo, o padrão instituído pelo patriarcado de que as mulheres são sempre dóceis e meigas é desestruturado pelo uso que Oxum faz de seu abebé. O espelho tem a função não somente de revelar aos seus olhos a própria beleza, mas permite refletir o perigo que há atrás de si e provocar reações estratégicas e belicosas. Todos, absolutamente todos, os reflexos no abebé de Oxum podem ser lidos como indicadores de uma pedagogia transgressora (HOOKS, 2013), crítica e emancipatória (FREIRE, 1996), que torna possíveis os encontros, encantos e cuidados, ao mesmo tempo em que possibilita enfrentar e transgredir fronteiras de opressão, dominação e controle (DIAS, 2020, p. 11).

Dessa forma, o espelho de Oxum, está para além do registro de vaidades, ele é uma arma, que também permite um olhar para si de autoconhecimento, de respeito e valorização permitindo as múltiplas subjetividades que habitam as mulheres, sendo assim, se configura também como uma insígnia de potencialização da vida, é um convite para ir além da imagem refletida. Como aponta Neto (2020, p. 120) é válido lembrar que Oxum é a rainha da nação Ijexá, assim, nesse sentido sociocultural, constitui uma figura política de Oba⁴⁵, líder de um povo, e que a ele protege. Essa perspectiva desfaz a interpretação patriarcal-colonial de que o

⁴⁵ Rei/Rainha.

cargo de Oba (monarca), seria somente masculino, e que com isso um monarca só poderia ser um rei. Há de acordo Oyěwùní (2016), “uma vasta descrição de Oba femininos em território iorubá, em África. A feminilidade em Oxum, portanto, não está reduzida à beleza, delicadeza, apreço por adornos e joias”.

Sobre Oxum Rosário (2008), afirma que:

Muito de sua mitologia a mostra em papéis libertários para a condição feminina. Mas como no caso de outras divindades femininas ao longo da história das religiões, também as formas de compreender Oxum sofreram e sofrem a influência das religiões – e epistemologias – patriarcais. Como objeto de culto de uma religião de cunho que pode ser categorizado como “pagão” frente à visão dominante ocidental, é reduzida à idéia ingênua da pura e simples representação de um elemento natural – os rios, as cachoeiras, as águas doces. Como objeto feminino de culto, é reduzida à “deusa da fertilidade”, como quis boa parte da pesquisa arqueológica e ou antropológica, que tendo por modelo mítico dominante do feminino uma virgem-mãe, reduz ao aspecto da maternidade o único sagrado relacionado ao feminino. Por outro lado - e na mentalidade ocidental dominante, um lado diametralmente oposto - a expressão “Vênus Africana” chama atenção sobre um aspecto fundamental da mitologia de Oxum: sua função como símbolo da libido, onde outro problema se coloca, o da sexualidade. Neste contexto, associada à imagem da cortesã, único lugar de exercício da sexualidade feminina livremente exercida, mas que não esgota a compreensão religiosa do tema e mesmo o dessacraliza, ao dessacralizar a mulher-cortesã (p. 8).

Assim, às mulheres de terreiro, a partir das iyabás, é possível uma infinidade de ser e viver, compreensões estas que circulam por toda a comunidade de terreiro.

Figura 17 – Oxum/Oxun/Osun e os pássaros.



Fonte: Matheus Augustinho no Instagram⁴⁶.

Quadro 7 - Indícios de referências acerca da mulher nos mitos de Oxum/Oxun/Osun.

⁴⁶ Disponível em https://www.instagram.com/p/CVFv3RgACPa/?utm_medium=copy_link. Acesso em 23 dez. 2021. Ilustração: Augustinho.

Palavra/expressão	Indícios de presença/respeito/posicionamento da mulher
Oxum ficou aborrecida por ser posta de lado e não poder participar de todas as deliberações.	Mulher que deseja participar de reuniões que tratem do coletivo.
Para se vingar, tornou as mulheres estéreis e impediu que as atividades desenvolvidas pelos deuses chegassem a resultados favoráveis.	Manipulação para contornar obstáculos.
Sem a presença de Oxum.	A importância da mulher.
Seu poder de fecundidade.	Mulher detém poder.
Depois de muito lhe rogarem.	Satisfação em ter sua importância reconhecida.

Fonte: Autora, 2022.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A civilização ocidental, propõe à mulher um estereótipo feminino baseado na docilidade e na submissão, o Candomblé apresenta uma contrapartida a partir das iyabás, que representam sensualidade e sexualidade, distantes dos aspectos de pecado e condenação, além de força, inteligência, perspicácia e posicionamento ativo.

Com a questão norteadora, o que é contado em mitos no Brasil sobre as orixás e a valorização da mulher, juntamente com os quadros elaborados a partir do empírico que circula nas comunidades de terreiro, é possível identificar uma exaltação às multiplicidades de ser mulher ativa e atuante, através das representatividades das iyabás, sendo estas Deusas constituintes de significados que imprimem sua valorização e respeito, e reverbera sobre ser mulher nas mulheres de axé. As representações de mulher, em caráter simbólico advindos das iyabás e presentes nos mitos sobre as orixás, podem contribuir para a compreensão de empoderamento feminino, como também na superação de aspectos limitadores do ser mulher impostos pela história, visto que foi possível identificar uma diversidade de atributos associados a uma mulher a partir da representatividade das orixás.

Dessa forma, a mítica dos terreiros indica um conhecimento das orixás como sujeitos de si mesmas e desestruturam processos históricos de submissão e silêncio que envolve a mulher. Os mitos, comungados no Candomblé, partilham de uma diversidade de particularidades de ser mulher, os quais são expressos nos comportamentos e sentimentos das iyabás, para as quais é inaceitável o desrespeito à figura que matrigeria e matrigesta espaços de terreiro. Pensar a mulher em torno do que são as orixás permitiram saltos epistêmicos na compreensão das mulheres de terreiro. O Candomblé como um culto tradicional de matriz africana, em sua filosofia, é a prática de um feminismo decolonial, que desconstrói os processos de colonização e dominação europeus e seus efeitos disciplinadores da figura feminina. Os mitos apresentam caminhos reativos ao que propõe a ideia eurocentrada de lugar e comportamento da mulher. Ou seja, em questão, difere da criação das normas de gênero, “raiz da opressão em que se instaura a relação hierárquica entre homens e mulheres” (HOLANDA, p. 25). As representações trazidas pelas orixás deslocam a mulher de terreiro do sistema patriarcal e suas instituições, as retira da invenção da mulher pela ótica colonizadora e as colocam num lugar de autonomia de si, ressignificando assim o ser mulher, confrontando o alto potencial limitador que a sociedade impõe a estas, guiando-as para uma auto direção de suas vidas.

Vigotski (1927/1995; 1927/2004) enfatiza que qualquer aspecto investigado deve ser estudado historicamente em todas as suas fases de desenvolvimento, desde o momento de seu aparecimento até a sua dissipação. Dentro desse paradigma a revisão da literatura nos permitiu visitar uma cultura iorubana pré colonial, conhecer a formação das comunidades de axé no Brasil, que, de ancestralidade iorubá traz consigo os marcos civilizatórios de uma cultura não hegemônica, e que embora os terreiros de Candomblé tenham sido constituídos no Brasil, eles apresentam uma estrutura organizacional configurada nas tradições e costumes dos povos iorubás e a partir de onde legitimam sua organização social. Sendo assim é imprescindível legitimar a “negrura perspectivista em nível psíquico, cognitivo e espiritual das epistemes” dos Terreiros (AKOTIRENE, 2018, p. 20).

Leontiev (1978) pontua que a consciência humana se desenvolve por motivações biológicas, mas também grandemente por fatores históricos e sociais. Sendo a atividade consciente do ser humano algo que foi e vem sendo conquistada e transformada nas interações entre o sujeito e o ambiente sócio histórico cultural, sendo assim a consciência é uma atribuição de sentidos que acontece quando o sujeito se apropria das atividades envolvidas em relação a algo. A partir dessa compreensão, e no que foi identificado na revisão da literatura, tem-se na comunidade de terreiro um espaço que é “ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação a arte, história, divertimento e recreação, em que se é remontado uma Unidade Primordial” para seus membros (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 181). Então dentro do que apresenta as práticas das casas de axé e suas dinâmicas, o sujeito adquire um saber de si e do outro ao seu redor em relação ao que desencandeia a ação. Dessa maneira, ter consciência é saber de si, do outro e da realidade e, para Vigotski (1927/2003), conhecer algo é perceber seus significados e sentidos e dar-lhe contornos. A consciência permite a transformação e o desenvolvimento e é através dela que a pessoa evolui e se torna capaz de estabelecer novos nexos e emancipa-se como sujeito ativo que cria e recria sua realidade, assim ela é o próprio devir humano.

Percebemos na revisão da literatura a convergência em três pontos, que foram dispostos a permitir a compreensão da formação do culto aos orixás no Brasil. Ao apontar tradições das negras africanas que vieram para a terra brasileira na condição de escravas, foi possível verificar traços de independência contidos nelas, visto que desde África já eram consideradas grandes comerciantes, e com isso conhecer maneiras constitutivas de identidades de sujeitos ativos de suas vidas, quer seja quando arquitetavam formas de ganhar liberdade no período colonial escravagista ainda como parte da casa grande e da senzala, quer seja quando ao ganhar “liberdade” terem ido vender quitutes em tabuleiros nas esquinas para ganhar dinheiro e soltar seus familiares e os homens, ou ainda considerando a organização das mulheres com as casa de

angu, ou até mesmo a constituição das casas de axé que abrigava pessoas diversas. Nesse recorte percebe-se a memória possibilitando o desenvolvimento de atividades semelhantes as de suas terras de origem, numa interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido, em que as mulheres negras transportavam a defesa de si atada a defesa do outro.

Outro ponto apresentado pela revisão da literatura foi a organização do que hoje se chama de Candomblé, um culto tradicional de matriz africana. Uma religião que nas regiões onde ocorrem, atuam como filosofia de vida de relações com as energias da natureza, consigo e com o outro. Onde o “orixá explana nossa base ética civilizacional: o corpo se relaciona com alteridade, baseado na memória, informação ancestral do espírito, e não pela marcação morfofisiológica, anatômica, fenotípica” (AKOTIRENE, 2018, p. 14). E onde também é inviável basear numa epistemologia de ideologias da cosmovisão ocidental. Em que, segundo Carvalho (1997), “o etnocentrismo consiste em privilegiar um universo de representações socioculturais tomando-o como modelo e reduzindo à insignificância os demais universos e culturas “diferentes”. É importante salientar que esta problemática epistemológica resulta de um sistema sócio-histórico-político-cultural, por ser o Candomblé uma religião oriunda de negros e negras, pois há no Brasil “um empenho na luta contra a ancestralidade de saberes negros, que é vivo nos ritos, nos mitos, nas artes de sua descendência, nos modos de ser e existir” (NOGUEIRA, 2020, p. 29). Em síntese, as casas de axé abrigam jeitos de andar, falar, pensar, formas de se comportar e sentir a fé, são instituições que comportam os valores de um grupo que possui significados e histórias milenares.

O que a dissertação e teses nos mostraram é que há uma valorização do ser mulher dentro dos terreiros, espaços onde as mulheres podem atuar como liderança, nos quais a movimentação feminina é respeitada, onde elas são livres, donas de si e de suas vontades. No terreiro é possível identificar como o entendimento do que é ser mulher está desvinculado dos padrões sociais postos pela influência européia e patriarcal, que foram reproduzidas por séculos de alienação e aliciamento. É lugar em que ela pode atingir o grau máximo de sacerdócio e gerir uma comunidade inteira, rompendo assim com a colocação sistêmica que marginaliza as mulheres, lhes silenciando enquanto tecnologia de opressão.

No que diz respeito a descrição dos itans das iyabás podemos considerar que as histórias reproduzidas sobre as orixás nos permitiu sair do pensamento hegemônico de uma superioridade eurocristã, e conhecer várias possibilidades de ser mulher. Entendendo que discutir a compreensão do que é ser mulher recai numa diversidade de respostas que variam de acordo com cada sociedade e com as representações simbólicas que são transmitidas de geração

em geração e que garantem a sua própria maneira de interpretar e agir sobre os sujeitos e suas relações.

É importante ressaltar que os mitos apresentados neste trabalho foram coletados a partir de uma literatura produzida por homens, de epistemologias eurocêntricas e que nas linguagens apresentadas expuseram os mitos a partir de seus lugares. Embora estejam entre as poucas literaturas produzidas sobre a mitologia dos orixás.

A proposta aqui não é impor uma epistemologia de verdades, mas de contribuir com questões de quebra de paradigmas do que é posto no que se refere a mulher, mostrando uma perspectiva diferente da narrativa dominante eurocêntrica, e como a diversidade de epistemologias compõem sujeitos. Sendo assim, é oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a ideia do que se concebe como mulher e quais seus papéis. É possível identificar através dos mitos, por exemplo, como a água para as mulheres de terreiro é fundamento epistemológico, e é através de uma identidade ancestral, que são chamadas todas de ialodês, o título consagrado a Oxum, uma orixá das águas e política.

Assim como afirma Oyěwùmí (1997), há um desafio vivenciado pelas epistemologias africanas que é desaprovar teorias diaspóricas negras, onde conceitos de mulher e estudos de gênero estejam baseados em categorias ocidentais, cercada por uma ideia simplista, binária de família nuclear em que há uma superioridade masculina.

Dessa forma, conclui-se que pensar as orixás, o Candomblé e seu espaço físico que se dá quanto comunidade de axé e terreiro, que vivem ao longo dos séculos ideologias e perspectivas de respeito e valorização da mulher, permitem compreender a mulher de terreiro como sujeito ativo e político, pois foi possível identificar nos mitos representatividades da figura feminina que rompem com a premissa colonial da mulher como o outro.

REFERÊNCIAS

- AHUALLI, P. M. L. **Inserção Produtiva De Jovens E Mulheres De Comunidades Tradicionais De Terreiro Através Do Viés De Cultura Afro-brasileira**. Universidade de Brasília, 2014.
- ALMEIDA, Maria Inez Couto de. **Cultura Iorubá: costumes e tradições**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.
- ALENCAR, Edvoneete Souza de; ALMOULOU, Saddo Ag. **A metodologia de pesquisa: metassíntese qualitativa**. Revista Reflexão e Ação, Santa Cruz do Sul, v. 25, n. 3, p. 204-220, Set./Dez. 2017. <http://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/index>. Acesso em 12 de out. 2021.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BÂ, Hampate. A tradição viva. In.: KI-ZERBO, Joseph.(Coord.). **História geral da África: metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática, p. 162-171, 1982.
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. (Trad. de Antônio de P. Danesi). São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Tradução: Luís Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016
- BASTOS, I. S. **A visão do feminino nas religiões afro brasileiras**. CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais. Número 14, 2009. Disponível em <http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/9A%20vis%C3%A3o%20do%20feminino.pdf>. acessos em 12 jul. 2020.
- BENISTE, José. **Mitos Yorubás – O outro lado do conhecimento**. 9ª ed. 2020. Editora: Bertrand Brasil. Rio de Janeiro.
- BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães: Lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- BERNARDO, Teresinha. **As deusas na diáspora negra**. São Paulo: Revista Mandragorá, vol. 16, n. 16, 2010, p. 63-68.
- CAMPOS, Z. D. P. **De mãe de santo a mulher: invenção e reinvenção de papéis**. Mandragora, v.17. n. 17, p. 17-37, 2011.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- CAVAS, C. S. T. & NETO, M. I. **Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães de santo e a ‘África imaginada’ nos terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro**. Revista Latino-americana de Geografia e Gênero, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 52 -70, ago. / dez. 2015.

CORDOVIL, D. **Sexualidade, gênero e poder: uma análise da participação feminina em políticas públicas para afroreligiosos em Belém, Pará.** PLURA, Revista de Estudos de Religião, ISSN 2179-0019, vol. 4, nº 2, p. 149-163, 2013.

CORREIA, Paulo Petronilio. **A performance do candomblé: uma encruzilhada no exterior.** Revista Vozes dos Vales, v. 4, n. 2, p. 1-31, 2013. Disponível em <http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2011/09/A-performance-do-candombl%C3%A9-uma-encruzilhada-no-exterior-BRASIL1.pdf> . Acesso em 7 out. 2021.

CRUZ, E. **Sacerdotisa em Laranjeiras/SE: Trajetória e recursos na ocupação de um espaço de poder e dominação.** Dissertação. Universidade Federal de Sergipe, 2012.

DAMASCENO, Tatiana Maria. **Nas águas de Iemajá: um estudo das práticas performativas no candomblé e na festa à beira-mar.** Doutorado. Universidade Federal Do Estado Do Rio De Janeiro - Unirio Centro De Letras E Artes – CLA. 2015. Disponível em <http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/bitstream/handle/unirio/11185/TESE%20-%20TATIANA%20DAMASCENO.pdf?sequence=1> . Acesso 13 nov. 2021.

DIAS, L. O. **Reflexos no Abebé de Oxum: por uma narrativa mítica insubmissa e uma pedagogia transgressora.** R. Articul.const.saber, 2020, v.5: e63860. Disponível em DOI:10.5216/racs.v5.63860. Acesso em 28 nov. 2021.

FIDELES, Marcela Nayara Duarte; VANDENBERGHE, Luc. **Psicoterapia Analítica Funcional feminista: possibilidades de um encontro.** Psicol. teor. prat., São Paulo, v. 16, n. 3, p. 18-29, dez. 2014 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872014000300002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 22 ago. 2016.

FREITAS, M. T. A. **A abordagem sócio-histórica como orientadora da pesquisa qualitativa.** Cadernos de Pesquisa, n.116, p. 21-39, julho/2002. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/cp/n116/14397.pdf>>. acessos em 14 out. 2020.

GLEASON, Judith. **Oyá - um louvor à deusa africana.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

JESUS, I. S. **Processos identitários da mulher no terreiro “Ilê Axé Oloíá Tassitaò em Aracaju/SE.** Universidade Federal de Sergipe, 2012.

KATRIB, C. M. I. **Diálogos entrecruzados: cidadania, cultura afro-brasileira e os 10 anos de implementação da Lei n. 10.639/03.** Revista Educação e Política em Debate. v. 2, n. 1, 2013.

LIMA, Valéria C. dos S. **Mãe Hilda Jitolu: a trajetória de uma líder espiritual baiana'** 26/05/2014 156 f. Mestrado em ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS Instituição de Ensino: Universidade Federal Da Bahia, Salvador Biblioteca Depositária: CEAO-UFBA

LIMA, Luís Filipe. **Oxum: a mãe da água doce.** Pallas Editora, 2007.

LIMA, André de Jesus; SANTOS, Joceneide Cunha dos. **Iyá Nla, a Grande Mãe: a liderança e a visibilidade das mulheres negras nas instâncias afro-religiosas**. Revista Educação e Cultura Contemporânea, v. 17, n. 48, p. 555-571, 2020. Disponível em <http://periodicos.estacio.br/index.php/reeduc/article/viewArticle/7163>. Acesso em 7 out. 2021.

LIBANEO, José Carlos. **A aprendizagem escolar e a formação de professores na perspectiva da psicologia histórico-cultural e da teoria da atividade**. Educ. rev., Curitiba, n. 24, p. 113-147, Dez. 2004. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602004000200006&lng=en&nrm=iso. acessos em 16 set. 2020.

MARIOSIA, G. S.; MAYORGA, C. **Mulheres de tabuleiro/Mulheres de terreiro: trajetórias de mulheres negras**. Escrita da História, [S. l.], n. 9, p. 98-118, 2018. Disponível em: <https://www.escritadahistoria.com/index.php/reh/article/view/136>. Acesso em: 7 out. 2021.

MARIOSIA, Gilmara Santos et al. **O reino das Yabás: participação de mulheres negras no candomblé**. Universidade Federal de Minas Gerais. 2016.

MARTINS. Cleo. Nanã: **A Senhora Dos Primórdios** - 1ª ed.(2008). Editora: Pallas.

MARTINS, Cleo. Euá: **A Senhora das Possibilidades**. 1ª ed 2001. Editora: Pallas.

MARTINS, Cléo. **Obá:" a amazona belicosa"**. Pallas Editora, 2002

MARTINS, Lígia Márcia; RABATINI, Vanessa Gertrudes. **A concepção de cultura em Vigotski: contribuições para a educação escolar**. Rev. psicol. polít., São Paulo, v. 11, n. 22, p. 345-358, dez. 2011. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2011000200011&lng=pt&nrm=iso. acessos em 16 set. 2020.

MENEZES, N. **A divisão dos trabalhos nos templos das religiões afro brasileiras em Porto Velho, Rondônia**. Mandrágora, v.17. n. 17, p. 135-145, 2011.

MOREIRA, Núbia Regina. **A organização das feministas negras no Brasil. Vitória da Conquista**: Edições UESB, 2011.

NETO, João Augusto. **Pensar-Viver-Água Em Oxum Para (Re) Encantar O Mundo**. Revista Calundu–Vol, v. 4, n. 2, 2020.

NOGUERA, Renato. **Mulheres e deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual**. HarperCollins Brasil, 2018.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

OLIVEIRA, A. A. S., Trancoso, A. E. R., Bastos, J. A., & Canuto, L. T. (2015). **Metassíntese: Apontamentos para sistematização de revisões amplas e crítica interna à produção científica**. Atas CIAIQ2015. Recuperado de <https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2015/article/view/36/34>

OLIVEIRA, Cássia Santos de. **As relações de gênero no Candomblé de Santo Amaro**. 2017. 26 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Humanidades) - Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2017.

OLIVEIRA, Monalisa Sacramento de. **"Mulher Cabeça Feita, Mulher Força Perfeita": Estudo de Traços das Yabás em Letras de Canções do Bloco Afro Ilê Aiyê**. Letras. UFBA. 2018. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/25226> . Acesso em 13 de out. 2021.

OYĚWÙMÍ, O. **What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity**. Nova Iorque: Palgrave, 2016a.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero** Trad. Wanderson Flor do Nascimento. - 1. ed - Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021. 324 p.

OYEWUMI, Oyeronke (1997). **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**.(University of Minnesota Press).

PARIZZI, Vicente Galvão. **O livro dos Orixás: África e Brasil**. Porto Alegre: Editora Fi., 2020.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Oyá-Bethânia: os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela**. 2008.

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

REIS, Joselia Ferreira; FREITAS, Rita de Cássia Santos. **De matriz africana: o papel das mulheres negras na construção da identidade feminina**. Seminário Internacional Fazendo Gênero, 9. UFSC, 2010.

RESENDE, Muriel L. M. **Vygotsky: um olhar sociointeracionista do desenvolvimento da língua escrita**. Disponível em: <http://www.psicopedagogia.com.br/artigos/artigo.asp?entrID=1195>. Publicado em: 25/11/2009

RIVAS, Maria Elise Gabriele Baggio Machado. **Tem mulher na macumba “sim sinhô”: as mulheres negras na macumba religiosa e musical carioca entre 1870 e 1930** 17/11/2017 265 f. Doutorado em CIÊNCIA DA RELIGIÃO Instituição de Ensino: PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO, São Paulo Biblioteca Depositária: PUCSP.

ROLIN, Adriana. **Orixá Obá em Performance – Influxos Artaudianos via Mitodologia em Arte**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro UERJ, 2017.

ROSA, Laila. **No terreiro predomina mais a mulher, porque a mulher tem mais carisma: música, gênero, raça, sexualidade e cotidiano no Culto da Jurema (Olinda/PE)**. Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR): Migrações e Imigrações das Religiões, 10. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2008.

ROSA, Tatiana G. **Ku sanga de contas contadas: práticas de ensino da arte para as relações étnico-raciais**' 31/03/2017 107 f. Mestrado em relações étnico-raciais instituição de ensino: centro federal de educação tecn. Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro biblioteca depositária: biblioteca central do CEFET/RJ

ROSARIO, Claudia Cerqueira. **Religiões dos Orixás: Mito e Teologia na África e na Diáspora**. Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil, V. Salvador, BA, 2008.

SAMPAIO, R. F. & MANCICE, M. C. **Estudos de revisão sistemática: um guia para síntese criteriosa da evidência científica**. Revista Brasileira de Fisioterapia. São Carlos, v. 11, n. 1, p. 83-89, jan./fev. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-35552007000100013. acessos em 28 set. 2020.

SANTOS, Mauricio; DA SILVA, Anaxsuell Fernando. **Iyás E Abebés: Existências, Resistências E Lutas Matriarcais Afrodiaspóricas**. Revista Calundu–Vol, v. 4, n. 2, 2020.

SANTOS, Erikson Bruno Mercenas. **Nós falaremos por nós: uma encruzilhada autoetnográfica sobre a construção da identidade negra a partir das comunidades tradicionais de terreiro**. 2022. 125 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2022.

SARDENBERG, C. M. B. **Conceituando empoderamento na perspectiva feminista**. NEIM/UFBA, 2009. Disponível em < <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6848/1/Conceituando%20Empoderamento%20na%20Perspectiva%20Feminista.pdf>> . acessos em 14 jul. de 2020.

SILVA, Rosileide da. **Ritual E Performance Feminina Na Aldeia Dos Orixás** ' 18/12/2018 undefined f. Mestrado em Antropologia Social Instituição de Ensino: Universidade Federal De Alagoas, Maceió Biblioteca Depositária: undefined

SILVA, Igor Maciel. **Percepções De Educação Do Corpo No Vislumbramento Da Festa Das Orixás Femininas: Obá, Iansã, Oxum e Iemanjá**. REVISTA INSEPE | Belo Horizonte | Volume 1 - Número 1 | 1o semestre de 2016.

SILVA, Juliana Letícia O; QUEIROZ, Isabela Saraiva. **Maternidade a partir da mitologia iorubá; Nanã, Iemanjá, Oxum e Iansã**. Revista África e Africanidades – Ano XII – n. 32, nov. 2019.

SOUZA, L. F. C. **Mito, história e individuação do feminino no Candomblé: as imagens arquetípicas da guerreira, da amante e da mãe**. Universidade Federal da Paraíba – Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões. João Pessoa, 2015.

SOUZA, Nadson N. da S. de. **Mulheres do axé: da invisibilidade social à visibilidade religiosa**' 10/10/2014 83 f. Mestrado em relações étnico-raciais instituição de ensino: centro federal de educação tecn. Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro Biblioteca Depositária: Biblioteca Central do CEFET/RJ.

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

2013.

TRANCOSO, Alcimar Enéas Rocha; OLIVEIRA, Adélia Augusta Souto. **Produção social, histórica e cultural do conceito de juventudes heterogêneas potencializa ações políticas**. Psicol. Soc., Belo Horizonte , v. 26, n. 1, p. 137-147, Abr. 2014 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822014000100015&lng=en&nrm=iso>. acessos em 23 set. 2020.

VALLADO, Armando. **Iemanjá – a grande mãe africana do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008

VASCONCELOS, V. M. F. **No colo das Iabás: raça e gênero em escritoras afro-brasileiras contemporâneas**. Universidade Federal de Brasília, 2014.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas Africanas dos Orixás**. 4ª ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 6.ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VERGER, Pierre. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1981.

_____. **Orixás, deuses iorubás na África e no novo mundo**. Salvador: Ed. Corrupio, 1981

VYGOTSKY, L. S. (2003). **Pensamento e linguagem** (3ª ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1934).

VIGOTSKI, L. S. (1995). **Obras Escogidas III: problemas del desarrollo de la psique**. Madrid: Visor. (Originalmente publicado em 1927).

VIGOTSKI, L. S. (2004a). **O problema da consciência**. In L. S. Vigotski. **Teoria e método em psicologia** (3ª ed., pp.171-189). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1925).

VIGOTSKY, L. S. (2007). **A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores** (7ª ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1931).

VIGOTSKI, L. S. (2004). **O significado histórico da crise da psicologia: uma investigação metodológica**. In L. S. Vigotski. **Teoria e método em psicologia** (3ª ed., pp.203-417). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1927).

VIEIRA, Fabiane de S. **“Ojá em cabeça de mulher: feminilidades e trajetórias em terreiros”** 15/02/2019 112 f. Mestrado em Psicologia Social. Instituição de Ensino: Universidade Do Estado Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro Biblioteca Depositária: BDTD/UERJ.